تاریخ اہلِ حدیث
ڈاکٹر محمد بہاء الدین
New Delhi
NEPAL
PAKISTAN
Jaipur
Lucknow
Kathmandu
Kanpur
Ahmadabad
Nagpur
INDIA
مکتبہ اسلامیہ

انّه من سلیما ن و انّه بسم اللّٰه الرّ حمن الرّ حیم

تا ریخ اہل حدیث

جلد چہا رم

تا لیف

ڈا کٹر محمد بہا ء الدین

مکتبہ تر جما ن دہلی ، اردو با زار جا مع مسجد، دہلی

نام کتاب	:	تاریخ اہل حدیث (جلد چہارم)
صفحات	:	۸۲۴
مؤلف	:	ڈاکٹر محمد بہاء الدین
ناشر	:	مکتبہ ترجمان، اہل حدیث منزل، اردو بازار، دہلی
طبع	:	اول
سال طباعت	:	۲۰۱۰ء

ملنے کا پتہ

مکتبہ ترجمان

اہل حدیث منزل۔ ۴۱۱۶۔ اردو بازار، جامع مسجد، دہلی، ۱۱۰۰۰۶

فہرست عنوانات

اللہ اگر توفیق نہ دے انسان کے بس کا کام نہیں۔شیر خان جمیل احمد عمری	۸
پیش لفظ از مولف	۱۲
ولایت علی صادقپوریؒ	۲۵
تبیان الشرک	۳۳
اشراک فی العقیدۃ	۳۴
اشراک فی العبادۃ	۳۹
اشراک فی العادۃ	۴۷
بدعت کی پہچان	۴۹
فاتحہ کا بیان	۵۱
نکاح میں بدعات کا بیان	۵۲
عنایت علی صادقپوریؒ	۵۷
بت شکن	۵۹
تعزیہ پرستی	۶۰
فیاض علی صادقپوریؒ	۷۱
فیض الفیوض	۷۳
عالم و عامی پر عمل بالحدیث لازم ہے	۷۴
حدیث صحیح صریح غیر منسوخ پر عمل واجب ہے	۷۶
تقلید مذہب معین تمام مسائل میں درست نہیں	۹۰
انتقال مذہب جائز ہے	۹۴

اجتہاد قابل تجزّی ہے	۹۹
اجتہاد مطلق آئمہ اربعہ پر ختم نہیں ہوا	۱۰۱
عامی کو بھی ظاہر حدیث پر عمل کرنا واجب ہے	۱۱۲
قاضی محمد بن علی شوکانیؒ	۱۲۰
الدرر البھیه	۱۳۱
کتاب الطھارة	۱۳۲
کتاب الصلوة	۱۳۶
کتاب الجنائز	۱۴۳
کتاب الزکوة	۱۴۶
کتاب الصیام	۱۴۹
کتاب الحج	۱۵۱
کتاب النکاح	۱۵۵
کتاب الطلاق	۱۵۸
کتاب البیع	۱۶۳
کتاب الشفعة	۱۶۶
کتاب الاجارة	۱۶۶
کتاب الشرکة	۱۶۷
کتاب الرھن	۱۶۸
کتاب الودیعة و العاریّة	۱۶۸
کتاب الغصب	۱۶۹
کتاب العتق	۱۶۹
کتاب الوقف	۱۷۰
کتاب الھدیة	۱۷۱
کتاب الھبة	۱۷۱
کتاب الایمان	۱۷۲

کتا ب النذر	۱۷۲
کتا ب الا طعمة	۱۷۳
کتا ب الا شر بة	۱۷۶
کتا ب اللباس	۱۷۷
کتا ب الا ضحية	۱۷۷
کتا ب الطب	۱۷۸
کتا ب الو کا لة	۱۷۸
کتا ب الضما نة	۱۷۹
کتا ب الصلح	۱۷۹
کتا ب الحوا لة	۱۸۰
کتاب المفلس	۱۸۰
کتا ب اللقطة	۱۸۱
کتا ب القضاء	۱۸۱
کتا ب الخصو مة	۱۸۲
کتا ب الحدود	۱۸۳
کتا ب القصا ص	۱۸۷
کتا ب الد یا ت	۱۸۸
کتا ب الو صية	۱۸۹
کتا ب المو ا ر يث	۱۹۰
کتا ب الجهاد و السِّير	۱۹۱
سید محمد نذیر حسین محدث دہلویؒ	۱۹۵
معیار اور اس کا مؤلفؒ۔ از محمد اسماعیل سلفیؒ	۲۵۰
معیار الحق	۲۶۵
امام ابوحنیفہؒ تبع تابعی ہیں	۲۷۰
مناقب یا مذمت آئمہ کی روایات کی حقیقت	۲۹۰

تقلید آئمہ اربعہ کا بیان	۲۹۹
فا سئلوا اھل الذکر کی بحث	۲۹۹
اجتہاد مطلق آئمہ اربعہ میں منحصر نہیں	۳۰۵
اجماع بسیط اور مرکب	۳۱۸
تقلید کے معانی	۳۲۹
قرآن وحدیث پر عمل دشوار نہیں	۳۳۵
تقلید کی اقسام	۳۴۱
اقوال آئمہ اربعہ در منع تقلید	۳۵۰
اقوال آئمہ دیگر در منع تقلید	۳۵۲
روایات اکابرین در عدم التزام مذہب معین	۳۶۵
منع تقلید میں پہلی دلیل: آیت قرآن	۴۲۳
منع تقلید میں دوسری دلیل: حدیث	۴۳۰
منع تقلید میں تیسری دلیل: اجماع صحابہ	۴۳۱
منع تقلید میں چوتھی دلیل: قیاس	۴۳۲
ابطال دلائل وجوب تقلید معین	۴۳۴
رجوع بعد العمل	۴۴۲
تتبع رخص	۴۵۵
تقلید بطریق تعین	۴۶۲
بحث تلفیق	۴۶۵
جواز انتقال مذہب	۴۷۷
وجوب شرعی اور اجماع شرعی	۴۹۵
بحث قلتین	۵۰۴
مستحب وقت فجر: غلس	۵۷۴
وقت ظہر: اول وآخر	۵۹۷
جمع بین الصلوتین	٦٦٦

مولف تنویر کے عذرات در بارہ جمع بین الصلوتین کا جواب ۶۸۸

دیگر احناف کے عذرات در بارہ جمع بین الصلوتین کا جواب ۷۲۶

خاتمہ کتاب معیار الحق ۷۲۹

ثبوت الحق الحقیق ۷۳۰

واقعة الفتوی دافعة البلوی ۷۴۴

سید احمد حسن دہلویؒ ۷۵۵

تلخیص الانظار فی ما بنی علیه الانتصار ۷۵۸

سید محمد نذیر سہسوانیؒ ۷۷۱

براهین اثنا عشر ۷۷۲

متفرقات: ۷۸۴

ثنائی تحریر در بارہ اجتہاد و تقلید ۷۸۴

جناب یحیٰی نعمانی در بارہ اجتہاد و تقلید ۷۸۷

تاریخ اہل حدیث، اکابرین کی نظر میں ۷۹۲

کتابیات ۸۱۳

سفینہ صداقت ۔ علامہ ابن احمد نقوی ۔ دہلی ۸۱۶

گاہے گاہے باز خواں ایں قصہ پارینہ را ۔ مولانا اصغر علی امام مہدی ۸۲۱

اللہ اگر توفیق نہ دے، انسان کے بس کا کام نہیں

الحمد للّٰہ حمداً کثیراً طیّباً مبارکاً فیه و الصّلوۃ و السّلا م علی رسو له الکر یم و علی آ له و اصحا به اجمعین ۔

ما شاء اللہ محسن جماعت محترم ڈاکٹر بہاء الدین صاحب مدظلہ العالی کی تاریخ اہل حدیث کی چوتھی جلد آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

جلد سوم کی تکمیل پر ڈاکٹر صاحب کا پروگرام تھا کہ جلد چہارم کو حضرت شیخ الکل سید نذیر حسین محدث دہلویؒ المعروف میاں صاحب کے لئے خاص کر دیا جائے جس میں ان کے سوانح، تدریسی اور تصنیفی خدمات، اور ان کے تلامذہ کا احصاء کیا جائے۔ اور چونکہ اس مقصد کے لئے ان کے پاس ضروری مواد موجود تھا، اس لئے خیال تھا کہ چند ماہ میں یہ جلد بھی منظر عام پر آ جائے گی۔

لیکن محسوس ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے تاریخ اہل حدیث کے پروجیکٹ پر جاری اس خدمت کو شرف قبولیت سے نواز دیا ہے اس لئے وہ لنھدینّھم سبلنا کے مصداق ایک علمی صحرا میں بیٹھے ہوئے لما انزلت الیّ من خیر فقیر کے وظیفہ گو مولف تاریخ کو اپنے فضل و کرم کے من حیث لا یحتسب کے لا متناہی خزائن سے منّ و سلوی سے نواز رہا ہے۔ اور تاریخ کے ان گوشوں سے روشناس کرا رہا ہے جو سوکھے ہوئے پھولوں کی طرح کتابوں میں ملتے تھے۔ جلد سوم کی تکمیل کے بعد تحریک ختم نبوت کے پروجیکٹ پر کچھ مزید کام کر لینے کے بعد (الحمد للہ تحریک ختم نبوت کی گیارھویں جلد ان دنوں پاکستان میں طباعت کے مراحل سے گذر رہی ہے) جب پھر سے تاریخ کی طرف توجہ ہوئی، تو ہمارے ڈاکٹر صاحب نے صاحب الولایۃ مولانا ولایت علی صادقپوریؒ، مولانا عنایت علی صادقپوریؒ، مولانا فیاض علی صادقپوریؒ، مولانا عبد اللہ الہ آبادیؒ (عرف جھاؤ میاں) کی ایسی خدمات اور تصنیفات اپنے سامنے پائیں کہ جو میاں صاحبؒ اور ان کی مشہور کتاب معیار الحق سے بلحاظ

زمانہ بھی متقدم ہیں اور بلحاظ مواد بھی ان کی پیشرو ہیں، تو مناسب معلوم ہوا کہ انہیں بھی جلد چہارم کی زینت بنا دیا جائے۔

لیکن معیار الحق اور میاں صاحبؒ کے سوانح کے ساتھ یہ سب کچھ ایک جلد میں سمانا مشکل تھا اور معیار کو موخر کر کے باقی مواد سے (جو کم وبیش چار سو صفحات پر مشتمل ہے)، ایک جلد کا پیٹ نہیں بھرتا تھا، اس لئے فیصلہ ہوا کہ جلد ہذا میں صادقپوری خاندان سعادت کی تصنیفی وتبلیغی خدمات کے ساتھ میاں صاحب محدث دہلویؒ کی تصنیفی خدمات کا بیان ہو جائے، اور انکے سوانح وغیرہ جناب الہ آبادیؒ کے رسائل کے ساتھ اگلی جلد کیلئے نامزد کر دیئے جائیں۔

ڈاکٹر صاحب نے کچھ عرصہ قبل جمیعت اہل حدیث برطانیہ کے ایک تربیتی اجلاس میں حضرت میاں صاحبؒ کی شخصیت کے حوالے سے خطاب کیا تھا جسے مرتب کرنے کے بعد مکتبہ الفہیم مئو ناتھ بھنجن۔ انڈیا، کی جانب سے ایک کتابچے کی صورت میں شائع کیا گیا تھا اور پاکستان میں ہفت روزہ الاعتصام لاہور میں بھی قسط وار شائع ہوا تھا۔ اس جلد میں میاں صاحبؒ کے مفصل سوانح کی عدم موجودگی میں، میری تجویز پر ڈاکٹر صاحب نے چند ترامیم کے ساتھ اس مضمون کو کتاب ہذا میں شامل کر دیا ہے۔ یہ تقریر ایک معرکہ آراء تحریر کی صورت اختیار کر گئی ہے اور مجھے امید ہے کہ قارئین اس سے محظوظ ہوں گے۔

تقریباً آٹھ سو صفحات پر مشتمل اس جلد میں توحید کے اثبات اور شرک و بدعات کے قلع قمع کے لئے اس دور میں لکھی جانے والی تحریریں نذر قارئین ہیں جب خدا کا نام لینے پر تھانے میں رپٹ لکھوا دی جاتی تھی، یہ جرم کرنے والوں پر مساجد کے دروازے بند کر دیئے جاتے تھے، سماجی بائیکاٹ کی مار دی جاتی تھی، اور قتل و غارت تک نوبت پہنچ جاتی تھی ۔آپ دیکھیں گے کہ اس دور میں جب کہ تاریکی کا راج تھا اور چارسو گھمبیر سناٹا چھایا ہوا تھا کہ صادقپوری اکابرین اور دہلوی محدث نے کس جرأت و ہمت کے ساتھ اپنے جان و مال کے نقصان سے بے نیاز ہوکر بلا خوف وخطر پروانوں کی طرح شمع ہدایت کو بوسے دیئے ہیں ۔آپ دیکھیں گے کہ ان بزرگوں نے اس وقت تعلیم وترویج حدیث اور احیاء عمل بالحدیث کا علم بلند کیا جب عملی طور پر برصغیر سے حدیث نبوی کو دیس نکالا دیا جا چکا تھا، ہر طرف شرک و بدعت کا دور دورہ تھا، رجوع الی القرآن والسنہ (Back to Basics) کا نام لینے والوں کی زبان

کٹتی تھی۔

ڈاکٹر صاحب یہ سرگزشت بیان کر رہے ہیں جو خونچکاں بھی ہے اور لذیذ بھی۔ آپ تاریخ لکھ رہے ہیں اور تاریخ بنا رہے ہیں، اور جس پیمانے پر یہ کام کر رہے ہیں، ہماری جماعت میں نہ انفرادی طور پر پہلے کبھی ہوا تھا، اور نہ اجتماعی طور پر۔ ادارے اور جماعتیں دیکھتی رہ گئیں، منصوبے بناتی رہ گئیں، کوتاہ دستی اور کوتاہ ہمتی کا رونا روتی رہ گئیں، زبان حال سے شعر:

ارادے باندھتے ہیں، باندھ کر پھر توڑ دیتے ہیں
کہیں ایسا نہ ہو جائے، کہیں ویسا نہ ہو جائے

پڑھتی رہ گئیں کہ اللہ تعالی نے ہمارے ڈاکٹر صاحب کو ہماری تاریخ کے پریشان اوراق اکھٹے کرنے کی خدمت سونپ دی۔

چونکہ اس عاجز کو ابتداء ہی سے اس پراجیکٹ میں ڈاکٹر صاحب کے ساتھ کام کرنے کا شرف حاصل ہے اسلئے مجھے معلوم ہے کہ کس جان فشانی، استقلال، اور جہد مسلسل کے ساتھ آپ قمریوں کے حافظوں، طوطیوں کی زبانوں، ردّی کی دکانوں، فراموش شدہ کتب خانوں، صاحبان ذوق کے کتابی ذخیروں، پرانے اخبارات اور رسالوں، قلمی نسخوں، اور صدری روایتوں سے یہ مواد اکٹھا کر کے تنقیح و ترتیب کے مراحل سے گذار رہے ہیں۔

سو ڈیرھ سو سال قبل کی تاریخی معلومات کو برطانیہ میں بیٹھ کر تلاش کرنا، در در کی ٹھوکریں کھا کر انہیں حاصل کرنا، قدیم عربی اردو فارسی زبانوں اور ان کی قدیم کتابت کو پڑھنا اور سمجھنا، پھر اس پر ریسرچ کرنا، تاریخ اور حوالوں کے اطمینان کر لینے کے بعد اس کو ترتیب دینا، پھر خود کمپوز کر کے ٹائپ کرنا، میرا تجربہ اور مشاہدہ گواہ ہے کہ یہ سارے مراحل اس قدر مشکل ہیں کہ تندرست اور توانا افراد بھی میدان چھوڑ کر بھاگ جائیں لیکن ہمارے ڈاکٹر صاحب کو دیکھئے، ماشاء اللہ بڑھاپے، بیماری، اور سخت نقاہت کے باوجود وظائف کا ورد کرتے ہوئے اس قدر دل جمعی اور حوصلے کے ساتھ یہ کام مسلسل کئے جا رہے ہیں اور مستقبل کے لئے بھی بڑے پر عزم نظر آتے ہیں۔ میرا دل گواہی دے رہا ہے کہ آپ پر اللہ عزوجل کا خاص فضل وکرم ہوا ہے کہ اللہ تعالی نے آپ کو اس عظیم کام کے لئے منتخب کیا ہے اور اس راہ میں جو مشکلات تکالیف اور روکاوٹیں درپیش ہیں ان کو خندہ پیشانی کے

ساتھ سامنا کرنے کا حوصلہ اور ہمت عطا کی ہے، یہی وجہ ہے صبر وشکر کی چٹان بن کر مسکرا مسکرا کر اس پروجیکٹ کی تکمیل میں جٹے ہوئے ہیں۔ ریٹائرمنٹ کی زندگی آرام کے لئے ہوتی ہے لیکن آپ کی صبح ،آپ کی دوپہر، آپ کی شام ،حتی کہ آپ کی راتیں بھی اس کام کیلئے وقف ہو چکی ہیں۔ یہ عجیب وغریب جنون ہے جسکی مثال تاریخ میں کم ہی ملے گی۔

اہل قلم کا یہ دستور العمل ہے کہ وہ اشاعتی اداروں سے حق تالیف کے طلب گار ہوتے ہیں (جو بقول سید نذیر حسین محدثؒ جائز بھی ہے) لیکن ڈاکٹر صاحب ہیں کہ مالی مطالبہ تو دور کی بات ہے، الٹا اپنی جیب سے خرچ کرتے نظر آتے ہیں۔ لا نرید منکم جزاءً و لا شکوراً کی تصویر بن کر آخرت پر نظر جمائے ہوئے ہیں۔ ایسی ہستی کو ہم سوائے دعاؤں کے کچھ نہیں دے سکتے۔ ہم دے بھی کیا سکتے ہیں، جب کہ اللہ تعالی نے دنیا میں آپ کو مال ومنال کے ساتھ بہت عزت ومرتبہ بھی عطا کر دیا ہے۔ ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالی آپ کو آخرت میں اعلی علیین میں جگہ عطا کرے۔ آمین

ڈاکٹر صاحب کے اخلاص پر رحمت باری تعالی کا ابر کرم برس رہا ہے، نتیجتاً ۲۰۰۷ء سے تا ایں دم کم وبیش تین ہزار صفحات پر مشتمل مواد مرتب ہو چکا ہے جس کا بیشتر حصہ انیسویں صدی سے متعلق ہے۔ اور میرا خیال ہے کہ اگلی دو جلدیں بھی انیسویں صدی سے ہی متعلق ہوں گی، بیسویں صدی کی باری اسکے بعد کہیں آئے گی، انشاء اللہ تعالی۔ اللھم زد فزد اور ہمارے ڈاکٹر صاحب پر اپنے فضل وکرم کا سلسلہ جاری رکھ، انہیں ہمت ،عزم، استطاعت، استقلال سے نواز، اور کونوں کھدروں میں چھپے ہوئے یا گم شدہ اوراق کی طرف ان کی رہنمائی فرما، انہیں صحت و عافیت سے نواز، انہیں اپنی رحمت ومغفرت کی چادر میں لپیٹ لے۔ اور ان کے دوستوں اور اس پروجیکٹ میں ان کے معاونوں کو جزائے خیر عطا فرما۔ انک حمید مجید و صلّی اللّٰہ علی نبیّنا محمّد ﷺ

(مولانا) شیر خان جمیل احمد عمری
ناظم تعلیمات مرکزی جمعیت اہل حدیث برطانیہ
۲۴ ربیع الاول ۱۴۳۱ھ۔ ۱۰ مارچ ۲۰۱۰ء

پیش لفظ

بسم اللّٰہ الرّ حمن الرّ حیم ۔ و الحمد للّٰہ و الصّلوۃ و السّلا م علی الرّسو ل
الا مین ، و علی آ لہ و اصحا بہ اجمعین

برصغیر کی تحریک اہل حدیث ،عقیدہ توحید کے اثبات وترویج ،عمل بالحدیث کے احیا، بدعات اور رسوم جاہلیت کے قلع قمع کی کاوشوں سے عبارت تھی ۔اس تحریک کے خورد وکلاں نے ہر دور میں اپنی توانائیاں انہی اصولوں کی آبیاری میں صرف کیں ۔ یہی پیغام خاص و عام تک پہنچایا ۔دامے درمے سخنے اسی کی ترویج واشاعت کی ،جسم و جان اور قلب و روح کی توانائیوں کو اسی کام میں کھپایا ۔تحریک کے رول آف آنر (Role of Honour) پر جتنے نام ہیں صرف انہی کا احصاء ایک عمر چاہتا ہے،اورشائد یہ کسی انسان سے ممکن نہیں ہے ۔

ہم اپنے اس سلسلہ کتب میں جس خود ساختہ ترتیب و پیمانے سے رجال کار اور مردان وغا کا ذکر کررہے ہیں ان کے مطابق اس جلد کا آغاز خاندان سعادت صادقپور کے اکابرین کے ذکر جمیل سے کیا جارہاہے ۔اس خاندان کے سربراہ کا نام جناب ولایت علی صادقپوریؒ ہے ۔ ان کی شخصیت اتنی ہمہ پہلو ہے کہ سنن نسائی کے محشی جناب عطاءاللہ حنیف بھوجیانیؒ نے اپنی رسالے ،امام شوکانیؒ ، میں آپ کے تذکرہ میں لکھا تھا:

مولانا ولایت علی عظیم آبادیؒ ۱۲۰۵ھ میں پیدا ہوئے ۔صوبہ بہار کے رئیس خاندان کے ایک معزز رکن ،حضرت شاہ اسماعیلؒ کے تلمیذ خاص ،حضرت سید احمد شہیدؒ کے مخصوص خلیفہ، ڈاکٹر ہنٹر وغیرہ عیار فرنگیوں کے بدنام ، وہابی تحریک مجاہدین کے روح رواں ، متبحر عالم ، بےنظیر محدث ، ولایت کے مرتبہ علیا پر فائز ،فقہ وحدیث وسلوک کے جامع اسلاف کی واحد یادگار ، اسلام کے بےلوث مبلغ ،توحید خالص کے پرجوش علمبردار ، کفن برسر مجاہد ،غرض آپ کی کن کن خدمات پر لکھا جائے ۔

اب تک شائع ہونے والی تینوں جلدوں میں کسی نہ کسی طرح آپ کا ذکر خیر ہوا ہے لیکن وہ ذکر آپ کی علمی دینی خدمات سے متعلق ہی رہا ہے جو آپ نے توحید کے اثبات، سنت کی ترویج، اصلاح رسوم، اور ردشرک و بدعات میں انجام دی ہیں، لیکن تاحال اس صاحب سیف وقلم نابغہ عصر کی مجاہدانہ سرگرمیوں پر کچھ نہیں لکھا گیا۔ دراصل ان کی زندگی کے اس پہلو کو ہم اپنی کتاب کی اس جلد کے لئے مخصوص کئے ہوئے ہیں جس میں برصغیر کے اصحاب الحدیث کی استخلاص وطن از بیگانگان بعید الوطن اور حکومت الہیہ کی قیام کی جدو جہد اور کاوشوں اور قربانیوں کا ذکر کیا جانا مقصود ہے۔ تاہم مشتے نمونہ از خروار کے مصداق زیر جلد میں جناب ولایت علیؒ امیر المجاہدین ہند کی ان سرگرمیوں کا کچھ احوال بیان کیا جا رہا ہے جو حیدر آباد، دکن میں ان کے ورود مسعود کے نتیجہ میں تحریک حریت کی تاریخ کے صفحات پر نقش ہوئیں۔

جناب ولایت علی صادقپوریؒ ان نادر الوجود ہستیوں میں سے ہیں جو بیک وقت قلم اور سیف کے دھنی تھے۔ مجاہدانہ تگ و تاز کے علاوہ آپ نے تحریری محاذ پر بھی توحید و سنت کے احیاء و ترویج کے لئے انیسویں صدی کے دوسرے ربع میں متعدد رسائل تصنیف فرمائے ہیں۔ عمل بالحدیث کے عنوان سے ان کا ایک رسالہ (مع اردو ترجمہ) ہم نذر قارئین کر چکے ہیں اور زیر نظر جلد میں ان کا ایک رسالہ تبیان الشرک نقل کیا جا رہا ہے جس میں سادہ اردو زبان میں اثبات توحید اور ردشرک کے روح افزا چشمے ابل رہے ہیں۔

جناب ولایت علیؒ کے خاندان صادقپور کے بیشتر افراد علمی دنیا اور تحریک حریت کے اعاظم رجال میں شامل ہیں۔ اس خاندان نے کم و بیش ایک سو سال تک برصغیر کے مسلمانوں کی علمی و فکری رہنمائی کرتے ہوئے استخلاص وطن از بیگانگان بعید الوطن کی شمع حریت کو اپنے اخلاص، قربانیوں، سرفروشیوں اور توانائیوں سے فروزاں رکھا ہے۔ جناب ولایت علیؒ کے چھوٹے بھائی جناب عنایت علی صادقپوریؒ امیر المجاہدین ہند بھی اپنی خدمات میں اپنے بڑے بھائی کے برابر نہیں تو زیادہ کم بھی نہیں ہیں۔ ان کی مجاہدانہ تگ و تاز کو آئندہ کے لئے چھوڑ کر زیر نظر جلد میں آپ کی سیرت کا ایک ایسا پہلو شامل کیا جا رہا ہے جو نظروں سے اوجھل ہے۔ عام طور پر یہ معلوم ہے کہ انہوں نے بنگال میں تحریک مجاہدین کا بہت کام کیا ہے، عمل بالحدیث کے لئے اس دیار میں بہت تبلیغی خدمات انجام دی ہیں۔ ان کے

علاقائی دوروں اور تربیتی مشنوں، تبلیغی سرگرمیوں کا حال بھی ادھر ادھر سے پڑھنے کو مل جاتا ہے اور صوبہ سرحد میں ان کی مجاہدانہ سرگرمیوں کا مرقع بھی دیکھنے کو مل جاتا ہے لیکن یہ بات نسبتاً غیر معروف ہے کہ آپ ایک اچھے مصنف بھی تھے۔ اور آپ نے بت شکن کے نام سے ایک رسالہ تصنیف کیا جس میں بدعات اور غلط رسوم کا رد کیا گیا ہے۔ اس رسالے کو مختصراً ہم زیر نظر جلد میں نذر قارئین کر رہے ہیں۔

صادقپوری خاندان ہی کے ایک اور نابغہ عصر اور صاحب سیف وقلم مجاہد جناب فیاض علی صادقپوریؒ ہیں۔ ان کا ذکر ہماری اس کتاب کی کسی سابقہ جلد میں بھی مختصراً آچکا ہے۔ زیر نظر جلد میں ان کے سوانحی حالات اختصار کے ساتھ اور ان کا فارسی رسالہ فیض الفیوض مع اردو ترجمہ نذر قارئین کیا جا رہا ہے۔ یہ رسالہ عمل بالحدیث کی دعوت اور تقلید و جمود کے ردّ میں لکھا گیا تھا اور اس وقت کی یادگار رہے جب سید نذیر حسین محدثؒ اور سید صدیق حسنؒ بھوپالی ابھی علمی منظر پر طلوع نہیں ہوئے تھے۔ اور شاہ اسماعیل دہلویؒ مع بیشتر اصحاب الحدیث رفقاء کے بالاکوٹ کی سرزمین کو اپنے خون سے سینچ چکے تھے۔ اور ہند میں کلمہ حق کہنے والے خال خال رہ گئے تھے۔ یہ تینوں بزرگ چیدہ اور برگزیدہ اصحاب خیر میں سے ہیں اور ان کے درج بالا رسائل برصغیر کی تحریک اہل حدیث کی تاریخ کی پیشانی کا جھومر ہیں۔

وہابی بزرگوں کی تحریروں کی دینی اہمیت تو ہے ہی، ان کی ادبی حیثیت بھی بڑی نمایاں ہے اور انہوں نے ایسی تصانیف کے ذریعہ اردو کو تکلف اور تصنع سے پاک کر کے برصغیر کے عام مسلمانوں کی مقبول زبان بنایا۔ دہلی یونیورسٹی کے پروفیسر خواجہ احمد فاروقی نے اپنے مقالے، اردو میں وہابی ادب، میں وہابی لٹریچر کے اس پہلو کی اہمیت کو اجاگر کیا ہے اور ہم بھی ذیل میں چند فقرات ان کے مقالے سے ملخصاً نقل کرتے ہیں:

> وہابی مصنفین اور اہل قلم نے اردو نثر کے پرتکلف اسلوب کو بالکل بدل دیا.. چنانچہ وہابی نثر نہائت صاف سادہ اور زیور تکلف سے معرا ہے۔ اس کے لکھنے والے عوام کو خطاب کرنے اور عمومی ابلاغ کی ضرورت کے قائل تھے۔ ان کا خطاب عوام سے براہ راست اور حقائق نفس الامری پر مبنی ہوتا تھا۔.... ان کی تحریریں اپنے مقصد میں پوری طرح کامیاب ہوئیں اور ڈھاکہ سے لے کر پشاور تک اور پٹنہ سے پونا تک ان کی آواز عوام تک پہنچ گئی۔ ان کی تصانیف سے طباعت و اشاعت کے کام کو بھی مدد ملی۔ اور ان کے

رسالے بار بار چھاپے گئے جو اس زمانے کے محدود ذرائع رسل و رسائل کو دیکھتے ہوئے ایک غیر معمولی بات تھی ۔ تقویۃ الایمان بیسیوں مرتبہ شائع ہوئی ہے اور یہ شرف اردو کی کسی اور کتاب کو حاصل نہیں ہوا ۔ عامۃ الناس تک اپنا پیام پہنچانے کے لئے، ان لکھنے والوں نے نہ صرف اردو رسم خط سے کام لیا بلکہ آزادی سے ناگری کا بھی استعمال کیا اور یہ ایک ایسی مثال ہے جو ہماری موجودہ زندگی میں بھی اہمیت سے خالی نہیں ۔ اس کا اظہار بھی ضروری ہے کہ وہابی مصنفین نے ہر جگہ بلا استثنا اپنی اردو کو ھندی کا نام دیا ہے

ہمارے عام ادبی مورخوں نے وہابی ادب پر بہت کم توجہ کی ہے ۔ لیکن سچ پوچھئے تو وہابیوں کی عسکری شکست کے باوجود، ان کا اسلوب تحریر خاصا مقبول رہا ہے ۔ اس لئے کہ اس کی سرحدیں مستقبل سے مل گئی ہیں ۔ یہ خیال کہ عوام تک پہنچانے کے لئے سادہ اور آسان طرز کی ابتدا سر سید احمد خان نے کی، تاریخی اعتبار سے صحیح نہیں ۔ وہابی ادب کو موجودہ اردو نثر کے ارتقا میں ایک اہم مقام حاصل ہے ۔ اگر وہ نہ ہوتا تو دہلی کالج کی نثر اور سر سید احمد خان کی تصانیف معرض وجود میں نہ آتیں ۔ میں یہ بھی عرض کرنے کی جرئت کروں گا کہ سادہ و آسان نثر انگریزوں کی دین نہیں ہے جیسا کہ عموماً خیال کیا جاتا ہے، اس کی ابتدا بھی وہابی مصنفین کی بدولت ہو چکی تھی ۔

اس میں شک نہیں کہ شاہ ولی اللہ کے رفقا اور اعزہ کی بدولت جن میں خصوصیت کے ساتھ لائق ذکر شاہ رفیع الدین، شاہ عبدالقادر، شاہ عبدالعزیز، مولانا سید احمد بریلوی، اور شاہ اسماعیل شہید وغیرہ ہیں، اردو نثر میں گراں قدر اضافے اور ترجمے ہوئے، اس میں بھی شک نہیں کہ یہ کتابیں نیم مذہبی یا نیم سیاسی حیثیت رکھتی ہیں اور اس وقت کی تبلیغی ضرورتوں کے تحت لکھی گئی ہیں ۔ لیکن وہ عوام کے فائدے کے لئے صاف اور سلیس زبان میں لکھی گئی ہیں، اس لئے ان سے اردو کو تقویت پہنچی اور اس طرح جدید نثر کے لئے زمین ہموار ہوگئی ..... نادر شاہ کا ایلچی جب دہلی آیا تو محمد شاہ کے منشیوں نے تین برس اس سوچ میں صرف کر دیئے کہ شاہ ایران کو کیا کیا القاب لکھے جائیں ۔ اس وقت تمام اوصاف اسم تفضیل کے صیغے میں لکھے جاتے تھے ۔ القاب و آداب مقرر تھے اور مقفی اور مسجع نثر عام طور پر پسند کی جاتی تھی ۔ رجب علی بیگ سرور صاحب فسانہ عجائب کو مقفی نگاری کا اتنا شوق تھا کہ ایک خط پریشانی اور اذیت کے عالم میں اپنے بیٹے کو لکھا ہے،

اس میں معذرت کرتے ہیں اور لکھتے ہیں ۔ یہ دوسطریں انتشارِ طبیعت میں لکھی ہیں، کوئی چست فقرہ نہ نکلا۔ اس آرٹ کا وہی حشر ہوا جو ہونا چاہیے تھا۔ جب نئی ضرورتوں کی صبح نمودار ہوئی، تو رات کا غازہ ڈھل گیا، اور نرگسی آنکھوں کا سرمہ بھی بہہ نکلا۔ تکلفات کے اس طلسم کے توڑنے میں وہابی تحریک کا زبردست ہاتھ ہے۔ یہاں یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ راست اور سلیس نثر کا رواج محض فورٹ ولیم کالج یا دہلی کالج کی بدولت نہیں ہوا، اس نیکی کے پھیلانے میں وہابی تحریک کو بھی دخل ہے جس نے ملک کی ایک بڑی دیہی آبادی کو اپنے دائرہ اثر میں لے لیا تھا۔

اس اصلاحی تحریک نے وہ آزادی، جرأت اور بے باکی بھی پیدا کی، جو اس سے پہلے اردو ادب میں نہیں ملتی۔ شاہ اسماعیل شہید اور مرزا غالب کے راستے الگ تھے، لیکن جس آزادی اور بے باکی سے شاہ صاحب نے مذہب رسوم اور معاشرت میں تقلید کے خلاف جہاد کیا اور اصنام خیالی کو توڑا ہے، اسی آزادی سے مرزا غالب نے فن لغت اور فن شعر میں بڑے بڑے استادوں پر نکتہ چینی کی اور اس بات پر زور دیا کہ اگلے جو کچھ کہہ گئے ہیں،، وہ وحی والہام نہیں ہے اور نہ ہر پرانی لکیر صراط مستقیم ہے۔ مولانا حالیؒ اس بات پر متفق ہیں کہ سرسید کے یہاں بھی جو آزادی خیال اور جرأت گفتار ہے، اس کا سرچشمہ بھی درصل مولانا اسماعیل شہیدؒ کی تحریریں اور تقریریں ہیں۔ مومن جو شاہ عبدالقادر دہلوی کے شاگرد، شاہ عبدالعزیزؒ کی مجالس وعظ کے حاشیہ نشین، مولانا سید احمدؒ بریلوی کے مرید اور شاہ اسماعیل شہیدؒ کے ہم عصر تھے، ان کے یہاں بھی وہابی تحریک کے اثرات صاف نمایاں ہیں۔ عجیب بات یہ کہ وہ کوچہ رقیب میں سر کے بل جانے کے لئے تیار ہیں... لیکن جب وہ عام سطح سے بلند ہوتے ہیں تو اتنے کہ غیر ملکی حکومت کے خلاف جہاد کو اصل ایمان اور اپنی جان کو اس راہ میں صرف کر دینے کو سب سے بڑی عبادت سمجھتے ہیں۔ مرزا غالب کو بھی حسرت رہی کہ وہ وہابیوں کے دوش بدوش لڑ سکتے۔ لیکن جس طرح ان کی مثنوی امتناع نظیر خاتم النبیین محض ایک ادبی لطیفہ ہے، ایسے ہی یہ آرزو بھی شاعرانہ اسلوب سے زیادہ نہیں۔ لیکن اس وقت بلا شبہ پوری دہلی اس تحریک سے مسحور تھی اور ان وہابی مقررین کی خوش گفتاریوں کے آگے بہت سے چراغ مدھم پڑ گئے تھے۔...لیکن اپنے حلقہ اثر کے اعتبار سے سب سے اہم نام شاہ اسماعیل شہیدؒ کا ہے

جن کو سید احمد بریلویؒ کی تبلیغ و دعوت کی زبان اور قلم کہنا چاہیے۔ان کی تقویۃ الایمان کا پہلا حصہ ایسی سلیس صاف اور مربوط اردو میں لکھا گیا ہے کہ اردو کی چند کتابیں ہی اس کا مقابلہ کرسکتی ہیں۔....ہمیں اس (وہابی لٹریچر) کا مطالعہ اس نظر سے کرنا چاہیے کہ اس نے ہگلی سے پشاور تک اور جنوب میں کرنول سے ویلور تک اصلاح رسوم و معاشرت اور وہابی تحریک کی تبلیغ و اشاعت کی ایک لہر دوڑا دی تھی اور اس زمانے میں جب کہ اردو نثر تکلفات سے گراں بار تھی، اس نے صفائی، سادگی اور صراحت کی ایک نئی بنیاد قائم کی۔ اور دراصل یہی اس کی غایت اور اہمیت ہے۔

مذکورہ بالا رسائل کے بعد قاضی محمد بن علی شوکانیؒ کا مختصر رسالہ الدرر البھیہ شامل اشاعت کیا جا رہا ہے۔اگرچہ کہ قاضی صاحب ہندوستانی نہیں بلکہ یمنی ہیں، اس لئے شاید بعض احباب کو برصغیر کی تاریخ میں ان ذکر کچھ عجیب محسوس ہو، لیکن ہم ان کے کام کو برصغیر کی اسی تحریک تعلیم و ترویج حدیث اور عمل بالسنہ کا تسلسل سمجھتے ہیں جو ہندوستان میں شاہ ولی اللہ اور ان سے پہلے کے چند بزرگوں نے شروع کر رکھی تھی۔ جیسا کہ جناب محمد اسماعیل سلفیؒ گوجرانوالہ نے ۱۹۴۶ء میں فرمایا تھا:

(شیخ عبد الحق) صاحب دہلویؒ، حرمین کے علماء حدیث سے فیض حاصل کر کے ہندوستان میں وارد ہوئے تو انہوں نے فن حدیث کی خدمت اور اس کی عام تشریح میں ہی اپنی عمریں صرف کر دیں تاکہ لوگ کتاب و سنت سے براہ راست استفادہ کر کے ان فقہاء کے بے دلیل فتووں اور صوفیوں کے فریب کارانہ ہتھکنڈوں سے نجات حاصل کرسکیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان بزرگوں کی مساعی میں برکت دی اور لوگوں کو قدرے اس طرف توجہ ہوئی تا آنکہ حضرت شاہ ولی اللہؒ کا دور آیا آپ کو بھی حرمین شریفین کے محدثین سے استفادہ کا موقع ملا۔ مدینہ میں ایک ایسے خاندان کی صحبت میسر آئی جن کی شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ جیسے محققین کی تصانیف پر نظر تھی اور ان سے مستفید ہو رہے تھے اس کا اثر یہ ہوا کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے عام متکلمین وفقہاء کا طرز تصنیف بالکل بدل دیا اور اپنے مباحث عقاید و اعمال کی بنیاد صرف کتاب و سنت اور صحابہ و تابعین کے مسلک پر رکھی۔ وہ نہ اشاعرہ کے کلام کی پرواہ کرتے ہیں نہ فقہ مروجہ کی پابندی کا خیال رکھتے ہیں حتی کہ حنفیہ کے اصول کو بھی وہ اتنی خاص اہمیت نہیں دیتے۔..اور صاف

فرماتے ہیں (قرۃ العینین ۔ ص ۱۸۶):

علمے که نه ماخوذ ز مشکوۃ نبی است
واللہ که سیرابی ازاں تشنه لبی است
جائے که بود جلوہ گه حاکم دوراں
تابع شدن حکم خرد بو لهبی است

حضرت شاہ صاحبؒ کے طریق تدریس اور طرز تصنیف نے ایسی فضا پیدا کر دی کہ فقہ کی جگہ حدیث نے لے لی اور محض رائے و قیاس کی بجائے مسائل کو دلائل حدیثیہ سے حل کیا جانے لگا خود بے چارے فقہاء بھی اس پر مجبور ہو گئے کہ اپنے مسلک کی تائید میں احادیث پیش کر کے باور کرائیں کہ ان کا مسلک حدیث کے خلاف نہیں ہے۔

اس دور میں ایک چیز آپ اب بھی محسوس کریں گے اور وہ یہ کہ جرح و تعدیل کی روشنی میں احادیث کی تحقیق کی طرف توجہ نہیں دی گئی احادیث پر مدار استدلال ضرور ہے لیکن رطب و یابس میں امتیاز نہیں رکھا گیا۔ رجال اسناد کی تنقید کے بغیر ہی احادیث پیش کی جا رہی ہیں۔ ظاہر ہے جب تک یہ بنیاد مضبوط نہ ہو لے اس وقت تک اوپر کی عمارت کمزور رہے گی بقول عبداللہ بن مبارکؒ لولا الاسناد لقال من شاء ما شاء (سند کا سلسلہ نہ ہو تو ہر کوئی من مانی باتیں کہہ سکتا ہے)۔

یہ ضرورت حلقہ بگوشان افاضات ولی اللہی میں محسوس ہو رہی تھی کہ ان کو یمن کے ایک ایسے محدث کا پتہ چلا جس کا غلغلہ دنیائے اسلام میں بلند تھا فیض یافتگان علوم ولی اللہی دیوانہ وار اس طرف لپکے اور اس طرح جیسے تشنہ لب آپ زلال پر ٹوٹ پڑتا ہے۔

یمن کے ایک قاضی امام شوکانیؒ (جو علوم معقول و منقول میں یگانہ روزگار تھے) علم حدیث کے ایک بہترین انتخاب منتقی الاخبار کی شرح نیل الاوطار لکھی جو فن جرح و تعدیل اور روایت و درایت کے لحاظ سے اپنے عہد کی اعلیٰ تصنیف مانی جاتی ہے۔ حدیث کے مسائل کو فقہ کے طرز پر لکھنے کی طرح ڈالی موضوع روایات کو ایک الگ کتاب، الفوائد المجموعہ، میں چھانٹ دیا۔ اپنی تصنیفات میں موقعہ بہ موقعہ صرف صحاح ستہ وغیرہ کتب احادیث کے مطالعہ کی ضرورت پر زور دیا۔ بلکہ حدیث کے مطالعہ اور اس میں توغل کو فن جرح و تعدیل کے ساتھ مربوط کر دیا اور یمن میں یہ فضا پیدا کر دی

کہ ہر حدیث کو کتب رجال کی کسوٹی پر پرکھا جانے لگا۔ حافظ ذہبیؒ کی میزان الاعتدال ، حافظ ابن حجرؒ کی تہذیب التہذیب، لسان المیزان وغیرہ کتب رجال کے مطالعہ میں اہل علم مصروف نظر آنے لگے۔

شاہ عبدالعزیزؒ کے تلامذہ کے توسط سے امام شوکانیؒ کے فیوض ہندوستان پہنچے۔ حضرت نواب سید محمد صدیق حسن خان قدس سرہ کے عہد زرین میں علوم شوکانی کی خوب اشاعت ہوئی اور بحمد اللہ اسی کا اثر ہے کہ اب ہندوستان کی علمی دنیا میں ہر حدیث اس کے ماخذ اور رجال سند کی تحقیق وتنقید کے بعد ہی قبول کی جاتی ہے۔....

محمد اسماعیل مدرس مدرسہ محمدیہ گوجرانوالہ۔ ۱۰ ستمبر ۱۹۴۶ء

قاضی محمد بن علی شوکانیؒ کا رسالہ الدرر البھیہ بھی فقہ الحدیث کا ایک نمونہ ہے جسے مجاہدین ہند مثل جناب عبدالحی بڈھانویؒ خلیفہ سید احمد بریلویؒ ، اور جناب ولایت علی صادقپوریؒ خلیفہ سید احمد بریلویؒ و تلمیذ شاہ اسماعیل شہیدؒ دو مختلف اوقات میں حجاز سے ہندوستان لائے اور پھر سید صدیق حسن خان بھوپالیؒ نے اس کا اردو ترجمہ کر کے شائع عوام کیا اور برصغیر کے عاملین بالحدیث کے لٹریچر کا حصہ بنا دیا۔ اس مختصر رسالے کی شرحیں بھی لکھی گئی ہیں، عربی میں بھی اور اردو میں بھی۔ لیکن ہماری کتاب کا دامن اتنا وسیع نہیں ہے کہ وہ شرحیں اس میں سما سکیں ، اس رسالے کا اردو ترجمہ جو نواب صاحبؒ نے تقریباً ڈیڑھ صدی پہلے کیا تھا وہ یقیناً ہماری تاریخ کا حصہ ہے۔ نیز حافظ محمد ابراہیمؒ بانی مدرسہ احمدیہ آرہ نے فقہ محمدی کے نام سے اس کتاب کی اردو زبان میں شرح لکھ کر ہمارے تاریخی ورثے کا حصہ بنا دیا تھا، اور اسی بنا پر اس کتاب کو مع ترجمہ نواب صدیق حسنؒ شامل اشاعت کیا جا رہا ہے۔

اس جلد کا تین چوتھائی حصہ میاں صاحب سید نذیر حسین محدثؒ کی بے مثال تصنیف معیار الحق، اور اس کے متعلقات پر مشتمل ہے۔ اور چند صفحات میں میاں صاحبؒ کے جمالِ کمال کو خراج تحسین بزبان جناب محمد اسماعیل سلفی مرحوم امیر مرکزی جمعیت اہلحدیث (مغربی) پاکستان پیش کیا گیا ہے۔ جناب محمد اسماعیلؒ کی یہ تحریر دراصل مکتبہ نذیریہ قصور کے طبع کردہ نسخہ معیار الحق (۱۹۶۵ء) پر تقریظاً لکھی گئی تھی۔ تحریر مستند بھی ہے، تقریباً نصف صدی گذر جانے کے باعث خود بھی تاریخ کا حصہ بن چکی ہے اور قند مکرر بھی ہے، اور بزرگوں کا تبرک بھی۔ امید ہے کہ قارئین اس سے لطف اٹھائیں گے۔ ہم خود بھی

میاں صاحب کے سوانح لکھنا چاہتے ہیں، لیکن جلد ہذا کی ضخامت ہمیں یہ پیغام دے رہی ہے کہ اس منصوبے کو مؤخر کر دیا جائے، اور امید ہے کہ آئندہ جلد میں انشاء اللہ اس موضوع پر کچھ گذارشات پیش کی جائیں گی۔

جہاں تک معیار الحق کا تعلق ہے، قارئین کو معلوم ہوگا کہ یہ پہلی دفعہ ۱۲۸۳ھ میں مطبع نامی لاہور سے طبع ہوئی تھی۔ پھر جب احناف نے انتصار الحق کے نام سے اس کا جواب دیا تو ۱۲۹۰ھ میں انہوں نے اسے انتصار الحق کے ساتھ شائع کیا (انتصار درحوض، معیار بر حاشیہ)۔ پھر ۱۲۹۷ھ میں اسے دہلی سے مولوی تلطف حسین دہلویؒ نے اپنے مطبع فاروقی سے شائع کیا۔ پھر ۱۳۳۷ھ (۱۹۱۹ء) میں دہلی سے شائع کیا گیا۔ پھر ۱۹۶۵ء میں مکتبہ نذیریہ قصور سے شائع ہوئی۔ طبع اول میں عربی عبارتوں کے تراجم نہیں تھے اور میاں صاحبؒ نے کہیں کہیں خلاصہ مطلب کے طور پر عربی عبارتوں مختصر بیان اردو کیا ہوا ہے۔ ۱۲۹۷ھ میں جب اسے شائع کیا گیا تو جناب تلطف حسین دہلویؒ نے عربی عبارتوں کے ترجمے بھی شامل کر دیئے۔ یہ ترجمہ پرانے انداز کا ہے اور بعض مواقع پر مطلب سمجھانے کی بجائے اسے الجھا بھی دیتا ہے۔ نیز ترجمہ کے ساتھ میاں صاحبؒ کا بیان کردہ خلاصہ مطلب بھی رہنے دیا گیا۔ یوں کتاب میں تکرار بھی ہوئی اور ضخامت بھی بلاضرورت زیادہ ہوگئی۔ مکتبہ نذیریہ قصور والے جب معیار الحق کو شائع کرنے جا رہے تھے تو جناب محمد اسماعیل سلفیؒ نے اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا تھا:

> کہ کتاب کو اڈٹ کیا جائے.. عربی عبارات کے تراجم سلیس زبان میں ہوں۔ میاں صاحبؒ نے جو نسخہ طبع فرمایا تھا۔ میں نے سنا ہے اس میں تراجم بالکل نہ تھے۔ میں نے جو نسخہ دیکھا ہے اس میں کچھ تراجم ہیں لیکن ان کی زبان صاف نہیں۔.. کتاب عمدہ کاغذ عمدہ طباعت اور سلجھے انداز سے بازار میں آئے..(نیز) ضرورت ہے کہ الحیات بعد المماۃ کی اشاعت (بھی) اچھے انداز پر کی جائے۔ اس میں کچھ مباحث کا اضافہ ہو۔ پڑھنے والا محسوس کرے کہ یہ ایک محدث کی سوانح ہے۔ امید ہے کہ آل پاکستان اہل حدیث کانفرنس اس کی طرف توجہ دے گی۔ کراچی میں اس کا جو نسخہ شائع ہوا ہے اسے دیکھ کر شرم بھی محسوس ہوتی ہے اور دکھ بھی۔ ان جواہر پاروں کو صرف مالی منفعت سے شائع نہیں کرنا چاہیے۔ پاک باز بزرگ ہمارے اسلاف ہیں وہ ہماری دکان کا سامان

نہیں۔ (مقدمہ معیار الحق۔طبع۔۱۹۶۵ء)

جناب مولانا سلفی مرحوم کی خواہش کے مطابق ہم نے معیار الحق میں وارد ہونے والی آیات اور صحاح ستہ کی احادیث کی تخریج کر دی ہے۔اور ترجمہ کے طریق اور زبان کی قدامت کو مناسب حد تک جدت کا لباس پہنا دیا ہے، اور جہاں کہیں عربی عبارات کا دیا ہوا میاں صاحب کا خلاصہ مطلب موجود تھا وہاں کئی جگہ ترجمہ حذف کر دیا گیا ہے جس سے تکرار کم ہوگئی ہے۔اور ضخامت میں بھی کمی ہوئی ہے۔ہمیں معیار کا مطبع نامی لاہور سے ۱۲۸۳ھ کی طبع اول کا نسخہ مل گیا ہے، اور ۱۲۹۷ء میں شائع ہونے والا نسخہ بھی مل گیا۔مکتبہ نذیریہ قصور والے نسخہ کو (جو ۱۳۳۷ھ مطابق ۱۹۱۹ء) ہم نے بنیاد بنایا ہے اور اسے ۱۲۹۷ء والے نسخہ سے مقابلہ کر کے ضروری تصحیح و ترامیم سے آراستہ کر کے معیار کا نسبتاً بہتر متن نذر قارئین کر رہے ہیں۔نیز ہم نے معیار کے ساتھ شائع ہونے والی علماء کی تقریظات، اور شعراء کا منظوم کلام حذف کر دیا ہے۔

معیار کی اشاعت کے بعد احناف کی طرف سے اس کا جواب انتصار الحق کے نام سے لکھا گیا تھا۔میاں صاحبؒ کے شاگردوں نے جواب الجواب لکھے۔مفصل جواب تو قاضی احتشام الدین مراد آبادی نے اختیار الحق کے نام سے دیا تھا جو ۱۲۹۶ھ میں جناب امداد علی ڈپٹی کلکٹر مراد آباد نے مطلع العلوم سے چھپوا کر شائع کیا۔تاہم اس سے پہلے ۱۲۹۰ھ میں انتصار الحق کے منظر عام پر آتے ہی دو مختصر جواب بنام براہین اثنا عشر، اور تلخیص الانظار فی ما بنی علیہ الا نتصار کے نام سے لکھے گئے تھے، ہم نے انہیں بھی شامل اشاعت کر دیا ہے۔نیز میاں صاحبؒ نے معیار کی اشاعت کے بعد چند فتوے بھی اجتہاد و تقلید کے موضوع پر لکھے تھے جن میں سے ثبوت الحق الحقیق اور واقعۃ الفتوی دافعۃ البلوی نامی فتوے بھی ہم نے شامل اشاعت کر دیئے ہیں۔ان کا فتوی موسومہ فلاح الولی، ممکن ہوا تو اسے بھی آئندہ کسی موقع پر نذر قارئین کیا جائے گا۔ثبوت الحق الحقیق کے جواب میں جناب محمد احسن نانوتوی حنفیؒ نے تنبیہ الرفیق علی مغالطۃ ثبوت الحق الحقیق، نام سے ایک رسالہ لکھا تھا۔اس رسالے کے جواب میں میاں صاحبؒ کے شاگردوں کی طرف سے متعدد تحریریں نکلے۔ان میں سے ایک تحریر جناب شکر اللہؒ پروفیسر بریلی کالج نے ھدایۃ الشفیق کے نام سے، اور ایک تحریر جناب

محمد دبکاویؒ نے صمصام التحقیق علی مغا لطة تنبیه الرفیق کے نام سے لکھی تھی ۔ یہ جوابات ہمیں تاحال دست یاب نہیں ہوئے ۔مل گئے تو کسی آئندہ موقع پر نذر قارئین کریں گے۔ انشاء اللّٰہ تعالی

متفرقات کے حصہ میں جناب ثناء اللہ امرتسریؒ کا ایک مختصر مضمون نقل کیا جارہا ہے جوانہوں نے اجتہاد وتقلید کے تعلق میں جناب محمد اشرف علی تھانویؒ کے خطاب میں لکھ کر اخبار اہلحدیث امرتسر میں شائع کرایا تھا۔ اس کے علاوہ (جناب محمد منظور نعمانیؒ کے نواسے) جناب محمد یحی نعمانی کا اسی موضوع سے متعلق ایک مضمون نقل کیا جارہا ہے جو آپ نے ماہنامہ الفرقان لکھنو میں ۲۰۰۱ء میں شائع کروایا تھا۔ اس مضمون سے ہمارا مقصود ناظرین کو یہ دکھانا ہے کہ اجتہاد وتقلید کی بحث ایک ایسا پل ہے جسکے نیچے سے بہت سا پانی گذر چکا ہے اور عاملین بالحدیث کو لا مذہب، بے دین، اور کافر قرار دے کر مساجد سے نکالے جانے والا دور بحث ونظر کی گرد وغبار میں اس قدر دھندلا چکا ہے کہ اب اخراج الوہابین عن المساجد وغیرہ فتوے جاری کرنے والے فریق کا اہل تحقیق طبقہ بھی اجتہاد وتقلید کے بارے میں کم و بیش وہی باتیں کررہا ہے جو حضرت میاں سید نذیر حسین محدثؒ نے معیارالحق میں کہی تھیں ۔

برصغیر ہند کی تاریخ عمل بالحدیث کارکنان تحریک کی پیہم کاوشوں کی سرگزشت ہے۔ کارکنان کی دامے درمے قربانیوں اور تحریر وتقریر سے ان کی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی روداد ہے۔ معاندین کی طرف سے ایذا رسانیوں کا نام ہے۔ قید و بند، تھانوں اور کچہریوں سے عبارت ہے۔ مباحثات ومناظرات، معاشرتی مقاطعات، وعدالتی مقدمات اس کہنہ کتاب کے مختلف ابواب ہیں ۔ ہم نے سابقہ جلدوں میں چند مباحثات اور چند مقدمات کا ذکر کیا ہے لیکن ناظرین کو شائد جلد ہذا میں ایسی کوئی بات نظر نہ آئے کیونکہ معیار الحق اوراس کے متعلقات نے کتاب میں کسی اور بات کی لئے گنجائش نہیں چھوڑی،

مناظرات ومباحثات کے شائقین، تاہم، اس جلد کا بنظر غائر جائزہ لیں تو انہیں محسوس ہوگا کہ اس جلد کا بیشتر مواد بھی دراصل اس مباحثہ پر مشتمل ہے جو شاہ اسماعیل شہیدؒ کی تنویر العینین اور ایضاح الحق سے انیسویں صدی کی تیسری دہائی میں شروع ہوا تھا۔ اس کا جوابی پرچہ چند عشرے بعد جناب محمد شاہ پنجابی حنفی نے تنویر الحق کے نام سے تحریر فرمایا اور ۱۲۸۰ھ میں منظر عام پر آیا۔ عاملین بالحدیث کی طرف سے جوابی پرچہ جناب سید نذیر حسین

محدث دہلویؒ نے رقم فرمایا اور معیار الحق کی صورت میں ۱۲۸۳ھ میں منظر عام پر آیا۔ احناف کی طرف سے جوابی پرچہ جناب ارشاد حسین مجددی رام پوری نے رقم فرمایا اور ۱۲۹۰ھ میں انتصار الحق کی صورت میں منظر عام پر آیا۔ اس کے معاً بعد دو مختصر پرچے عاملین بالحدیث کی طرف سے جناب سید احمد حسن دہلوی اور سید محمد نذیر سہسوانی نے رقم فرمائے (جن کے نام اوپر مذکور ہو چکے)۔ اور مفصل پرچہ قاضی احتشام الدین مراد آبادی نے ارشاد الحق کے نام سے رقم فرمایا اور ۱۲۹۶ھ میں منظر عام پر آیا۔

اسی طرح میاں صاحب نے ایک پرچہ مباحثہ ثبوت الحق الحقیق کے عنوان سے رقم فرمایا۔ اس کا جوابی پرچہ جناب محمد احسن نانوتویؒ نے رقم فرمایا۔ اصحاب الحدیث کی طرف سے جواب الجواب جناب شکر اللہؒ پروفیسر بریلی کالج اور جناب محمد دبکاویؒ نے رقم فرمایا۔

اس سلسلہ کتب کی چوتھی کڑی کی تکمیل پر جہاں میں اللہ تعالی کے حضور اسکی بے پناہ عنایات پر سربسجود ہوں کہ اس بدیع العجائب نے علمی صحرا میں بیٹھے ہوئے ایک بے سرو سامان اور نحیف ونزار بندے کے ناتواں ہاتھوں سے برصغیر کی تاریخ اہل حدیث کے تعلق سے کم و بیش تین ہزار صفحات مرتب کرا دیئے ہیں، وہیں میں ان گرامی قدر محسنین کا شکریہ ادا کرنا بھی اپنا فرض سمجھتا ہوں جنہیں اللہ تعالی نے یہ کام کروانے کیلئے تعاونوا علی البر کے تحت اس فقیر ناچیز سے تعاون پر آمادہ کئے رکھا۔ ان محسنین میں سب سے پہلے ڈاکٹر مقتدی حسن ازھری مرحوم کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جو اس منصوبے کے آغاز ہی سے اس میں دلچسپی لیتے اور میری سرپرستی فرماتے رہے۔ قبل ازیں شائع ہونے والی تینوں جلدوں پر انہوں نے بڑی فراخ دلی سے اپنے تاثرات رقم فرمائے اور علمی تعاون، اور مواد کی فراہمی کے ساتھ ساتھ انہوں نے خطوط اور ٹیلی فون کے ذریعہ تحسین وتشجیع کا سلسلہ جاری رکھا۔ اور میرے لئے اللہ تعالی کی بارگاہ میں خلوص دل کے ساتھ دعائیں فرماتے رہے۔ اللہ تعالی انہیں اپنے جوار رحمت میں جگہ عنایت فرمائے، اور مجھے انکی توقعات پر پورا اترنے کی توفیق عنایت فرمائے۔

ڈاکٹر ازھری مرحوم صدر جامعہ سلفیہ بنارس کے علاوہ اس منصوبے پر کام کے دوران جن احباب کا ذکر کئے بغیر چارہ نہیں وہ یہ ہیں: جناب محمد ابراہیم خلیل حجرہ شاہ مقیم، جناب شیر خان جمیل احمد عمری ناظم تعلیمات جمعیت اہل حدیث برطانیہ، جناب اصغر علی امام مہدی سلفی ناظم اعلی جمعیت اہل حدیث ہند، جناب عبداللہ سعود ناظم جامعہ سلفیہ (مرکزی دار

العلوم) بنارس، جناب شیخ عبد المعید علی گڈھی ، جناب ابن احمد نقوی دہلی ، جناب محمد مقیم فیضی نائب ناظم اعلیٰ جمیعت اہل حدیث ہند۔ مخدومی حافظ احمد شاکر دار الدعوۃ السّلفیہ لاہور، پروفیسر ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر صدر شعبہ علوم اسلامیہ، اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور، جناب محمد داؤد ارشد کوٹلی ورکاں، جناب محفوظ الرحمٰن سلفی لائبریرین جامعہ سلفیہ بنارس،، جناب رئیس الاعظم فیضی اہل حدیث منزل، دہلی ، ڈاکٹر عبد الوہاب انصاری کاسگنج، جناب خالد اشرف سلفی کاسگنج ، ، حافظ ابوبکر ظفر دارالدعوۃ السّلفیہ لاہور، جناب عبد البدیع مجاہد بن جناب عبدالسمیع جعفری پٹنہ، جناب محمد عمیر مدنی صاحب پٹنہ، جناب محمد انظار احمد اصلاحی پٹنہ، عزیزان محمد عمیر اور محمد سہیل۔ اللہ تعالی ان محسنین کو اجر جزیل عطا فرمائے۔

اس پروجیکٹ کیلئے اللہ تعالی نے جن احباب کو اس بندہ عاجز کے ساتھ تعاون پر آمادہ کر رکھا ہے ان میں برادرم شیر خان جمیل احمد عمری کا نام سب سے نمایاں ہے۔ آپ نے آغاز کار ہی سے اپنی تمام تر توانائیاں اس پروجیکٹ کے لئے وقف کر چھوڑی ہیں اور یہ بندہ عاجز ان کے علم و فضل سے شب و روز فیض یاب ہو رہا ہے۔ مجھے ان کا کما حقہ شکریہ ادا کرنے کے لئے الفاظ و تعبیرات کا دامن تنگ نظر آرہا ہے کیونکہ مواد کی فراہمی، تنقیح و تہذیب، ترتیب و تصحیح، احادیث کی ترقیم و تخریج میں انکا اور ان کی اہلیہ محترمہ عائشہ بنت مولانا مختار احمد ندویؒ کا تعاون بے لوث اور انمول بھی ہے اور پیہم بھی۔ اللہ تعالی ان کے دامن دنیا و آخرت کی سعادتوں سے بھر دے۔ آمین۔ یارب العالمین

حسبی اللّٰہ و نعم الوکیل ،نعم المولی و نعم النّصیر، و لا حول ولا قوّۃ الّا با للّٰہ العلیّ العظیم۔ و صلی علی نبینا محمد و علی آلہ و اصحابہ اجمعین

فقیر بارگاہ صمدی: **محمد بہاء الدین**

۲۸ ربیع الاول ۱۴۳۱ھ۔ ۱۴۔ مارچ۔ ۲۰۱۰ء

بسم اللّٰہ الرّحمن الرّحیم

ولایت علی صادقپوری

جناب ولایت علی صادقپوریؒ کے سوانحی حالات مختصراً جلد اول میں بیان کئے جاچکے ہیں لیکن ان کی مجاہدانہ سرگرمیوں کے متعلق تا حال کچھ نہیں لکھا گیا جنہیں ہم نے کسی آئندہ موقع کے لئے رکھ چھوڑا ہے۔تاہم ذیل میں ان کی مجاہدانہ تگ وتاز کا وہ باب نذر قارئین کیا جارہا ہے جو حیدرآباد دکن سے متعلق ہے۔اور یہ معلومات جناب فیصل احمد بھٹکلی کی کتاب تحریک آزادی میں علماء کا کردار (۱۸۵۷ء سے پہلے) سے ملخصاً نقل کی جارہی ہیں۔

سید احمد بریلویؒ نے اپنی مجاہدانہ تگ وتاز کے دوران حیدرآباد دکن کی جانب بھی عنان توجہ مبذول کی تھی۔کرنل میڈوز ٹیلر نے اپنی کتاب The History of my Life میں حضرت سید احمد شہیدؒ کے ایک خط کا ذکر کیا ہے جو انہوں نے آصف جاہ سوم میر اکبر علی خان سکندر جاہ بہادر (۱۸۰۳ء تا ۱۸۲۹ء) کو لکھا تھا جس میں انہوں نے نواب صاحب کی خاندانی روایات کو سراہتے اور ان کی مذہبی عقیدت مندی کی تعریف کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا تھا کہ اس فانی دنیا میں بادشاہوں اور حکمرانوں کا یہ فرض ہوتا ہے کہ وہ اپنے مذہب کی حفاظت کریں اور ان غیر ملکی کافروں اور غاصبوں کے خلاف اعلان جہاد کریں جو ہمیں غلام بنائے ہوئے ہیں۔یہی ہمارے اسلاف کی روایات ہیں۔آخر میں سکندر جاہ سے اپیل کی گئی کہ وہ بھی اس کار خیر میں ان کا ساتھ دیں۔اگر وہ بعض مجبوریوں کی وجہ سے حصہ نہیں لے سکتے تو اپنی ریاست کے دانش وروں،نوابوں،فوجیوں کو اس جہاد میں شریک ہونے کی ترغیب دیں۔اور اس تحریک کی ممکنہ مدد کریں۔(نیا دور،اگست ۱۹۸۵ء یوم آزادی نمبر۔ص ۱۲، نیز ریاست حیدرآباد میں جدوجہد آزادی۔ص ۵۸۔۵۹)

(تحریک آزادی میں علماء کا کردار۔ص ۴۶۴۔۴۶۵)

اس مکتوب گرامی کے علاوہ حضرت امیر المومنین نے اپنے داعی بھی حیدر آباد بھیجے تھے ۔سب سے پہلے جناب محمد علی رامپوریؒ وہاں تشریف لے گئے اور ان کی سرگرمیوں کی روداد سابقاً نقل ہو چکی ہے ۔ کچھ عرصہ بعد حضرت امیر المومنین نے جناب رامپوریؒ صاحب کو کہیں اور بھیج دیا اور حیدر آباد میں ان کی جگہ جناب ولایت علی صادقپوریؒ کو متعین کر دیا جہاں انہوں نے دعوت جہاد کا کام ایک عرصہ تک احسن انداز میں انجام دیا۔اس میں شک نہیں کہ حیدر آباد کے اندر جذبہ حریت کو بھڑکانے میں جناب محمد علیؒ رامپوری کا رول بڑا اہم ہے ۔انہوں نے ہی جناب ولایت علیؒ کے لئے زمین ہموار کی تھی ۔لیکن اس بات میں بھی کوئی شک نہیں کہ جناب ولائت علیؒ کی کوششوں کی وجہ سے حیدر آباد وہابی تحریک کا گڑھ بن گیا تھا (۱۲۵۵ھ ۔۱۸۳۹ء تک وہابیت تمام دکن میں پھیل گئی تھی ۔تاریخ گلزار آصفیہ ص ۱۴۷)۔دکن میں تحریک کی سرگرمیوں کا ذکر کرتے ہوئے جواد رضوی صاحب رقم طراز ہیں :

> وہابی تحریک کے سب سے اہم مراکز مساجد تھے ۔ جہاں مولوی وعظ کے دوران عوام کو تحریک کے اغراض و مقاصد سے واقف کراتے اور انہیں سمجھایا جاتا کہ عالم دین شاہ عبدالعزیزؒ کے فتوی کے مطابق ہندوستان انگریزوں کی حکمرانی کے بعد دارالاسلام نہیں رہا بلکہ دارالحرب بن گیا ہے ۔اس لئے ہر مسلمان کا یہ فرض ہو جاتا ہے کہ وہ یا تو انگریزوں کے خلاف جہاد کریں یا کسی آزاد مسلم ملک کو ہجرت کریں ۔ اس طرح نماز کے بعد مسلمانوں سے اپیل کی جاتی کہ وہ انگریزوں کے خلاف علم بغاوت بلند کریں ۔ جمعہ کی نماز کے لئے فوجی بھی بڑی تعداد میں مسجدوں میں جمع ہوتے ۔ان سے بھی فوج میں بغاوت برپا کرنے کی تلقین کی جاتی ۔اس تحریک کے پرچار کا ایک خفیہ طریقہ یہ تھا کہ فقیروں کے بھیس میں اپنے کارندوں کو بھیجا جاتا۔وہ مسجدوں ،فوجی چھاؤنیوں کے آس پاس اور ہر اس مقام پر جہاں عوام جمع ہوتے ہیں پہنچ جاتے اور بہت ہی ہشیاری اور چالاکی سے اس تحریک کا پیغام عوام تک پہنچاتے ۔اور انہیں رفتہ رفتہ بغاوت پر آمادہ کرتے ۔ (ریاست حیدر آباد میں جدو جہد آزادی ص ۵۹)۔
>
> (تحریک آزادی میں علماء کا کردار ۔ ص ۴۶۵)

حیدر آباد ریاست میں تحریک مجاہدین کے سرکردہ رہنما نواب مبارز الدولہ آصف جاہ سوم سکندر جاہ بہادر کے فرزند تھے ۔

آپ ۱۸۰۰ء میں حیدرآباد میں پیدا ہوئے۔ فارسی عربی میں مہارت رکھتے تھے۔ مذہبی تعلیم بھی مستند طور پر ہوئی تھی (نیا دور۔ اگست ۱۹۸۵ء۔ ص ۱۱)۔ انگریز دشمنی گھٹی میں پڑی ہوئی تھی۔ کمپنی کے بڑھتے ہوئے تسلط اور ریزیڈنٹ کی امور سلطنت میں مداخلت سے گھٹن محسوس کرتے تھے۔ انگریزوں کو ان سے بہت خطرہ محسوس ہوتا تھا، ۱۸۳۰ء تک انہیں دو مرتبہ نظر بند کیا جا چکا تھا۔ پھر بھی ان کے حوصلے پست نہ ہوئے۔ مولوی ولایت علیؒ کی حیدرآباد تشریف آوری ان کے لئے ایک نعمت ثابت ہوئی۔ ان کو ایک رہنما مل گیا۔ جس کے زیر ہدایت انہوں نے اپنی سرگرمیاں شروع کیں۔ مولوی ولایت علیؒ نے حیدرآباد پہنچ کر پوری سرگرمی اور تندہی کے ساتھ اپنا دعوتی و تبلیغی کام شروع کیا اور بہت جلد اپنا ایک حلقہ بنا لیا۔ کچھ عرصہ کے بعد مبلغ اور واعظ کی حیثیت سے ان کی شہرت مبارز الدولہ تک پہنچی تو انہوں نے اپنے دو علماء مولوی زین العابدین اور مولوی محمد عباس کو مولوی ولایت علی سے ملنے کے لئے متعین کیا۔ ان دونوں علماء نے مولوی ولایت علیؒ کے ہاتھ پر بیعت کر لی اور بہت جلد خلافت سے بھی سرفراز ہوئے۔ مبارز الدولہ نے جب ان کی زبانی مولوی ولایت علیؒ کا حال سنا تو انہوں نے بھی بیعت کر لی اور تحریک کے ایک سرگرم رکن بن گئے (ہندوستان میں وہابی تحریک۔ ص ۱۶۵) اور اس کے بعد تو ان کی ڈیوڑھی وہابی تحریک کا مرکز بن گئی۔ اور بقول مصنف تاریخ حیدرآباد اس وقت سے مبارز الدولہ اور ان کے رفقاء نے اسلامی احکام کی پابندی با لاہتمام شروع کر دی (دیکھئے علماء ہند کا شاندار ماضی۔ ج ۳ ص ۲۱۔ مبارز الدولہ میں بیعت کے بعد کیا تبدیلیاں آئیں اس کیلئے دیکھیں سرگزشت مجاہدین۔ ص ۱۸۱)۔

(تحریک آزادی میں علماء کا کردار ص ۴۶۶)

مبارز الدولہ کے زیر قیادت وہابی تحریک صرف حیدرآباد کے حدود اربعہ تک محدود نہ تھی بلکہ اس کا پھیلاؤ جنوب میں مدراس اور کرنول تک تھا۔ اور ان کے نمائندے اور ایلچی لاہور، سندھ، گوالیار، بمبئی اور شولاپور وغیرہ میں سرگرم عمل تھے۔ اس کے علاوہ ان کا ربط اور مراسلت ٹونک، رام پور، اور کرنول کے نوابوں اور جودھپور، ستارا، پٹیالہ، میسور کے راجاؤں اور رنجیت سنگھ سے بھی تھا۔ نواب غلام رسول خان والی کرنول نہ صرف اس تحریک کے اہم رہنما تھے بلکہ انہوں نے اپنی ریاست میں توپ

سازی کا ایک کارخانہ بھی قائم کیا تھا تاکہ انگریزی فوج کا کامیابی سے مقابلہ کیا جا سکے (دیکھئے تاریخ گلزار آسفیہ ص ۱۴۹).. مذکورہ بالا نوابوں اور راجاؤں سے ربط قائم رکھنے اور خط وکتابت کا سلسلہ جاری رکھنے کا کام مولوی لعل خان اور منشی فقیر کے ذمہ تھا ۔جب اس تحریک کا کوئی نمائندہ خفیہ طور پر دوسرے مقامات پر جاتا تو اس کی شناخت کے لئے لوہے کی انگوٹھی دی جاتی ،جس پر چند حروف کندہ ہوتے۔

(ریاست حیدرآباد میں جدوجہد آزادی۔ ص ۵۹۔۶۰)

سید احمد بریلوی کے بعد:

سید صاحب کی تحریک کا اصل مرکز سندھ میں تھا۔مولوی نصیرالدین دہلویؒ نظام سنبھالے ہوئے تھے ۔.....(انہوں نے) ایک اعلام نامہ نواب مبارز الدولہ کے پاس بھی بھیجا۔ (جب یہ اعلام نامہ) نواب مبارز الدولہ کے ملاحظے میں پیش ہوا تو نواب موصوف نے مولوی محمد آصف، مولوی سید عباس، مولوی سید قاسم ،حافظ سید محمود اور مولوی پیر محمد کو بلا کر حکم دیا کہ آپ حضرات ۵۰ مجاہدین کو ساتھ لے کر سندھ چلے جائیں اور تمام حالات خود ملاحظہ کریں ۔ یہ دیکھیں کہ حاکمان سندھ کس حد تک حمایت کے لئے تیار ہیں ۔مجاہدین کی قیام گاہ کیسی ہے اور وہاں اخراجات و مصارف کا کیا حال ہے؟ یہ سب کچھ دریافت کر کے قابل اعتماد وکیل ہمارے پاس بھیج کو اطلاع دیں ۔ہم حتی الامکان مجاہدین کی تائید کریں گے ۔ بہت سا مال اسباب اور بہت سے آدمی بھیجیں گے ۔ یہ تمام حضرات مولوی سید محمد علی رام پوریؒ اور مولوی ولایت علی صادق پوریؒ کے معتقد تھے ۔ان سے استصواب کی خاطر کلکتہ خطوط بھیجے گئے (اسی طرح مہر نے ذکر کیا ہے ۔جب کہ مولوی محمد علی رام پوری کے کلکتہ میں قیام یا تبلیغ کی کہیں صراحت نہیں ملتی ۔ممکن ہے مدراس جاتے ہوئے کچھ دنوں کے لئے وہاں قیام کیا ہو۔اس کے برخلاف آبادشاہ پوری کا بیان ہے کہ ان حضرات نے مولوی بدیع الزمان بردوانی (کلکتہ) سے ایک خط کے ذریعہ مولوی سید نصیرالدین دہلوی کے متعلق دریافت کیا اور اعلام نامے کے سلسلے میں رہنمائی چاہی ۔ (سید بادشاہ کا قافلہ۔ص ۱۳۵۔۱۳۶)۔یہ روایت زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے ۔اس لئے کہ بردوانی،مولوی ولایت علیؒ کے خلیفہ کی حیثیت سے کلکتہ میں مقیم تھے اور وہاں تحریک کی رہنمائی کر رہے تھے ۔ انہوں نے تحریک کو بہت فائدہ پہنچایا۔تحریک کے لٹریچر کو عام کرنے اور دوسری

دینی کتابوں کی اشاعت کے لئے انہوں نے کلکتہ میں دس ہزار روپے میں ایک ٹائپ پریس خریدا تھا۔دیکھئے تذکرہ صادقہ۔ص ۱۵۴)۔ جب وہاں سے جواب باصواب آ گیا تو ۱۴ شعبان ۱۲۵۳ھ۔۱۳ نومبر ۱۸۳۷ء کو حیدر آباد سے روانہ ہوئے ...آخر ذی قعد میں مولوی نصیر الدین کے پاس پہنچے جو اس وقت شکار پور میں تھے۔جو معلومات حاصل کرنے کی غرض سے وہ آئے تھے وہ ایک مفصل مکتوب کی صورت میں مولوی نصیر الدین نے دو قاصدوں کے ذریعے سے حیدر آباد بھیج دیں (سرگذشت مجاہدین۔ص ۱۸۲۔۱۸۳)۔ (تحریک آزادی میں علماء کا کردار۔ص ۴۶۷۔۴۶۸)

انگریزی افواج اس وقت جنگ افغانستان میں مشغول تھیں۔اس سے فائدہ اٹھا کر مبارز الدولہ اوران کے رفقاء نے عملی کاروائی کا منصوبہ بنایا...حیدر آباد کے ریزیڈنٹ جے ایس فریزر (۱۸۳۸ء۔۱۸۵۲ء) نے رپورٹ کرتے ہوئے مبارز کے ایک برطرف ملازم کا بیان نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود مبارز اوران کے رفقاء بہت سخت فوجی تربیت حاصل کررہے تھے۔ نیز اس رپورٹ میں مبارز کے اس پیغام کا بھی ذکر ہے کہ نکل کھڑے ہوں ، وہابی ساتھیوں کو جمع کریں ، انگریزوں کو قتل کر کے ملک اور حکومت پر خود قبضہ کرلیں۔......انگریزی تختہ الٹنے کے لئے مبارز کا ساتھ دینے کی خاطر جگہ جگہ سے لوگ آ آ کر جمع ہونے لگے۔شمالی ہند، کابل اور ایران سے صوبہ مدراس میں آنے والوں کے غیر معمولی ہجوم سے شک پیدا ہوا اوراس سے سازش کا انکشاف ہوا۔پھرایک سکھ نے جو شک پر گرفتار ہوا تھا سازش کے متعلق اطلاع دی۔سب سے پہلے نیلور کے مجسٹریٹ استون ہاؤس نے حکومت مدراس کو رپورٹ بھیجی۔حکومت مدراس نے اسے حکومت ہند کے سکرٹری کے پاس بھیجتے ہوئے صورت حال کی یوں تخیص کی کہ .ہندوستان کے مختلف حصوں میں مسلمانوں کی ایک معتد بہ تعداد نے وہابیت قبول کر لی ہے۔ان میں ایسے اشخاص بھی ہیں جو اپنے عہدہ اورمرتبہ سے اپنے ہم مذہبوں پر کافی اثر رکھتے ہیں۔کچھ عرصہ سے وہ سرگرمی سے لوگوں کو اپنا ہم عقیدہ بنانے اور کفار کے خلاف جنگ چھیڑنے کے لئے آدمی اور روپئے فراہم کرنے میں مصروف رہے ہیں۔ اوراس میں کوئی شک نہیں ہوسکتا کہ ان کے مقصد کی غائت ہندوستان میں برطانوی طاقت کا اختتام ہے۔اوراس غرض سے دیسی فوج میں سپاہیوں کو اپنا ہم عقیدہ بنانے

کی جدو جہد کر رہے ہیں ۔ (ہندوستان میں وہابی تحریک ۔ ص ۱۶۷)۔
(تحریک آزادی میں علماء کا کردار ۔ ص ۴۶۹۔۴۷۰)

نیز اس دوران مبارز الدولہ کی نواب صاحب کرنول اور دوسرے امراء سے اس سلسلہ میں جو خط و کتابت ہو رہی تھی ، وہ حیدر آباد کے ریزیڈنٹ جے ایس فریزر کے ہاتھ لگ گئی ۔ اور اس نے فوراً نظام کو اس کی اطلاع دی ۔ (ریاست حیدر آباد میں جدو جہد آزادی ۔ ص ۶۰)۔ (تحریک آزادی میں علماء کا کردار ۔ ص ۴۷۰)

اس وقت نظام حیدر آباد مبارز الدولہ کے بھائی میر فرخندہ علی خان ناصر الدولہ آصف جاہ چہارم (۱۸۲۹ء ۔ ۱۸۵۷ء) تھے ۔ وہ اب تک اپنے بھائی کی کاروائیوں کو صرف مذہبی روشنی میں دیکھ رہے تھے ۔ اب ان کو یقین دلایا گیا کہ ان کا بھائی ان کے خلاف بھی ارادہ رکھتا ہے اور نتیجہ ان کی حکومت کا خاتمہ ہے ۔ چنانچہ مبارز الدولہ کو گرفتار کر کے قلعہ گولکنڈہ کے موتی محل میں نظر بند کر دیا ۔ اور ان کے دس وہابی ساتھیوں مولوی سلیم ، عبدالہادی (لعل خاں) ، سید عباس ، قاضی محمد آصف ، الٰہی بخش (افضل خان) ، عبد الرزاق ، پیر محمد ، محمد فیض اللہ ، منشی فخر الدین (عبد الرحمٰن) اور سید قاسم کو گرفتار کر کے حوالات میں رکھا گیا ۔ یہ ۱۳ ربیع الاول ۱۲۵۵ھ ۔ ۲۸ مئی ۱۹۳۹ء کا واقعہ ہے ۔ (تاریخ گلزار آصفیہ ص ۱۴۹ میں ہے کہ پوری ریاست میں وہابیوں کو گرفتار کیا گیا اور ایک مدت تک انگریز وہابیوں کی تلاش میں رہے) ان پر مقدمہ چلانے کے لئے ۲۰ جون ۱۸۳۹ء کو ایک کمیشن تشکیل دیا گیا ۔ جس نے مارچ ۱۸۴۰ء تک اپنی کاروائی ختم کی ۔ مبارز پر یہ الزام لگائے گئے :

برطانوی حکومت کا خاتمہ کرنے کے لئے مبارز الدولہ نے کرنول کے نواب سے مل کر سازش کی اور اس مقصد کے حصول کے لئے ٹونک اور رام پور کے نواب اور دوسرے امراء سے خفیہ خط و کتابت کی ۔ باغی یہ بھی چاہتے تھے کہ آصف جاہ چہارم کو تخت سے اتار کر مبارز الدولہ کو تخت نشین کر دیا جائے اور انہیں سید احمد کا جانشین بنایا جائے ۔ مبارز اور ان کے ساتھیوں نے انگریزی فوج کے مسلمان سپاہیوں میں بغاوت کے جذبات پیدا کئے جو مدراس اور سکندر آباد کی چھاؤنیوں میں رہتے تھے ۔

مبارز الدولہ کو حبس دوام کی سزا دی گئی ۔ وہ پندرہ سال قلعہ گولکنڈہ میں رہے اور وہیں ان

کا ۲۲ جون ۱۸۵۴ء کو انتقال ہوا۔ (تحریک آزادی میں علماء کا کردار ۔ ص ۴۷۰۔۴۷۱)

مبارز الدولہ کے انتقال پر اس وقت کے ریذیڈنٹ نے خوش ہو کر معتمد امور خارجہ حکومت ہند کو یوں اطلاع دی. یہ شخص سابق نظام سکندر جاہ کا تیسرا ناجائز بیٹا اور موجودہ نظام ناصر الدولہ کا بھائی تھا۔ اس کو سرکاری قیدی کے طور پر ۱۸۴۰ء میں قلعہ گولکنڈہ میں نظر بند رکھا گیا تھا۔ کیونکہ وہاں وہابیوں کی مدد سے برطانوی حکومت اور سرکار نظام کا تختہ الٹنے کے منصوبے پر عمل درآمد کر رہا تھا۔ (نیا دور ۔ اگست ۱۹۸۵ء ۔ ص ۱۴)

(تحریک آزادی میں علماء کا کردار ص ۴۷۰۔۴۷۱)

مبارزالدولہ کے شریک کار چند علماء:

مولوی محمد سلیم ۔ ۱۸۳۸ء میں تبلیغ کے لئے حیدر آباد آئے ۔ مبارز الدولہ کے قابل اعتماد مشیر اور ساتھی تھے، ذکی اور ہوشیار تھے ۔ وہابی تحریک کو وسعت دینے میں اہم رول ادا کیا۔ ہر روز کوٹلہ جاہ سے متصل مسجد میں ظہر کے بعد وعظ کہتے ۔ تحریک سے متعلق لٹریچر تقسیم کرتے اور خطوط روانہ کرتے ۔ برٹش فوج کے سپاہیوں کو انگریز کے خلاف بغاوت پر آمادہ کرنے میں ان کا بڑا حصہ تھا ۔ انہیں ۱۸ سال قید کی سزا ہوئی ۔ سزا کاٹنے کے بعد شہر بدر ہوئے ۔

مولوی محمد آصف ۔ وہابی تحریک کے سرگرم تھے پہلے اندور کے قاضی تھے ۔ وہاں تحریک کے لئے کام کیا ۔ ہلچل پیدا ہوئی تو عہدہ سے الگ کیا گیا ۔ پھر حیدر آباد اور مبارز الدولہ کے یہاں ملازم ہو گئے جس نے آپ کو قاصد بنا کر سندھ بھیجا ۔ واپس آ کر سکندر آباد چھاؤنی میں رہنے لگے ۔ اور تحریک کے لئے بہت کام کیا ۔ عمر رسیدہ تھے ۔ اس لئے رعائتاً ۱۲ سال کی سزا قید ہوئی ۔

مولوی لعل محمد عرف عبدالہادی مبارزالدولہ کے قریبی ساتھی تھے ان کی طرف سے سفیر ہو کر سندھ بھی گئے ۔ میسور کے راجا اور چنا پٹنم کے نواب سے بھی ان کی ملاقات ہوتی تھی ۔ وہ ان مقامات خفیہ طور پر تحریک کا کام کرتے ۔ پہلے فوج کے ساتھ رہتے تھے ۔ جب فوج کو پتہ چلا تو وہاں سے منتقل ہو گئے اور مبارزالدولہ کی ڈیوڑھی میں رہنے لگے ۔ ان کے خطوط مسجدوں میں پڑھ کر سنائے جاتے تھے ۔ انہیں ۱۴ سال قید کی سزا ہوئی ۔

مولوی سید محمد عباس ۔ مولوی آسف کے بھانجے تھے اور مبارز کے استاد زادے، تحریک کے سرگرم رکن تھے ۔ ۱۴ سال قید کی سزا ہوئی ۔

مولوی پیر محمد ۔ ان کا شمار حیدر کے اکابر و مشاہیر میں ہوتا تھا ۔ مبارز کے ہاں ملازم

تھے۔ قاضی آصف کے ساتھ سندھ گئے۔ انہیں ۱۴ سال قید کی سزا ہوئی۔

مولوی عبدالرزاق۔ ان کا مکان کوٹلہ عالی جاہ میں تحریک کا مرکز تھا۔ مبارز کے قدیم ملازم اور مولوی کے فرائض انجام دیتے تھے۔ سپاہیوں میں تحریک کا کام کرتے۔ ان کی دعوت کا اثر دوسرے علاقوں پر بھی تھا۔ چنانچہ ان کے ایک خط سے جو تحقیقاتی کمیشن کے سامنے پیش ہوا ظاہر ہوتا ہے کہ برار سے بھی لوگ وہابی تحریک میں شریک ہونے حیدرآباد آئے تھے۔ انہیں ۱۴ سال قید ہوئی

مولوی سید قاسم حکیم۔ ان کا شمار اکابر میں ہوتا تھا۔ مبارز کے ملازم تھے قاضی آصف کے ساتھ سندھ کی سفارت پر گئے تھے۔ واپسی پر شولاپور میں گرفتار ہوئے اور ضمانت پر رہا ہوئے۔

مولوی منشی فخر الدین عرف عبدالرحمٰن۔ نیلور کے رہنے والے تھے۔ کچھ عرصہ کے لئے مبارز الدولہ کے ملازم ہوئے۔ مولوی عبدالہادی کے ساتھ تحریک کا کام کرنے بمبئی گئے تھے۔ مولوی کے بھیس میں مبارز الدولہ کے ایجنٹ کے طور پر کام کرتے تھے۔ انہیں ۱۴ سال قید کی سزا ہوئی

ان کے علاوہ محمد فضل اللہ تھے جو مبارز کے مہر بردار تھے حیدرآباد کے باشندے تھے۔ اور الٰہی بخش عرف افضل علی خان تھے۔ تھانہ (مہاراشٹر) کے رہنے والے تھے۔ ہوشیار آدمی تھے، محکمہ راز ان کے تحت تھا۔ دونوں کو ۱۴ سال کی سزا ہوئی۔ مولوی شجاع الدین تھے۔ قابل اعتماد رکن۔ پہلے نواب کرنول کے ساتھ تھے پھر مبارز الدولہ کے رفیق ہوگئے۔ انکے علاوہ مولوی سید محمد مغربی، مولوی محمد ولی الدین، مولوی محمد کرامت علی، مولوی محمد عماد الدین (فرزند قاضی آصف) مولوی محمد فرید الدین، مولوی محمد جعفر، مولوی سید عبدالواحد عرف واحد علی (برادر خورد مولوی سید قاسم) مولوی حسن محمد، حافظ عبدالسمیع، حافظ حسن خان رام پوری، سید جلال الدین، میاں محمد اشرف شامل تھے۔ (تفصیلات کے لئے دیکھئے سرگذشت مجاہدین ص ۱۷۹۔۱۸۰، ریاست حیدرآباد میں جدوجہد آزادی (۱۸۰۰ء تا ۱۹۰۰ء) از سید محمد جواد رضوی۔ ترقی اردو بیورو، نئی دہلی۔ از ص ۶۲۔۶۷؛ تاریخ گلزار آصفیہ از غلام حسین خان مطبع محمدی ۱۳۰۸ھ ص ۱۴۸)۔ (تحریک آزادی میں علماء کا کردار۔ ص ۴۷۲)

تبيان الشرك

بسم اللّٰه الرّحمن الرّحيم

اللہ ہمارا بہت دور ہے شریکوں سے، اگرچہ لوگ اپنی عقل میں آدم مشت خاک کو اس مالک عرش وافلاک کا شریک جانتے ہیں، اوراس غبار ناپائدار کی تعظیم برابر اس پاک پروردگار کے کرتے ہیں کہ جس کے کام میں نبی اور ولی کو دخل نہیں ۔ اور جس کے حکم میں فرشتوں کو دم مارنے کی طاقت نہیں۔ فعّال لما یرید یعنی جس کام کا ارادہ کرے اس کو کرہی چھوڑے اور کسی کے روکنے سے نہ رکے۔

بڑے چھوٹے ہیں سارے بے اختیار
جو چاہے کرے میرا پروردگار
مقدور ہمیں کب تیرے وصفوں کے رقم کا
حقا کہ خداوند ہے تو لوح و قلم کا

اور ہزاروں درود اور صلوات اس سچے پیغمبر پر کہ جس نے احوال اپنا قسم کھا کر صاف فرمایا:

و اللّٰه لا ادری و اللّٰه لا ادری و انا رسول اللّٰه ما یفعل بی و لا بکم ۔ (صحيح بخاری: ۲۶۸۷)

کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے کہ خدا کی قسم ہے اور جو نہ اعتبار کرو تو پھر خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ میں نہیں جانتا، باوجودیکہ میں رسول ہوں اللہ کا، کہ قیامت کے دن کیا معاملہ مجھ سے اللہ کرے گا، اور کیا تم سے کرے گا۔ خدا سے بہت خوف کیا جانا چاہیے۔

یہ سرا سونے کی جگہ نہیں ہوشیار ہو
ہم نے کردی ہے خبر تم کو خبردار ہو

اور درود اس کی آل واصحاب پر کہ ان بزرگوں نے اپنی جان اور مال صرف کئے

اور بڑی بڑی تکلیف اٹھائی اس لئے کہ خدا کرے کہیں عالم سے شرک دور ہو۔ اور درود اور رحمت آئمہ مجاہدین پر کہ بعد مدت مدید کے سوتوں کو جگاتے ہیں اور بھولوں کو راہ پر لگاتے ہیں۔ اب آگے عرض یوں ہے کہ اس رسالہ میں دو باب ہیں: پہلا شرک میں دوسرا بدعت میں

☆ باب اول: فصل پہلی: اشراک فی العقیدہ

سنو! صاحبو پیغمبروں کا تو کیا کہنا کرامت ولیوں کی بھی حق ہے اور جو اس کا انکار کرے وہ بڑا احمق ہے۔ سعادت مندوں کو لازم ہے کہ بزرگوں کو اپنا پیشوا سمجھیں اور ان کی جناب میں ہرگز بے ادبی نہ کریں، اور اپنے دل میں ان کی نہایت محبت اور تعظیم رکھیں، اور ان کا نام ادب سے لیا کریں۔ مثل مشہور ہے کہ با ادب با نصیب بے ادب بے نصیب۔ لیکن انہیں خدا کے برابر نہ کریں۔ اور مسلمانوں کو ضرور ہے کہ خدا اور رسول کے فرمانے کو اپنی آنکھوں پر رکھیں اور بدل و جان قبول کریں اور جو اس کلام پاک کے مخالف ہو، اس پر ہرگز کان نہ لگاویں۔ بعضے شخصوں کی جان پر خدا اور اس کے رسول کے حکم پر چلنا دشوار ہوتا ہے تو وہ یوں پاؤں پھیلاتے ہیں کہ قرآن و حدیث بہت مشکل ہے، بھلا ہم کو کہاں اتنا علم ہے کہ اسے سمجھیں۔ خدا تعالی نے ان کا جواب آپ فرمایا ہے:

لقد انزلنا الیک آیاتٍ بیّنات و ما یکفر بها الّا الفاسقون

یعنی اے محمد ﷺ ہم نے تجھ پر کھلی کھلی آیتیں اتاری ہیں ان آیتوں کو وہی نہیں مانیں گے جو بے حکم ہوں گے کہ اپنی کرے اور کی نہ سنے۔ (بقرہ:۹۹)

اب تھوڑی سی شرک کی برائی بھی ملاحظہ فرمائیے۔ مشکوۃ کے باب الایمان بالقدر میں لکھا ہے کہ امام احمدؒ نے ذکر کیا کہ حضرت ابیؓ بن کعب نے آیہ: و اذ اخذ ربّک من بنی آدم، (اعراف: ۱۷۲) کی تفسیر میں یوں فرمایا کہ

اللہ تعالی نے میثاق کے دن اولاد حضرت آدمؑ کی اکٹھی کی، پھر ان کے جوڑے لگائے، پھر ان کی صورت بنائی، پھر ان کو بولنے کی طاقت دی تو بولنے لگے، پھر ان سے قول اور عہد لیا، اور ان کی جان پر انہیں سے اقرار کروایا، الست بربّکم کیا میں نہیں ہوں تمہارا رب؟ بولے کیوں نہیں۔ فرمایا کہ میں اس پر گواہ کرتا ہوں ساتوں آسمانوں اور ساتوں زمینوں کو اور خود تمہارے باپ آدم کو، کہیں قیامت کے دن دوزخ میں جاتے

وقت یوں نہ منکر ہو جاؤ کہ ہم تو یہ باتیں کچھ نہیں جانتے۔ سو اب یہ بات سن رکھو:

انّہ لا الہ غیری، و لا ربّ غیری، و لا تشرکوا بی شیئاً

بے شک بات یوں ہے کہ نہیں ہے کوئی لائق عبادت کے دوسرا سوائے میرے، اور نہ تمہارا پالنے والا اور نہ نفع پہنچانے والا سوائے میرے، اور ہرگز شریک نہ ٹھہراؤ تم میرا کسی کو اور میں دنیا میں بھیجوں گا تمہاری طرف قاصد اپنا خط دے کر اور وہی رسول یاد دلاویں گے تم کو ہمارا اس گھڑی کا عہد و پیمان لینا۔

لوگو! خدا کے غضب سے ڈرو، اس کے حضور میں سارے گواہوں کے روبرو کیا اقرار کر آئے ہو، پھر یہاں آ کر اوروں کو کیوں پوجنے لگے، اور دوسروں سے کیوں بیٹا بیٹی مانگنے لگے؟ کیا ایک دن پھر اس کے حضور میں نہ جاؤ گے اور اس کو اپنا منہ نہ دکھاؤ گے؟

یہ کلام اللہ کا سنتے ہی سب بولے:

شھدنا بانّک ربّنا و الھنا لا ربّ لنا غیرک و لا الہ لنا غیرک

۔ اچھا اقرار کیا ہم نے اس کا کہ تو ہے پالنے والا ہمارا، اور تو ہے معبود ہمارا، نہیں ہے کوئی ہمارا رب یعنی پالنے والا سوائے تیرے، اور نہیں ہے دوسرا ہمارے پوجنے کے لائق سوائے تیرے۔

واہ جی قول کے پورے! وہاں یوں اقرار کیا اور یہاں آ کر روزی، رزق، صحت، تندرستی اور جتنی حاجتیں ہیں تو کوئی لگا پیروں سے مانگنے، اور کوئی شہیدوں سے، اور کوئی نبیوں سے، کوئی ولیوں سے۔ غرض اپنا مربی اوروں کو ٹھہرا لیا اور کوئی لکڑیوں کو پوجنے لگے، غرض اپنا معبود مخلوقات کو بنایا۔

اب آگے توحید کی خوبی سنئے کہ کہا رسول خدا ﷺ نے کہ مجھ سے اللہ تعالی نے یوں فرمایا ہے:

یا ابن آدم انک لو اتیتنی بقراب الارض خطایا ثم لقیتنی لا تشرک بی شیئاً لآتینک بقرابھا مغفرۃ۔ (ترمذی: ۳۵۴۰)

اے آدمی بیشک تو اگر لے کر ملے مجھ سے دنیا بھر کے گناہ مگر میرا شریک نہ کیا ہوگا کسی کو تو مقرر میں بھی آؤں گا تیرے پاس اسی دنیا بھر کی بخشش لے کر اور سارے گناہ بخش دونگا۔ کوئی شخص یوں نہ جانے کہ ہم امت محمدی ہیں، مشرک تو اور ہوتے ہیں کہ وے مومن نہیں

کہلاتے۔حق تعالی نے قرآن مجید میں فرمایا:

ما یؤمن اکثر ھم با للّٰہ الّا و ھم مشر کو ن ۔(یوسف:۱۰۶)

بہتیرے لوگ ایمان خدا پرنہیں لاتے مگر اسی طرح کہ تھوڑا تھوڑا شرک بھی کرتے جاتے ہیں اورمومن کے مومن ہی کہلاتے ہیں۔

اور فرمایا پیغمبر خدا ﷺ نے:

لا تقوم السّاعۃ حتّی تلحق قبا ئل من امّتی بالمشر کین و حتّی تعبد قبا ئل من امتی ا لا وثان ۔(ترمذی:۲۲۱۹)

قیامت نہیں آنے کی جب تک مل نہ جاوے ہماری امت مشرکوں سے اور قیامت نہیں آنے کی یہاں تک کہ پوجے ہماری امت بتوں کو۔

بھائیو! ایمان کی تلاش ضروری ہے۔فقط مسلمان کہلانے پر نہ بھولا چاہیے۔کتنوں کے طوطے غفلت میں اڑ گئے اور خالی پنجرا لئے پھرتے ہیں مگران کو کچھ خبرنہیں۔مسلمان کو چاہیے یوں سمجھے کہ سوائے خدا تعالی کے کسی کو طاقت نہیں کہ ذرہ برابر مجھے نفع پہونچاوے یا ضرر سے بچاوے۔فرمایا اللہ تعالی نے قرآن مجید میں:

و لا تدع من دو ن اللّٰہ ما لا ینفعک و لا یضرّ ك فا ن فعلت فانّک اذاً مّن الظّا لمین ۔ (یو نس: ۱۰۶)

اور نہ پکار سوائے اللہ کے کسی کو حاجت کے وقت، دوسرے تو نہ نفع پہنچا سکیں گے نہ نقصان پہونچا سکیں، پھر اگر تو نے کبھی اور کو پکارا تو بے شک تو ظالم اور بے انصاف ٹھہرا کہ بادشاہوں کا دروازہ چھوڑ کر محتاجوں سے مانگنے سے گیا۔

اور ابن عباسؓ نے یوں نقل کیا کہ تھا میں ایک دن پیغمبر ﷺ کے پیچھے، سو آپ فرمانے لگے، اے لڑکے یاد رکھ اللہ کو، تو اللہ بھی تجھے یاد رکھے، یاد رکھ اپنے اللہ کو کہ پاوے تو اس کو اپنے روبرو،

فاذا سألت فا سئل اللّٰہ و اذا استعنت فا ستعن با للّٰہ و اعلم انّ الامۃ لوِ اجتمعت علی ان یّنفعو ك بشیء لم ینفعو ك الّا بشیء قد کتبہ اللّٰہ لک و لوِ اجتمعوا ولی ان یضرّو ك بشیء لم یضرو ك الّا بشیء قد کتبہ اللّٰہ علیک ۔ رفعت ا لا قلا م و

جفت الصحف ۔(ترمذی:۲۵۱۶)

اور جب تو کچھ مانگے تو اپنے اللہ ہی سے مانگ اور جب تو کچھ مدد چاہے تو اپنے اللہ ہی سے مدد چاہ اور یقین کر کہ بے شک سارے لوگ اگر جمع ہوں گے اس لئے کہ نفع پہنچا ویں تجھ کو کچھ بھی نفع نہ پہونچا سکیں گے پھر وہی چیز ہوگی جو لکھ دی ہے اللہ نے تیرے واسطے اور اگر اکٹھے ہو جاویں اس بات پر کہ کچھ تجھے نقصان پہونچا ویں تو ہرگز نہ پہونچا سکیں گے مگر وہی چیز ہوگی جو تجھ پر اللہ نے لکھ دی ہے۔ اٹھا لئے گئے قلم اور سوکھ گئے کاغذ تقدیر کے۔

اب تقدیر کا لکھا مٹ نہیں سکتا۔ پھر جو کوئی یوں گمان کرے کہ فلانے نبی یا ولی یا پیر یا شہید کسی کو بیٹا دیں گے، یا مال دیں گے، یا کسی پر غضب کر کے اس کی جان ماریں گے، یا کسی کی چاہیں تو آنکھیں لے لیویں، یا کسی کی آنکھ میں روشنی بڑھا دیویں، تو وہ شخص مشرک ہے۔سوائے اللہ کے حاجت کے وقت میں مخلوق غائب کو پکارنا شرک ہے۔

بندوں سے مانگنی جو مدد تم کو چاہیے
ایّاك نستعین زبان پر نہ لائیے

اور بعضے شخصوں کے پیٹ میں جب زور کا درد اٹھتا ہے تب عقل ان کی صاف جاتی رہتی ہے اور خبطی سے ہو جاتے ہیں اور گھبرا گھبرا کر سوائے اللہ کے اس کے بندوں کو پکارنے لگتے ہیں، اے قبرگاہ کے پیرو، اے جنگل کے شہید و دوڑیو! ذرا ہماری مدد کرو۔ اللہ تعالی نے ان کو یوں فرمایا ہے:

قل ادعوا الّذین زعمتم من دون اللّه لا یملکون مثقال ذرّۃٍ فی السّماوات ولا فی الارض وما لھم فیھما من شرك وما له منھم من ظھیر ۔(سبا: ۲۲)

کہدو ان کو اچھا پکار دیکھو اللہ کے سوا جن لوگوں پر تمہارا گمان ہے ہرگز اختیار نہیں رکھتے ہیں، وے لوگ آسمان میں اور نہ زمین میں ذرہ کے برابر اور نہیں ان لوگوں کا کچھ آسمان و زمین میں حصہ اور نہیں ہیں وے لوگ کچھ اللہ کے بازو اور مددگار

جب یہ کلام اللہ تعالی کا سنتے ہیں تب بعض شخص گھبرا کر فریب کی بات بنا کر کہتے ہیں کہ صاحب آپ ابھی ہمارے مضمون کو نہیں سمجھتے۔ پیروں کو کیا ہم مدد کے واسطے پکارتے

ہیں؟ ہماری تو غرض ان کے پکارے جانے سے یہ ہے کہ وہ خدا کے مقبول ہیں، ہماری کچھ سفارش اللہ کے سامنے کریں۔ اللہ تعالی نے ان کا جواب فرمایا:

لا تنفع الشّفاعة عنده الا لمن اذن له۔(سبا : ۲۳) (نہیں کام آتی ہے سفارش اللہ کے حضور میں مگر اسی شخص کی کہ جس کی سفارش کا حکم ہووے)۔

یعنی جس کے حق میں بزرگوں کو حکم ہوتا ہے کہ ہاں فلانے بندے کی سفارش کرو میں اس کو کچھ دونگا، تو اس کی کچھ سفارش کام آتی ہے۔ جب خدا بخشش کرنے پر آتا ہے تو ہزار بہانہ پیدا کرتا ہے۔ پھر خواہ کسی کو سفارشی کھڑا کرے، خواہ کوئی اور ہی سبب پیدا کرے، یا بے سبب ہی بخشش کرے۔ حقیقت میں آپ سفارش کرنے والا ہے، اور آپ ہی بخشش کرنے والا۔ اور جن لوگوں کو اپنا سفارشی ٹھہراتے ہو ان کا تو یہ حال ہے کہ اللہ کی شوکت دیکھ کر بدحواس ہو جاتے اور گھبرا کر متحیر رہتے ہیں:

حتّی اذا فزع عن قلوبھم قالوا ماذا قال ربّکم قالوا الحقّ و ھو العلیّ الکبیر۔(سبا: ۲۳)

یہاں تک کہ جب دور ہوتی ہے گھبراہٹ ان کے دلوں سے اور ہوش ٹھکانے آتے ہیں تو مارے ڈر کے اس کے حضور کچھ عرض نہیں کر سکتے پہلے حکم کو آپس ہی میں پوچھنے لگتے ہیں کہ کیا فرمایا تمہارے رب نے، کہتے ہیں وہ حق ہے اور وہی بلند ہے بڑا۔

پروردگار نے رسول خدا ﷺ کو فرمایا کہ سارے پیغمبروں میں بڑا پیغمبر تو ہے اور تمام بنی آدم کا سردار، سو تو اپنا ہی حال کیوں نہیں بیان کرتا، اوروں کی قلعی کھل جاوے:

قل انّی لن یّجیرنی من اللّٰہ احد و لن اجد من دونه ملتحداً (الجن : ۲۲)۔ کہہ بے شک مجھے نہیں بچا سکتا اللہ کے غضب سے کوئی اور ہرگز نہیں پاتا میں اللہ کے سوا کہیں بچاؤ۔

بھلا میرا تو یہ حال ہے مجھ سے کیا تعلق رکھتے ہو:

قل من بیدہ ملکوت کلّ شیء و ھو یجیر و لا یجار علیه۔ (مومنون : ۸۸)۔ (بھلا جس کا فرسے جی چاہے اس سے پوچھ کر دیکھ کہ میاں کون ہے ایسا شخص کہ جس کے ہاتھ میں ہے قابو اور اختیار ہر چیز کا اور وہ حمایت کرتا ہے اور اس کے سامنے حمایت کسی کی پیش نہیں کی جاتی)۔

سیقو لو ن للّٰہ ،جلدی بول اٹھیں گے یہ خوبی اللہ ہی کے واسطے ہے۔
قل فا نّی تسحرو ن ۔ (مو منون: ۸۹)۔ (کہو پھر جان بو جھ کر کیوں خبط میں پڑ جاتے ہو)۔

اور آنکھوں دیکھ کر کیوں مکھی کھاتے ہو کہ مشکل کے وقت اور کو یاد کرتے ہو۔ ہر چند لوگ مردوں (اموات) کو پکارتے ہیں لیکن مردوں کو کچھ خبر نہیں ہوتی کیونکہ نہ ان کے کان ہیں جو سنیں اور نہ ان کو علم ہے غیب کا:

قل لا یعلم من فی السّما وا ت و الا رض الغیب الّا اللّٰہ(النمل: ۶۵) کہدے کہ نہیں جانتا ہے غیب کی بات جو شخص کہ آسمان وزمین میں ہے مگر اللہ،
انک لا تسمع المو تی و لا تسمع الصم الد عاء ۔ (النمل: ۶۵)
(بے شک تو نہیں سنا سکتا مردے کو اور نہ بہرے کو)۔

معلوم ہوا کہ جو لوگ دن رات پکارا کرتے ہیں یا رسول اللہ ﷺ و یا علیؓ و یا حسنؓ، اے خواجہ جی، اے بڑے پیر تم کو چڑھاؤں میں کھیر، وہ ناحق گلا پھاڑتے ہیں اور مفت میں مشرک ہوتے ہیں وے بزرگوار کچھ نہیں سنتے اور جنت میں آرام کرتے ہیں۔

بعضے شخص یوں کہتے ہیں کہ اے صاحب میرے، ہم اولاد اور روزی اور عاقبت کی خیر تو سوائے اللہ کے کسی سے نہیں مانگتے مگر دو چار پیسے کا جب کام ہو تو پیروں سے مانگتے ہیں، ہم اتنے بڑے اللہ کے دربار میں ذرہ ذرہ سی چیز کہاں مانگنے جاویں۔ مثل مشہور ہے کہ بڑوں سے بڑی چیز لیجئے اور چھوٹوں سے چھوٹی۔ رسول اللہ ﷺ نے ان کا جواب فرمایا:

و لیسئل ا حد کم ر بہ حا جتہ کلّھا حتی یسئل شسع نعلہ اذا انقطع (ترمذی: ۳۶۰۴)۔ ہر کسی کو چاہیے کہ اپنی حاجت کی چیز اپنے پالنے والے ہی سے مانگے یہاں تک کہ جب ٹوٹے اس کی جوتی کا دھاگہ تو اسی سے مانگے کہ اے میرے اللہ مجھے دھاگہ دے تو میں جوتی ٹکاؤں۔

☆ فصل دوسری: اشراک فی العبادت

خوب جانیو کہ جو تعظیم بندوں کی قدر سے بڑھ کر ہے اسی کا نام شرع میں عبادت ہے۔ مسلمان کو ضرور ہے کہ وہ تعظیم بندوں کی نہ کرے جو اللہ کے لائق ہے کیونکہ دن رات

میں سوسو بار نماز میں اپنے شہنشاہ کے حضور میں وعدہ کرتا ہے:

ایّا ك نعبد و ایّا ك نستعین

اے اللہ فقط ایک تیری عبادت کرتا ہوں اور تجھی سے مدد مانگتا ہوں۔

اب دو چار عبادتوں کا بیان سنو۔ پھر اوروں کو اسی پر قیاس کرلو۔

اللہ نے اپنی تعظیم کے واسطے نماز کے ارکان مقرر فرمائے جو کسی نبی و لی فرشتے جن کے سامنے یہ ارکان ادا کرے گا بے شک مشرک ہووے گا۔ نماز کے کتنے ارکان ہیں: سجدہ کرنا، رکوع کرنا، ہاتھ باندھ کر با ادب کھڑے ہونا، اور دعا کرنی اور قرآن پڑھنا۔ فرمایا اللہ تعالی نے:

وانّ المسا جد للّه فلا تد عوا مع اللّه ا حداً (الجن: ۱۸)

بے شک سجدہ اللہ کے واسطے خاص ہے۔ پھر نہ پکارو تم اللہ کے ساتھ کسی دوسرے کو

و ار کعوا مع الرّا کعین۔(بقرہ: ۴۳) (اور جھکو ساتھ جھکنے والوں کے)۔

علماء نے بھی رکوع کے معنی یوں ہی بیان فرمائے ہیں: اگلے آدھے دھڑ کو جھکانا تعظیم کے لئے۔ اور ہاتھ باندھ کر کھڑے ہونے والے کا احوال تو کیا کہوں، جن کے آگے لوگ ہاتھ باندھتے ہیں ان کا حال سنو کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

من سرّہ ان یتمثّل له الرّجا ل قیا ماً فلیتبوّأ مقعده من النّار

جس شخص کو بھاوے یہ بات کہ میرے لئے لوگ تصویر کی طرح کھڑے رہیں، تو چاہیے کہ وہ شخص اپنا ٹھکانہ ٹھہراوے دوزخ میں۔ (مشکوۃ: ۴۴۹۲) (ترمذی، ابوداؤد)

روزہ تو خاص اللہ ہی کی عبادت ہے۔ کسی اور کے نام کا سوا پہر بھی رکھے گا تو آدمی مشرک ہو جاویگا۔ اللہ نے اپنی تعظیم کے واسطے ایک مقام ٹھہرایا ہے مکہ معظّمہ میں اور اس تعظیم کے ارکان لوگوں کو بتائے ہیں:

و اذّن فی النّاس با لحجّ یأ توك ر جا لاً و علی کل ضا مرٍ یّاتین من کلّ فجّ عمیق لیشهدوا منا فع لهم و یذ کروا اسم اللّه فی ایّا م معلوما ت علی ما رزقهم من بهیمة الانعام فکلوا منها و اطعموا البا ئس الفقیر ثمّ لیقضوا تفسهم و لیوفوا نذورهم و لیطّو فوا با لبیت العتیق۔(حج: ۲۷-۲۹)

اور خبر دے لوگوں کو حج کی کہ سنتے ہی چلے آویں کوئی تو پاؤں پاؤں اور کوئی دبلے دبلے اونٹوں پر بڑی بڑی دور کی راہوں سے کہ آ حاضر ہوویں اپنے فائدے کی جگہوں میں اور وہاں آ کر یاد کریں نام کو اپنے اللہ کے مقررہ دنوں میں اور شکر کریں اس بات پر اللہ نے ان کو مواشی دیئے پھر فرمایا ان کو کھاؤ پیئو۔ اس میں سے اور کھلاؤ محتاج فقیر کو پھر اتارو اپنی جان سے میل کچیل اور ادا کرو اپنی نذریں اور منتیں اور قربان ہو اس قدیم گھر کے اللہ تعالیٰ کو اس میں موجود سمجھ کر۔

معلوم ہوا کہ اس طرح عاجزوں کی صورت بنانی اللہ کو بہت بھائی۔ اب جو کوئی کسی قبر یا کسی اور مکان کی زیارت کو دور دور سے جاوے پھر خواہ تعظیم کے واسطے پیادہ ہو جاوے خواہ مرے ٹوٹے جانوروں پر جاوے۔ اور نزدیک اس مکان کے جا کر اپنے ہاتھ پاؤں دھووے اور یوں سمجھے کہ ہمیں یہاں آنے سے کچھ دین و دنیا کا فائدہ ہووے گا، یا کسی مکان یا قبر پر جانور لے جا کر ذبح کرے، یا کسی جگہ جا کر نذر ادا کرے یا کسی اور کی منت مانے یا کسی قبر یا مکان کے گرد پھرے اور اپنی جان کو قربان کرے، سو وہ شخص بے شک شرک میں گرفتار ہووے گا۔ یہ سب تعظیم اللہ نے اپنے ہی واسطے مقرر کی ہے اگر اللہ کے نام پر محتاج کو پیسہ ٹکا ویں یا بھوکے کو کھانا کھلاویں یا ننگے کو کپڑا پہناویں یا جانور ذبح کریں یا مشکل کے وقت منت مانیں، تو یہ بڑی عبادت ہے اور اللہ کے سوا کسی پیغمبر یا پیر یا جن و فرشتے کے نام پر کچھ دیویں، تو اس کی مثل مشہور محنت برباد گناہ لازم۔ جو لوگ اللہ کے سوا اور کسی کے نام پر جانور چھوڑتے ہیں ان کی برائی تو کہاں تک ذکر کروں جو اس کے گلے پر چھری چلاتے ہیں ان کا احوال سنئے:

ایک شخص نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ جو شخص نیاز غیر اللہ کے جانور کو فقط ذبح کردے اور نیاز جانور کا دوسرا ہووے، پھر اس چھری چلانے والے پر کیا نقصان ہے۔ حضرت علیؓ نے ایک کتاب اپنی نکالی اس میں یوں لکھا تھا:

لعن اللّٰه من ذبح لغير اللّٰه۔ (صحیح مسلم: ۱۹۷۸)۔

(لعنت کی ہے اللہ نے اس پر جو ذبح کرے جانور غیر اللہ کے نام کا)۔

فرمایا قرآن مجید میں:

و جعلوا للّٰه مماذرأ من الحرث و الانعا م نصيباً فقا لوا هذا للّٰه

بزعمهم و هذا لشر کا ئنا، فما کا ن لشر کا ئهم فلا یصل الی اللّٰه و ما کا ن للّٰه فهو یصل الی شرکا ئهم، ساء مایحکمو ن ۔ (انعا م: ۱۳۶)۔اور بعضے شخصوں نے جدا کیا ہے اپنے بوئے کھیت میں اور جا نوروں میں اللہ کا حصہ، پھر کہا ان لوگوں نے کہ اس مال اتنا اللہ کا، اور اتنا ان لوگوں کا جن کو ہم نے اللہ کا شریک اور حصہ دار مقرر کیا ہے۔ پھر جو کچھ شریکوں کا حصہ ہے سو خبر دار کہیں مل نہ جاوے اللہ کے حصہ میں، ذرا اس کی احتیا ط کرو۔ اور جو اللہ کا حصہ ہے سو مل جا وے شریکوں کے حصہ میں تو قبا حت نہیں ۔ ایسے لوگ بہت برا حکم دیتے ہیں اور بڑی بے ادبی کرتے ہیں۔

فاتحہ دینے والوں نے تم سنو عجائب کام کیا
آپ پکایا آپ ہی کھایا مردوں کو بدنام کیا
پوچھتے کیا ہو ہم سے تم ان لوگوں کے دین و مذہب کو
قبر کو پوجا پیر سے مانگا کیسا ترک اسلام کیا
تم کو کیا ملتا نہیں دانا بھوک کے مارے مرتے ہو
کھاتے ہو وہ کھانا تم اللہ نے جس کو حرام کیا

فرمایا اللہ تعالی نے قرآن مجید میں:

و قا لوا هذه انعا م و حرث حجر لا یطعمها الّا من نشاء بزعمهم و انعام حرّ مت ظهورها و انعام لا یذ کرون اسم اللّٰه علیها افتراءً علیه سیجز یهم بما کا نوا یفترو ن۔ (انعا م : ۱۳۸)
اور کہا بعض لوگوں نے یہ جا نور اور غلہ اچھوتا ہے نہ کھا ویں اس کو مگر جن کو ہم مناسب جانیں اپنے خیال میں ۔ اور ان اچھوتے جا نوروں کی پیٹھ پر کوئی نہ چڑھے اور ان جانوروں پر اللہ کا نام نہیں لیتے بلکہ پیروں کا جا نور کہتے ہیں اور جا نتے ہیں کہ شا ئد اللہ ان باتوں سے خوش ہوتا ہے۔ سو جھوٹ بات با ندھتے ہیں اللہ پر۔ قریب ہے کہ ان کو جزا ملے گی ان کے کئے کی یعنی قیامت میں بہت مار کھا ویں گے۔

اپنے مال میں سوائے اللہ کے کسی کا حصہ مقرر کرنا شرک ہے اسی کا نام شرع میں زکوۃ رکھا ہے۔ اللہ تعالی نے فرمایا:

حرّمت علیکم المیتۃ و الدّم و لحم الخنزیر و ما اھلّ لغیر اللّٰہ بہ ۔(المائدہ: ۳۰)فرمایا اللہ تعالی نے حرام کیا ہم نے تم پر کھانا مردے کا اور خون اور گوشت سور کا۔ اور وہ چیز کہ مشہور ہو سوائے اللہ کے اور کے نام پر۔

صاف معلوم ہوا کہ جب لوگ یوں کہیں کہ یہ پیسا، یا یہ کھانا، فلانے پیر کے نام ہے، تو اس کا کھانا اور سور کا کھانا برابر ہے، کیونکہ اللہ نے دونوں کو ایک جگہ فرمایا ہے۔ ان آیتوں کو سن کر جو کوئی سوائے اللہ کے کسی کی نیاز کا پیسہ لیوے یا کھانا کھاوے تو اس نے آنکھ دیکھ کر مکھی کھائی۔

کیوں گرد مزاروں کے اپنے کو پھراتے ہو
آداب سے کعبے کے منکر ہوئے جاتے ہو
کیوں بھیجتے ہو بکرا، ارکان ہے یہ حج کا
اور قبروں پہ جا جا کر کیو ں سر کو منڈاتے ہو
مردے تو نہیں کھاتے بدنام ہیں ناحق کے
پر فاتحہ دلوا کر تم آپ ہی کھاتے ہو
پیروں کی نیازوں کے کھانے سے جو ڈرتے ہو
اللہ کے بندے تب کا ہے کو کھاتے ہو

بعضے شخص یوں کہتے ہیں کہ اگلے کفار تو بتوں کی عبادت کرتے ہیں ان کا احوال قرآن سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگلے کافر بھی عبادت اچھے مقبول بندوں کی کرتے تھے اور بزرگوں ہی کی صورت بناتے تھے۔ نصاری بھی حضرت عیسیٰؑ کی سولی کی نقل لکڑی بنا کر پوجتے ہیں۔ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے:

لتتبعن سنن من کا ن قبلکم شبراً بشرٍ و ذرا عاً بذرا عٍ حتی لو د خلوا جحر ضب لا تبعتمو ھم، قلنا یا رسو ل اللّٰہ الیھود و النّصا ری قا ل فمن ۔ (صحیح بخاری:۳۴۵۶۔صحیح مسلم:۲۶۶۹)

ضرور تم چلو گے راہوں پر اگلے لوگوں بالشت با بالشت، گز بہ گز۔ یہاں تک کہ اگر وے گھسیں گے سوراخ میں گوہ کے، تو تم بھی جاؤ گے۔ ہم نے پوچھا یا رسول اللہ ﷺ یہود ونصاری اگلے ہیں، فرمایا پھر اور کون ہے۔

خوب غور کرو کہ اس زمانہ میں حضرت ﷺ کا فرمانا مطابق ہوا:

اتّخذوا احبارھم و رھبانھم اربابا مّن دون اللّٰہ و المسیح ابن مریم و ما امروا الّا لیعبدوا الھاً واحداً لا الہ الّا ھو سبحانہ عمّا یشرکون (توبہ: ۳۱) (بنا لیا ہے اپنے مولویوں کو اور اپنے مشائخ کو رب، اللہ کو چھوڑ کر، اور عیسی بن مریم کو رب بنایا۔ اور حکم نہیں ہوا تھا ان کو مگر یہ کہ پوجو ایک ہی معبود کو، نہیں کوئی معبود سوا اس کے، پاک ہے وہ شریک کرنے سے)

معلوم ہوا کہ پوجنے والا بزرگوں کا اور پتھروں کا شرک میں برابر ہے، خدا سے دونوں دور ہو جاتے ہیں۔ مثال اس کی یہ ہے کہ آئینہ پر خواہ کمخواب کا ٹکڑا ڈال دو خواہ ٹاٹ کا حجاب دونوں سے برابر ہو جاوے گا۔ فرمایا پروردگار نے رسول خدا کو کہ تو اپنا احوال صاف کھول کر کہدے:

قل انّما انا بشر مّثلکم یوحی الیّ انّما الھکم الہ واحد۔ (کہف: ۱۱۰۔ فصلت: ۶)۔ (کہو بس میں بھی آدمی ہوں اور عاجز ہونے میں تمہارے برابر ہوں مگر فرق یہ ہے کہ مجھ پر وحی آتی ہے اور تم پر وحی نہیں آتی سو میری عبادت نہ کرنا۔ بات یوں ہے کہ تمہاری عبادت کے لائق وہی ایک معبود ہے)۔

ان آیتوں سے معلوم ہوا کہ پتھر پر قدم کا نشان کھود کر اس کو قدم رسول کہنا، یا حضرت امام حسینؓ کی قبر کی نقل بنانی، کسی شدّے اور علم کو پوجنا یا کسی کی جوتی اور لاٹھی کو پوجنا، کسی قبر کے آگے اپنی حاجت عرض کرنی یا کسی درخت کو متبرک جان کر اس کی لکڑی اور پتے کو متبرک بنانا یا قبروں پر پھول چڑھانا یہ سب بت پرستی میں داخل ہے ابن عباسؓ نے کہا:

لعن رسول اللّٰہ ﷺ زائرات القبور و المتّخذین علیھا المساجد و السّرج۔ (ابوداؤد: ۳۲۳۶)۔ (لعنت کی رسول اللہ ﷺ نے عورتوں پر جو زیارت کو جاویں اور قبروں کو سجدہ گاہ بناویں۔ اور جو وہاں چراغ جلاویں)۔

اور علاوہ اس کے قبر کے اونچا کرنے کو اور پکی بنانے کو، اور چونا پھروانے کو اور قبروں کی زینت کرنے کو، اور اس پر مکان بنانے کو بہت منع فرمایا ہے، سبب اس کا یہ کہ ان کاموں سے شرک پیدا ہوتا اور مال بے فائدہ خرچ ہو جاتا ہے۔ تصویر کے پوجنے والے کا احوال تو کیا پوچھتے ہو، تصویر بنانے والوں کا حال سنو تو کہوں، مشکوۃ کے باب التصاویر میں

لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یوں فرمایا:

انّ اشدّ النا س عذا باً یو م القیا مة من قتل نبیاً او قتله نبی او قتل احد وا لد یه و المصورو ن و عا لم لم ینتفع بعلمه ۔ (مشکوۃ:۴۳۰۸) (بیہقی)۔سب سے بڑا عذاب قیامت کے دن اس شخص کو ہے جس نے کسی پیغمبر کو مار ڈالا، یا اس کو کسی پیغمبر نے مار ڈالا، یا اس نے کسی اپنے ماں باپ کو مار ڈالا۔اور تصویر بنا نے والو اور اس عالم کو کہ جس کے علم سے کچھ فائدہ نہ ہو، وہ کتاب پڑھ کر چپ ہو گیا۔

معلوم ہوا کہ تصویر بنانی اور پیغمبر کو قتل کرنا برابر ہے اور پیغمبر کے پیدا ہونے سے ہدایت عالم میں ہوتی ہے اور ان کے قتل ہو جانے سے دروازہ فیض کا بند ہو جاتا ہے۔اسی طرح جس شخص نے علم پیغمبر کا پڑھا اور اس کو لوگوں میں ظاہر کیا تو اس کے زہے نصیب وہ پیغمبر کا نائب ہوا اور جو اس نے لوگوں کے ڈر کے مارے علم کو چھپایا اور محنت کے خوف سے چپ ہو کر گھر میں بیٹھ رہا تو اس نے گویا پیغمبر کو قتل کیا، اور باب ہدایت کا بند رکھا، اور پیغمبر کے علم کو پڑھ کر برباد کر دیا۔فرمایا اللہ تعالی نے قرآن مجید میں:

انّ الذین یکتمو ن ما انزل الله من الکتا ب و یشترو ن به ثمناً قلیلاً او لئک ما یأکلو ن فی بطو نهم ا لّا النّار (بقرہ:۱۷۴)۔(بے شک جو لوگ چھپاتے ہیں اس کو جو اتارا ہے اللہ نے کتاب سے اور کماتے ہیں اس سے دام تھوڑا، سو وے لوگ نہیں کھاتے ہیں اپنے پیٹ میں مگر آگ)۔

اس آیت سے صاف چوری پکڑی گئی کہ بعضے مولوی اللہ تعالی کی کتاب کو پیٹھوں کے واسطے چھپا رکھتے ہیں اور اپنی عزت کم ہونے کے لئے پوری پوری بات نہیں بیان کرتے اس سبب سے ساری خرابی عالم میں پھیلی ہے۔سو آدمی ناخواندے کو چاہیے کہ سوائے عالم دیندار کے ہر مولوی کے کلام کا اعتبار نہ کرے۔قرآن میں یوں خبر ہے:

فو یل للذین یکتبون الکتا ب با ید یهم ثمّ یقولو ن هذا من عند اللّه ۔(بقرہ: ۷۹)۔(پھر خرابی ہے ان کی جو لکھتے ہیں کتاب اپنے ہاتھ سے اور کہتے ہیں کہ یہ حکم اللہ ہی کی طرف سے اترا ہے)۔

اس سے معلوم ہوا کہ جو کتاب لوگوں نے اپنے ہاتھ سے بنائی ہے اور خدا اور رسول کے فرمانے کے خلاف ہے اس کتاب کا کچھ اعتبار نہیں۔اس زمانے میں لوگ قرآن

اور حدیث کو چھوڑ کر لوگوں کی بنائی ہوئی کتابوں پر بہت چلتے ہیں۔ اور واہی تباہی شعروں کو اور بزرگوں کے جھوٹے جھوٹے قصے کہانیوں کو سن کر اپنا ایمان خراب کرتے ہیں اور اتنا خیال نہیں کرتے کہ جن لوگوں نے پیغمبر خدا کے نام سے لاکھوں حدیثیں جھوٹی بنائی ہیں ان کو بزرگوں پر جھوٹی تہمت کرنے کو کیا دیر لگتی ہے:

یا ایّھا الّذین آ منوا انّ کثیراً مّن ا لا حبار و الرّ ھبا ن لیا کلو ن اموا ل النّاس با لبا طل و یصدّ و ن عن سبیل اللّٰہ ۔(توبہ:۳۴)

(اے مسلمانوں خبردار ہو جاؤ بے شک بہتیرے مولوی مشائخ کھا جاتے ہیں دولت لوگوں کی ناحق اور روکتے ہیں اللہ کی راہ سے)۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ خدا اور رسول کے کلام کو چھوڑ کر ہر مولوی مشائخ کے کہنے پر چلنا خوب نہیں۔ مثل مشہور ہے کہ جو لوگ چابک سوار کی عقل پر گھوڑا خریدتے ہیں وے دغا بھی بہتیرا پاتے ہیں۔

گر ہادی و گرچہ رہنما ہے
گفتار خدا و مصطفٰی ہے
رستے میں قدم سنبھل کے رکھیو
دزد و قزاق اور کوا ہے
سب مولویوں کہ سن نہ لیجو
شیطان بھی انہی میں آ چھپا ہے
بہتونکی ہے زاہدوں کی صورت
ہر دل میں فریب اور دغا ہے
شعر و سخن و کتاب و قصہ
بہتیرا رواج پا رہا ہے
سنیو ہرگز نہ اس کو جو بات
قرآن و حدیث کے سوا ہے
کیا کرتے ہو اعتبار اس کا
جو آدمیوں نے خود لکھا ہے

☆ فصل تیسری، اشراک فی العادت

جب تک ایمان دل میں نہیں آتا تب تک آدمی کی عادت اور رہتی ہے اور جب اللہ کسی کو پورا پورا ایمان نصیب کرتا ہے تو اس کی ساری عادتیں اور خصلتیں بدل جاتی ہیں اور تکیہ کلام اور حرکات سکنات میں فرق آجاتا ہے۔ اللہ نے قرآن میں فرمایا کہ مسلمانوں کی عادت یوں ہوتی ہے:

الّذین یذکرون اللّه قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم۔

(آل عمران:۱۹۱)۔ (وے نام لیتے ہیں اللہ کا کھڑے ہوتے وقت، اور بیٹھتے وقت، اور کروٹ لیتے وقت، (یعنی یا اللہ یا رب و یا کریم کہتے ہیں)۔

بعضے شخصوں کی یوں عادت ہوتی ہے کہ جب کھڑے ہوویں تو یا علی، پھر جب بیٹھیں تو یا علی، اور جب زور کریں تو علی علی کہیں۔ غرض اس آیت کو نہیں مانتے۔ پیغمبر خدا ﷺ نے فرمایا:

لا تقولوا ما شاء اللّه و شاء محمّد و قولوا ما شاء اللّه و حده۔

(ابو داؤد: ۴۹۸۰)۔ (یوں نہ بولا کرو کہ جو اللہ اور محمد نے چاہا تو یوں ہووے گا بلکہ اپنی عادت یوں بولنے کی ڈالو کہ جو اللہ نے چاہا ہے تو یوں ہووے گا، فقط اللہ کا نام لو اس میں دوسرے کو شریک نہ کرو)۔

نیز فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: من حلف بغیر الله فقد اشرك ۔ (سنن ابوداؤد: ۳۲۵۱)۔ (جس نے قسم کھائی سوائے اللہ کے، تو بے شک شرک کیا)۔

حدیث شریف میں ہے: لا تحلفوا با بائکم۔

یوں قسم نہ کھایا کرو کہ مجھے باباجان کی قسم اور دادا جان کی ارواح کی قسم۔

بعضے تو بولتے ہیں تیری جان کی قسم
اور کتنے یار کرتے ہیں قرآن کی قسم
مردوں میں ہے رواج پیغمبر کی قسم کا
عورتوں میں بی بی کے دامان کی قسم
کوئی چلّے آستانہ کی قسم کھانے لگا

اور کوئی کھاوے پیروں کے دالان کی قسم
کہتا ہے کوئی مجھ کو ممانی کے سر کی سوں
اور تجھ کو تیرے پیارے چچا جان کی قسم
حضرت رواج شرک ہوا ورنہ ہے کہاں
جز ذات پاک حق کے مسلمان کی قسم

رسول خداﷺ نے فرمایا : فلم تکنی ابا لحکم ۔(ابوداؤد:۴۹۵۵)
حاکموں کا حاکم تو خدا ہے پھر تیرا نام ابا الحکم کیوں ہوا۔غرض وہ نام بچوں کا نہ رکھئے جس کے معنی میں قباحت ہووے، جیسے عبدالرسول ، بندہ علی ، نبی بخش ، غلام غوث ، اللہ قیامت میں پوچھے گا کہ تو تو ہمارا نمک کھاتا تھا پھر غلام دوسرے کا کیوں کہلاتا تھا۔

لا یقولنّ احدکم عبدی و امتی کلّکم عبید اللّه و کلّ نسائکم اماء اللّه و لکن لیقل غلامی و جاریتی ۔(سنن ابوداؤد: ۴۹۷۵)

کوئی تم میں سے اپنے زرخرید کو بھی یوں کہہ کر نہ پکارو میرا غلام میری لونڈی۔تم سب اللہ کے غلام ہو اور تمہاری عورتیں لونڈیاں ہیں اللہ کی ۔لیکن زرخرید کو یوں بولا کرو چھوکرا ہمارا، اور چھوکری ہماری اور لڑکا ہمارا اور لڑکی ہماری۔

اور یہی ایک نکتہ ہے سمجھ لو، تو بڑے کام آوے گا۔ ہندوستانی زبان میں بندہ غلام زرخرید کو کہتے ہیں اور عرب کی زبان میں بندہ زرخرید کو عبد کہتے ہیں ، اور غلام کے معنی لڑکے اور نوجوان کے ہیں ۔اب اس ملک کے لوگ جو غلام کا لفظ کسی بزرگ کے نام سے ملاتے ہیں، یقین کرو کہ ان کی نیت میں یہی ہوتا ہے کہ اب یہ ان کا زرخرید بندہ ہوا، اس پر ان کی نگاہ رہے گی، ہر بات میں اور ہر وقت میں ان کی مہربانی سے اس کا کام چھوٹا ہو یا بڑا درست ہوتا رہے گا ۔اور وے اس کے حامی کار رہا کریں گے، دکھ بیماری سے بچاویں گے، مشکل کے وقت کام آویں گے ۔مگر یہ طریق اللہ تعالی کے فرمان برداروں کا نہیں ۔پھر اس میں اگر کوئی کچھ تاویل کرے، تو وہ صرف اپنے تئیں موحدین کے طعن اور ملامت سے بچاتا ہے اور اپنی وضع اور ارادے کے خلاف بیان کرتا ہے اور یہ بھی حدیث میں آیا ہے لا یقل العبد ربّی و لکن لیقل سیّدی، اور نہ کہے زرخرید اپنے میاں کو میرا مربی پرورش کرنے والا، لیکن چاہیے کہ بولے ہمارا سردار۔

باب دوسرا: بدعت کا بیان

☆ فصل پہلی: بدعت کی پہچان

فرمایا حضرت رسول اللہ ﷺ نے:

من احدث فی امرنا هذا ما لیس منه فهو ردّ (صحیح بخاری: ۲۶۹۷۔ صحیح مسلم: ۱۷۱۸)۔(جس نے ایجاد کیا نیا کام ہمارے ان کاموں میں، یعنی جن کاموں کیلئے ہم پیغمبر ہوئے ہیں، کہ نہیں ہے اس جنس سے، سو وہ کام مردود ہے)۔

نیز فرمایا رسول اللہ ﷺ نے:

فانّ خیر الحدیث کتاب اللّٰه و خیر الهدی هدی محمد ﷺ و شرّ الامور محدثاتها و کلّ بدعة ضلالة۔(صحیح مسلم: ۸۶۷)

(تحقیق بہتر باتوں میں قرآن ہے اور بہتر طریقوں میں طریقہ محمد ﷺ کا ہے، اور برے کاموں میں نیا بنایا ہوا ہے، اور جو بدعت ہے نیا بنایا ہوا ہے سو گمراہی ہے)۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ کام دو طرح کے ہیں بعضے تو وہ ہیں کہ جس کیلئے رسول خدا ﷺ مبعوث نہیں ہوئے جیسے مکان بنانا اور کھانا پکانا اور کپڑا سینا ایسے کاموں میں بدعت کو کچھ دخل نہیں۔ یہ چیزیں لوگوں کی عقل پر سپرد کی گئی ہیں جس میں آرام ملے وہ کریں۔ پلاؤ اگرچہ حضرت ﷺ کے وقت میں نہ تھا مگر اس کو بدعت نہیں کہہ سکتے اس لئے کہ فی امرنا هذا میں داخل نہیں اور بعضے وہ کام ہیں کہ جن کے لئے حضرت ﷺ مبعوث ہیں ان کا دو حال ہے۔ بعض وہ کام ہیں کہ حضرت ﷺ نے ان کی صورت حاصل کرنے کی نہیں فرمائی اور زیادتی اور کمی مقرر نہیں کر دی جیسے جہاد کہ مقصود شارع کا اس کام سے دشمن پر فتح پانا ہے۔ پھر کوئی چاہے بندوق سے لڑے، چاہے توپ سے، چاہے تلوار سے لڑے۔ چاہے تیر سے، پہلے شبخون مارے، یا سن مکھ (روبرو) ہو کر لڑ پڑے۔ ان کاموں میں نئی نئی ایجاد کرنی جو مطلب کو مفید پڑیں ہرگز بدعت نہیں، اور گھٹانے بڑھانے میں قباحت نہیں بلکہ عین سنت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے:

من سنّ سنّةً حسنةً فله اجرها و اجر من عمل بها۔(مسلم

:۱۰۱۷)(جس نے راہ نکالی بہتر اس کے لئے مزدوری ہے اس کی اور اس پر چلنے والے کی)۔
بعضے علماء اسی صورت کو بدعت حسنہ کہتے ہیں ۔ اور بعضے علماء اس کو سنت فوتی کہتے ہیں اس لئے کہ سنت میں اس کا نام سنت رکھا ہے ۔ اور سب بدعت کو گمراہی فرمایا ہے ہم کو نہ چاہیے کہ بدعت کو بہتر کہیں اگر چہ حضرت کے وقت میں فلاخن تھی اور توپ بندوق نہ تھی ۔ اب جو کوئی فلاخن کو مقابلہ میں کفار توپ انداز کے بے کار سمجھ کر توپ و بندوق اختیار کرے تو ہرگز بدعت نہیں اس واسطے کہ وہ ما لیس منہ میں داخل نہیں ۔ چنانچہ شارع کو مقصود حاصل ہونا علوم حقہ کا اور صفائی قلب کی ہے اسواسطے اگر کوئی کتابیں صرف ونحو کی یا اشغال بطور صوفیہ کے مقرر کرے تو ہرگز بدعت نہیں اگر چہ یہ چیزیں حضرت کے وقت میں نہ تھیں ہاں اگر ان کاموں کو اس درجہ پر لازم کریں کہ جو کوئی بے توپ گولہ کے تلوار سے فتح کرے تو اس کو مجاہد نہ جانیں اور جو کوئی بے صرف ونحو پڑھے قرآن وحدیث کا علم حاصل کرے اس کو عالم نہ کہیں اور جو بے شغل و اشغال صوفیہ کے بزرگوں کی صحبت میں صفائی قلب کی حاصل کرے اس کو ولی نہ سمجھیں۔ تب اس صورت میں یہ کام البتہ بدعت ہوجائیں اور بعض وہ کام ہیں کہ حضرت ﷺ نے اس کی صورت مقرر کردی اور زیادتی کمی آپ بتادی جیسے نماز روزہ شادی غمی ان کاموں میں بڑھانا اور گھٹانا شارع ﷺ کے فرمانے سے صاف بدعت ہے اب جو کوئی چاہے کہ ہم نماز میں کھڑے نہ ہوں گے بلکہ پڑے پڑے دل کو اللہ کے حضور میں حاضر کریں تو ہرگز جائز نہیں ، اور جو کوئی کہے کہ مقصود تو مردے کو گاڑنا ہے، ہم ہاتھی کے پاؤں میں بندھوا کر گھسٹواتے لے جاویں گے اور اسی طرح لے جاکر گاڑیں گے، یا مقصود تو نکاح کرنا ہے ہم خوب دھوم دھڑکے سے کریں گے، تو ہرگز قبول نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ ان کاموں کی صورتیں شرع میں ٹھہری ہوئی ہیں ۔ ہاں جتنی کمی بیشی کی شارع نے رخصت دی اتنی قباحت نہیں مثلاً کوئی نماز میں اللّٰھم اغفر لی و لوالدیّ پڑھے نہ پڑھے یا کوئی نکاح میں طعام ولیمہ پکاوے کوئی نہ پکاوے، یا مردے کو کوئی تیسرا کفن دیوے کوئی نہ دیوے تو کچھ قباحت نہیں، اس واسطے کہ یہ چیزیں فرض نہیں ۔ اور معلوم کیا چاہیے کہ حضرت ﷺ نے ہر بدعت کو گمراہی فرمایا ہے، چھوٹی ہو یا موٹی ۔ یعنی سیدھی راہ سے بدعت کا کرنے والا ٹیڑھا ہوگیا، پھر جو کوئی تھوڑا کج ہوا ہے وہ جلد راہ پر لگ سکتا ہے، اور جو بہت ٹیڑھا چلا اس کو بہت مشکل ہے راہ پر آنا۔ اور ایک نکتہ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جن کاموں میں حضرت ﷺ نے

مبالغہ کیا ہے اس میں افراط کرنی، اور حضرت نے بہت اشتغال فرمایا اس کام کو سرسری سمجھ کر اس میں زیادہ اہتمام نہ کرنا، خالی بدعت سے نہیں۔ بعضے شخص یوں سمجھتے ہیں کہ حضرت ﷺ کے وقت میں اسلام کی ابتدا تھی، دین کی باتیں خوب درست نہ ہونے پائی تھیں، جوں جوں زمانہ گذرا اس طرح نئی نئی باتیں نکلنے لگیں اور اسلام کو رونق ہوئی اور دین کامل ہوا، مثلاً شادی غمی کی رونق حضرت ﷺ کے وقت میں ایسی کا ہے کو تھی جیسی اب ہے حقیقت میں وے لوگ بہت برا سمجھے کیونکہ اللہ نے خود فرمایا ہے الیوم اکملت لکم دینکم۔ (المائدہ: ۳)۔ (آج پورا کیا ہم نے دین تمہارا)۔ بعد حضرت کے دین کچھ کامل نہ ہوا۔ جتنا کمال اس کو منظور تھا اسی وقت ہو چکا تھا۔

☆ فصل دوسری: فاتحہ کا بیان

عبادت خالص خدا تعالی کے واسطے کر کے اس کا ثواب دوسرے کو بخشنا درست ہے۔ پھر خواہ سورۃ فاتحہ پڑھے، خواہ سورہ مائدہ، خواہ بھوکے کو کھانا کھلاوے، یا بڑھیا کا گھر چھواوے، خواہ پہلی تاریخ کرے، یا گیارھویں، خواہ ربیع الاول میں کرے، خواہ ربیع الثانی میں۔ اور قید لگانی تاریخ کی یا کسی مہینے کی یا کھانے کی یا فقط سورۃ فاتحہ کی کھانے کو آگے رکھ کر لوبان جلا کر بدعت ہے، بلکہ یہ صورت جو عالم میں پھیلی ہے ہندوؤں سے مشابہت رکھتی ہے کہ جیسے وے لوگ زمین کو لیپ کر مٹھائی پکوان لا کر رکھتے ہیں اور اس کے سامنے پھول ہار دھر کر لوبان یا گوگل جلاتے ہیں، اور کسی اچھے پڑھے برہمن کو بلوا کر اس پر اشلوک پڑھواتے ہیں، اور یوں سمجھتے ہیں کہ اس وقت یہاں دیوتا آئے ہیں اور کھانے کا ادھار لے گئے۔ پھر جب وہ برہمن اشلوک تمام کر چکتا ہے تب اس کھانے کو دیوتا کا پرشاد نام رکھ کر آپس میں بانٹتے ہیں، اسی طرح یہ جاہل نادان مسلمان اپنے بزرگوں سے معاملہ کرتے ہیں کہ ایک مکان کو صاف کروا کر اس میں مٹھائی اور کھانا دھرتے ہیں اور اس کے آگے لوبان جلا کر کسی بڑے ملا سے اس پر فاتحہ پڑھواتے ہیں اور یوں سمجھتے ہیں کہ اسوقت یہاں بزرگوں کی ارواح آئی، اور کھانے کو سونگھ کر خوشبو لے گئی۔ پھر جب فاتحہ پڑھی گئی تب اس کو بزرگوں کا تبرک سمجھ کر آپس میں بانٹتے ہیں۔ اس واسطے ایمان والے سچے مسلمان کو ضرور ہے کہ یہ قیدیں موقوف کرے۔ اگر ثواب بخشنا چاہے تو قیدوں کی کچھ ضرورت نہیں، جو اچھا کام جس وقت

ہو سکے للہ کرے اس کا ثواب جسے چاہے پہنچاوے

☆ فصل تیسری: نکاح میں بدعات کا بیان

ان دنوں عالم میں زنا کا رواج بہت ہے اور نکاح بہت کم ہوگیا ہے باوجود یکہ کہ جماع کی لذت جیسی نکاح میں ویسی ہی زنا میں بلکہ حرام کرنے والوں کے دل میں دھڑکا رہتا ہے کہ کوئی آنہ جاوے اور تمام محلّہ ہمسایہ میں رسوا رہتے ہیں لوگ ان کو اپنے دروازہ پر کھڑا ہونے نہیں دیتے اسی سے خانہ جنگی ہوتی ہے اکثر لوگ عورتوں کے پیچھے ناک کٹواتے ہیں اور آتشک سوزاک گھٹیا جذام میں سڑا کرتے ہیں اور ان کی عورت آج اس کی بغل میں کل دوسرے کے، گھربار بیچ کر کھلاتی ہے اور ہمیشہ بیگانی کی بے گانی رہتی ہے ۔..نکاح میں اللہ ان سب آفتوں سے بچاتا ہے، لیکن لوگوں کو اس کی طرف رغبت نہیں۔سبب اس کا یہ ہے کہ آپ کی امت نے اپنے پیغمبر کا طور چھوڑ کر نکاح میں ہزارہا شرک و بدعت ایجاد کئے ۔ یوں تو شادی میں لوگ بہت سی بری باتیں کرتے ہیں کہ اس سے کفر کی نوبت پہنچ جاتی ہے لیکن پانچ بدعتیں ایسی نکالی ہیں کہ ان کے سبب نکاح موقوف ہوگیا۔

ایک تو یہ جو نکاح کرنے لگتے ہیں ذات اور نسب کی بہت تکرار حد سے زیادہ نکالتے ہیں اور جب زنا کرتے ہیں تو کبھی ذات نہیں پوچھتے بلکہ حسب ونسب کے گمان نے اکثر پیرزادوں کو گمراہ کر رکھا ہے کہ وے عبادت نہیں کرتے اور اس توقع میں ہیں کہ ہمارے باپ دادے بڑے بزرگ گذرے ہیں ہم کو کوئی قیامت میں پوچھنے کا بھی نہیں بلکہ ہم اوروں کو بخشوا دیں گے ہمیں عبادت کی کیا احتیاج ہے خوب جانئے کہ نفس و شیطان نے ان کو نہایت گمراہ کیا ہے۔قرآن میں اللہ نے یوں فرمایا ہے:

فاذا نفخ فی الصّور فلا انسا ب بینھم یو مئذ۔ (مو منو ن: ۱۰۸)۔ (جب صور پھونکا جائے گا تو نسب کوئی نہ پوچھے گا)

اس آیت کو سن کر کوئی نسب کا نام لیوے تو وہ قرآن کا منکر ہوا۔فرمایا اللہ نے:

(فا نکحوا ما طا ب لکم من النسا ء۔ (نساء:۳)

(نکاح کرو اس سے جو پسند آوے تمہیں عورتوں میں سے)۔

اور حدیث میں بھی حضرت ﷺ نے بہت تاکید فرمائی ہے کہ تم اول لڑکی کو دیکھ لیا

کرو جوتمہارے دل کو بھاوے اس سے نکاح کرو۔اور عقل سے بھی سمجھئے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ عورت کی صورت یا سیرت بھلی ہونے سے مرد کو آرام ہوتا ہے اور حسب نسب فقط نام کو ہے کبھی اس کا فائدہ نہیں۔ بھلا ایک چمار کی لڑکی خوبصورت وخوب سیرت اور ایک پیرزادہ کی بدصورت بے نماز کسی عقل مند کے پاس لے جا کر پوچھئے کہ ان میں اچھی اور اشرف کون ہے تو وہ ضرور اس خوبصورت خوب سیرت کو بتاوے گا۔اس سے معلوم ہوا کہ شرافت نسب کی شیطان کا فریب ہے اور لڑکی کو دکھلانا نکاح کے پہلے سنت ہے کہ آپس میں موافقت رہتی ہے ،اور چھپانا بدعت ہے۔

دوسری بدعت مانع نکاح یہ ہے کہ لوگ شادی میں روپیہ بہت لگاتے ہیں۔بعضے تو حرام اٹھاتے ہیں بعضے ناچ راگ ڈھول ڈھمکا،سہرا مقنع آتش بازی لال کپڑے میں اور بعضے پیرزادوں مولویوں میں اگر یہ باتیں نہیں ہیں تو وہ کھانے کپڑے گہنے باسن برتن پلنگ چوکی میں اٹھاتے ہیں خوب جانیو کہ یہ بھی فساد کی جڑ ہے اس واسطے کہ اصل بدعت جس کے سبب نکاح موقوف ہوا وہ یہی ہے کہ پیسا بہت نہ لگے کیونکہ نہ غریب کے پاس بہت پیسہ ہووے نہ بیاہ کرے لاچار ہوکر زنا کرتا پھرے بھلا ایک نکاح میں دو چار برس کا خرچ اٹھا ڈالنا پھر آپ مفلس بن کر دربدر بھیک مانگنا شرع میں کب جائز ہے۔سنت اتنی ہے کہ اس دن کچھ کھانا زیادہ پکاوے اور اگر روز دس آدمی کا پکتا تھا تو اس دن بیس آدمی کا پکایا اور جیسے کپڑے پہن کر باہر جاتا تھا ویسے میں گھر میں پہنے سو یہ بھی سنت ہے کچھ فرض نہیں کہ آدمی اس کو لازم کرلے جتنا موجود ہوا اتنا خرچ کرے اور اس کے واسطے قرض کرنا گناہ ہے۔

تیسری بدعت مانع نکاح مہر بہت سا باندھنا کہ اکثر لوگ اس خوف سے بھی نکاح نہیں کرتے۔خوب معلوم کیا جانا چاہیے کہ مہر اللہ نے دینے لینے کے واسطے ٹھہرایا ہے اس کو جہاں تک کوئی تخفیف کرے اتنا ہی ثواب ہے اس واسطے کہ لوگ اکثر مقدور کم رکھتے ہیں وے نکاح کیونکر کریں گے لاچار ان میں زنا رواج پاوے گا اور یہ جو بعضوں میں رواج ہے کہ جو دو پیسے کا مقدور نہیں رکھتے وے لاکھوں روپے اور مچھر کی چربی اور گاڑی کی چوں چون باندھتے ہیں وہ لوگ مہر کو ایک رسم جانتے ہیں اور ادا کرنا اس کا ضرور نہیں سمجھتے ہیں۔ دین (قرض) کے عذاب سے نہیں ڈرتے اس صورت میں ان کے ایمان میں خلل پڑ جاتا ہے پھر ان کے نکاح کا کیا ٹھکانہ بعضے لوگ اس کا فخر کرتے ہیں کہ ہماری بیٹی کا بہت مہر بندھا ہے وہ

بڑے احمق ہیں اسواسطے کہ رسول اللہ ﷺ کی بیبیاں اور بیٹیاں جو تمام عورتوں کی شرافت عزت کا مرتبہ میں سردار ہیں اس کا مہر سوا سو روپئہ سے زیادہ نہ ہوا۔ اور اصحاب کی بیبیوں کا نکاح لوہے کی چھلے اور قرآن کی سورتوں پر ہوتا تھا ان کی بیٹیاں ان سے بھی بڑی ہوئیں کہ لاکھوں روپئہ کا مہر باندھتے ہیں۔

چوتھی بدعت مانع نکاح یہ ہے کہ ان لوگوں میں طلاق کا رواج نہیں۔ سمجھتے ہیں کہ جب ہم کو کوئی نقصان پیش آوے گا تو بے نکاحی عورت کو چھوڑ دیں اور جہاں نکاح ہو گیا تو گلے بندھ جاوے گی پھر کسی طرح کی مصیبت دین و دنیا کی پڑے گی لیکن اس کو چھوڑ نہ سکیں گے اس واسطے زنا کرتے ہیں۔ یہ بات اللہ کی مرضی کے محض خلاف ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا

انّ من ازواجکم و اولادکم عدواً لکم فاحذروھم۔ (تغابن:۱۴)

(تمہاری ازواج اور اولاد میں تمہارے دشمن ہیں سو کنارہ کرو ان سے)۔

یہاں صاف اللہ کا حکم معلوم ہوا کہ جس عورت سے دین دنیا کا فساد معلوم کرے اس کو چھوڑ دے۔ ...امام حسنؓ اور دیگر صحابہ میں اس کا رواج تھا۔ خوب غور و انصاف کیجئے کہ جو اللہ کا حکم ہوا اور صحابہ کرام کی بہو بیٹیوں میں جاری ہوا اس کو جو کوئی عیب لگاوے اس کی بے ایمانی میں ہرگز شک نہیں۔

پانچویں بدعت مانع نکاح یہ ہے کہ ان لوگوں میں عورت کے دوسرے نکاح کا رواج نہیں۔ سبب اس کا یہ ہے کہ ہندوستان کی عورتیں اور اکثر مرد آگے ہندو تھے ان میں یہ بات عیب تھی وہی رسم اب تک باقی ہے معلوم کیا چاہیے کہ ابھی ان میں ایمان پورا نہیں آیا اور بدبو کفر کی نہیں گئی کہ بعضے لوگ عورت کا دوسرا نکاح نہیں کرتے اور بعضے اپنی قرابت میں بیٹی نہیں دیتے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں دوسرے نکاح کی بہت تاکید فرمائی ہے:

واذا طلّقتم النّساء فبلغن اجلھنّ فلا تعضلو ھنّ ان ینکحن ازواجھنّ۔ (بقرہ: ۲۳۲)۔ (پھر جب طلاق دو تم عورتوں کو پھر پہنچیں وہ اپنی مدت کو تو مت روکو انہیں اس بات سے کہ نکاح کریں مردوں سے)۔

بعضے کہتے ہیں کہ نکاح دوسرا عورت کو درست ہے لیکن بہتر یہ ہے صبر کر کے بیٹھے۔ حقیقت میں وہ منکر قرآن ہیں اس واسطے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

ذلکم ازکی لکم و اطھر واللّٰہ یعلم و انتم لا تعلمو ن (بقرہ:۲۳۲)

(دوسرا نکاح تمہارے دل کو پاک رکھے اور تمہارے بدن کو پاک اور اللہ تمہاری بہتری کو جانتا ہے اور تم نہیں جانتے)۔

اس آیت کے مضمون سے معلوم ہوا کہ نکاح کر دینا بہتر ہے صبر کر کے بیٹھنا بہتر نہیں کہ اس میں ظاہر بدن زنا سے نہیں بچتا اور جو ظاہر بچا بھی تو دل وسوسہ سے پاک نہیں ہوتا ۔ اس کو سن کر جو کوئی کہے کہ بیٹھنا بہتر ہے تو اس نے اللہ سے زیادہ جاننے کا دعوی کیا ۔ اب جو اللہ کا بندہ اللہ سے ڈرے اور دنیا کو ناپائدار سمجھے تو اس کو ضرور ہے کہ یہ پانچ باتیں موقوف کردے ۔ اللہ اس کو دنیا اور دین میں ہر جگہ آرام دے گا اور عزت بخشے گا ۔ تمت

فرمود رسول آشکارا — من نیز برادرم شمارا
ہرگز نہ عبادتم نمائی — نہ غوث نہ قطب انبیاء را
من مشکل خود نمی کشائم — بر غیر مرا کجاست یارا
طاقت نہ بود سوائے ایزد — درویش و فقیر و اولیا را
کار پاکاں دعاست لیکن — تبدیل نمی کنند قضا را
جز حق نبود کہ دست گیرد — مسکین و غریب و بے نوا را
مخصوص بحق بود عبادت — با بندہ بس است یک مدارا
غیر از در شاہ بندہ پرور — پیش کہ بریم التجا را
ہم درد تو دادہء خدا یا — ہم از تو طلب کنم دوا را
تو مشکل دشمناں کشائی — تا چند گذاری آشنا را
جز ذات خدا بہ پیش دیگر — ہرگز نہ برید ماجرا را
تو بندہء بندگان چرائی — بگذاشتی در خدا را
حاجت طلبی بغیر مولا — عیب است غلام باوفا را
ہرکس کہ شریک با خدا کرد — در دوزخ و نار ساخت جا را
از شرک گریز صد منازل — دوزخ دائم مکن گوا را
فرمود خدا کہ مردہ و کر — نشنید گہے ز کس ندارا
فریاد کنید آں خدا را — کاں مے شنود ز تو دعا را
تابوت و نشان و قبر نیزہ — ایں جملہ بشکل سنگ خارا

در قبر بود سوال اعمال　　پرسند نہ حال کر بلا را
عالم بہ نماز روزہ مغرور　　شرک و کفرش گرفت پا را
مشرک شدہ زاہد و مشائخ　　گیرند برائے زر ریا را
صد حیف کہ عالماں ایں دہر　　کردند شعار خود دغا را
قرآن و حدیث را بپوشند　　تبدیل کنند مدعا را
اے مومن پاک اے مسلمان　　گر خواستی رہ رضا را
قرآن و حدیث را بنہ　　بگذار کلام ما سوا را

(منقول از مجموعہ رسائل تسعہ، مطبع فاروقی دہلی۔ ۱۳۴۱ھ۔۱۹۲۳ء)

عنایت علی صادقپوریؒ

جناب عنایت علی صادقپوریؒ کے سوانح مختصراً تاریخ اہل حدیث جلداول، صفحہ۶۱۷۔۶۲۱ پر بیان کئے گئے ہیں۔ذیل میں اس کی تلخیص پیش کی جارہی ہے۔

شیخ محمد اکرام نے موج کوثر میں جناب عنایت علی صادقپوریؒ کے تذکرے میں لکھا ہے:

جناب عنایت علیؒ کے حالات صحیح طور پر جمع نہیں ہوئے،لیکن جو کچھ ملتا ہے،اگر اسی پرغور کیا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ ٹھوس کاموں میں آپ کا مرتبہ بڑے بھائی (جناب ولایت علیؒ) سے کسی طرح کم نہ تھا۔دینی محبت اوراستقامت میں تو دونوں بلند مرتبہ بھائی اپنی نظیر آپ تھے۔ذاتی ایثاراورترک تمول میں شاید بڑے بھائی کا مرتبہ بلند تھالیکن جناب عنایت علیؒ سے اللہ تعالی نے دوکام ایسے لئے کہ ان کی عملی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہےاوران کے حالات میں مزید تفتیش وتلاش کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

ان کا پہلا اورشاید سب سے اہم کام بنگال میں تبلیغ اور بنگالی مسلمانوں کی تنظیم تھا جس میں ان کی عمرگرامی کا ایک حصہ صرف ہوا۔انہیں سید احمد بریلویؒ نے خود بنگال کے لئے منتخب کیا تھا۔غلام رسول مہر،وقائع کی شہادت کی بناپر لکھتے ہیں کہ سیداحمدؒ نے جناب عنایت علیؒ کو بلا کر فرمایا،آپ کو واسطے ترغیب جہاد کے بنگال بھیجتے ہیں۔انہوں نے عرض کیا کہ حاضر ہوں مگر دل چاہتا ہے کہ یہاں کا بھی کوئی واقعہ دیکھ لیتا۔سید صاحبؒ نے فرمایا کہ وہاں آپ کے ہاتھوں سے اللہ تعالی کا بہت کام نکلے گا۔اورآپ کا وہاں رہنا واسطے کوشش کارخدا کے گویا ہمارے ساتھ یہاں رہنا ہے۔سید صاحبؒ نے اپنا عمامہ اورکرتہ عنایت کیا اوران کے رفیقوں میں سے چھ آدمی ہمراہ کردیئے۔افسوس کہ بنگال میں مولوی صاحبؒ نے جو کام کیا،اس کی تفاصیل تاریخی ترتیب سے نہیں ملتیں۔بالجملہ جناب مہر لکھتے ہیں: مشرقی بنگال میں آج جو دینی روح نظر آتی ہے وہ مولوی صاحب ہی کی سرگرم کوششوں کا نتیجہ ہے

تذکرہ صادقہ میں لکھا ہے: آپ نے باراول مسلسل سات برس اس خطہ بنجری میں

قریہ بقریہ نہایت جانفشانی اور حلم کے ساتھ گشت فرمایا۔ لاکھوں خلقت کو قعر ظلمت سے نکال کر شمع ہدایت کا گرویدہ کر دیا۔ جناب کے مسترشدین اور ان کی اولاد خطہ بنگال میں آج تک محمدی کے لقب سے ممتاز ہیں۔ اس کے بعد آپ سرحد پر بغرض جہاد چلے گئے۔ جب وہاں سے واپس ہونا پڑا تو آپ نے پھر بنگال کا رخ کیا اور دو تین سال اسی محنت اور مستعدی سے تبلیغی کام میں مشغول ہو گئے۔ آپ نے اپنا مرکز ضلع جسور کا موضع حاکم پور قرار دیا تھا۔ زیادہ تر قریبی اضلاع میں دورے پر رہتے تھے لیکن جب سفر کی صعوبتوں سے خستہ ہو جاتے تو دو ایک ماہ کے لئے حاکم پور لوٹ آتے۔ آپ کا خاص طریقہ کار یہ تھا کہ آپ جس مقام پر پہنچتے، اگر وہاں مسجد نہ ہوتی تو مسجد تعمیر کرا دیتے اور اگر مسجد ہوتی تو اس کے لئے ایک موزوں شخص کو امام مقرر کر دیتے۔ یہ امام فقط نماز پڑھانے ہی پر مامور نہ تھا بلکہ تعلیم دین کے علاوہ علاقے کے جھگڑوں کا فیصلہ بھی وہی کرتا۔ اور لوگوں کی عام اصلاح کا انتظام کرتا۔

آپ کی کوششوں کا دوسرا مرکز کارزار جہاد تھا۔ سکھوں سے انگریزوں کی پہلی لڑائی کے بعد گلاب سنگھ کو کشمیر اور بالائی ہزارہ کا علاقہ مل گیا۔ لیکن ہزارے میں اس کی حکومت مستحکم نہ تھی۔ ہزارہ اور کاغان کے غیرت مند مسلمانوں نے سوچا کہ آزادی حاصل کرنے کا یہ اچھا موقع ہے چنانچہ انہوں نے اپنی کوششیں شروع کر دیں، اور ساتھ ہی عظیم آباد (پٹنہ) میں جناب ولایت علیؒ سے مدد کی درخواست کی اور اس مقصد کے لئے مجاہدین سرحد کی مختصر جماعت کے امیر، میر اولاد علیؒ سورج گڈھی بھی عظیم آباد پہنچے۔ جناب ولایت علیؒ نے جناب عنایت علیؒ کو بھیجنے کی تجویز کی۔ انہیں بنگال میں یہ پیغام ملا تو دو ہزار مجاہدین کے ساتھ عظیم آباد پہنچے۔ لیکن بنظر احتیاط اس جمیعت کو چھوٹی چھوٹی ٹولیوں میں بانٹ دیا گیا اور علیحدہ علیحدہ سرحد پر جانے کا انتظام کیا گیا۔ یہ ساری جماعت تو میدان جہاد تک نہ پہنچ سکی لیکن جب ۱۸۴۴ء میں جناب عنایت علیؒ سرحد پہنچے تو مجاہدین کی خاصی تعداد وہاں پہنچ چکی تھی۔ چنانچہ آپ نے مقامی حریت پسندوں کے ساتھ مل کر عملی کوششیں شروع کیں۔ ہزارہ گزٹیئر کے مطابق انہوں نے شنکیاری، بیر کھنڈ، گڑھی حبیب اللہ اور اگرور کے قلعوں پر حملہ کر کے (سکھ) محافظ دستوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔

اس سلسلے میں جناب عنایت علیؒ کو جو خاص کامیابی حاصل ہوئی وہ یہ تھی کہ مقامی معاونین کی مدد سے انہوں نے دسمبر ۱۸۴۵ء میں بالاکوٹ پر قبضہ کر لیا اور انہیں باقاعدہ امیر

تسلیم کرلیا گیا۔گڑھی حبیب اللہ محرم ۱۲۶۲ھ میں فتح ہوئی، اس کے چند ماہ بعد فتح گڈھ پر، جوسکھوں کا ایک مستحکم قلعہ تھا، قبضہ ہوا۔اس کا اثر علاقے پر بہت ہوا اور سکھوں کے کئی قلعہ داروں نے قلعے خالی کردیئے۔وسط ۱۸۴۶ء میں مظفرآباد پر بھی قبضہ کرلیا۔سکھوں نے اب مانسہرہ میں قدم جمانے کی کوشش کی لیکن شکست کھائی۔چنانچہ مجاہدین نے تھوڑے وقت میں ایک وسیع خطے پر قبضہ جمالیا۔اس تمام علاقے میں جناب عنایت علیؒ نے اسلامی طرز حکومت قائم کی اور شرعی احتساب وحدود کا سلسلہ جاری کیا۔

۹۔اکتوبر ۱۸۴۶ء کو جناب ولایت علیؒ، علاقہ مجاہدین میں پہنچ گئے۔۱۶۔اکتوبر کو جناب عنایت علیؒ نے امارت جہاد ان کے سپرد کردی۔اس کے بعد انگریزی فوج اس علاقے میں پہنچ گئی اور مجاہدین اسکے مقابلے میں شکست کھا گئے اور دونوں بھائیوں کو فوجی پہرے میں عظیم آباد بھیج دیا گیا۔یہاں پہنچتے ہی جناب عنایت علیؒ پھر بنگال چلے گئے اور وہاں دوتین سال مصروف کار رہے۔آپ کی صحیح تاریخ وفات معلوم نہیں ہوسکی۔جناب غلام رسول مہر کا خیال ہے کہ ۲۲ مارچ ۱۸۵۸ء کے ایک دوروز بعد انتقال کیا۔

بت شکن

(مؤلفہ جناب عنایت علی صادقپوریؒ)

بسم اللہ الرّحمن الرّحیم کہاں تک حمد وشکر اس رب العالمین کا اس قلم چوبیں سے ادا ہوسکے کہ جس کے لکھنے میں لوح وقلم عاجز ہے۔اور تحفہ درود کا اس خاتم النبیین ﷺ اور رحمت موجودات پر کیوں کر بھیج سکوں جس پر بھیجنے میں دلائل الخیرات قاصر رہے۔ اے پروردگار تو آپ اس پر اور اس کے آل واصحاب پر اور اس کے نائبوں پر لاکھ لاکھ درود اور سلام بھیج، اور مجھ کو اس کے پس روؤں میں دنیا سے اٹھا۔آمین

بعد اس کے سنا چاہیے کہ چرچا وعظ اور نصیحت کا قدم کی برکت سے حضرت امیر المومنین سید احمد صاحب دامت برکاتہ کے جہان میں پھیل گیا۔اکثر لوگ وعظ اور نصیحت سن سن کر مضامین حقہ کو سمجھنے لگے اور لاکھوں اپنے خدا سے لگ گئے اور گمراہیاں چھوڑ دیں، لیکن جن کو مجلس وعظ میں حاضر ہونے کی فرصیت دنیا نہیں دیتی، ان کے واسطے بعضے لوگوں نے فقیر

سے درخواست کی کہ اگرچہ بہت لوگوں نے خدا کے فضل سے ہدایت پائی، پر ابھی لاکھوں شرک میں گرفتار ہیں، خصوصاً تعزیہ پرستی جو کھلی بت پرستی ہے، اور اچھے اچھے لوگ پڑھے لکھے اس میں پڑے ہیں اور ہر کسی کے سمجھانے پر کان نہیں دھرتے ہمیشہ نئی طرح کے وعظ کے محتاج ہیں۔ اگر قرآن اور حدیث اور عقل اور نقل سے اس کی برائی لکھ دیوے تو اللہ سے امید ہے کہ لوگوں کو بہت فائدہ دے گا۔

تعزیہ پرستی

تعزیہ پوجنے والوں سے اتنا پوچھنا چاہیے کہ اس وقت امام حسینؓ کہاں ہیں؟ اگر چہ ظاہر میں زبان سے تم کہو گے کہ جنت میں ہیں، لیکن تمہارے کام اور سلوک سے جو ان کے نام عمل میں لاتے ہو برخلاف پایا جاتا ہے اور ہم تو جانتے ہیں کہ بے شک امام جنت میں ہیں چنانچہ حدیث شریف میں آیا ہے...

عن مسروق قا ل سا لنا عبد اللّه ابن مسعود عن هذ ه ا لآ ية ، و لا تحسبنّ الذين قتلوا فى سبيل اللّه امو ا تاً بل ا حياء عند ربّهم ير ز قو ن ۔(آل عمرا ن: ١٦٩)۔

قا ل انّا قد سألنا عن ذا لک رسو ل اللّه ﷺ فقال اروا حهم فى اجواف طيرٍ خضرٍ لها قناديل معلّقلة بالعرش تسر ح من الجنّة حيث تشاء ثم تاوى الى تلک القنا ديل فا طّلع اليهم ربهم اطلا عةً فقا ل هل تشتهو ن شيئاً قا لوا اىّ شئى نشتهى و نحن نسر ح من الجنة حيث شاء ت ففعل ذلک بهم ثلا ث مرّا تٍ فلما ر أوا انّهم لن يتر كو ا من ان يّسئلوا قا لوا يا ر بّ نريد ان تر دّ اروا حنا فى اجسا د نا حتى نقتل فى سبيلک مرّةً اخرى فلمّا ر آ ى ان ليس لهم حا جة تر كوا ۔(صحیح مسلم: ۱۸۸۷)

(مسروقؒ نے کہا ہم نے عبد اللہ بن مسعودؓ سے سوال کیا اس آیت کے متعلق، و لا تحسبنّ ۔۔ ..، نہ جان ان کو جو مارے گئے اللہ کی راہ میں، مردے، بلکہ جیتے ہیں اپنے رب کے پاس روزی پاتے ہیں، ۔۔انہوں نے کہا ہم نے بھی پوچھا اس کو رسول اللہ ﷺ سے، سو فرمایا ارواح ان کی سبز جانوروں کے پیٹ میں ان کے رہنے کی جگہ قندیلیں ہیں لٹکی ہوئی میوہ کھاتے ہیں جنت میں سے جہاں

چاہتے ہیں۔ پھر آتے ہیں اسی قندیل میں، پھر جھانکتا ہے ان کی طرف رب ان کا پھر پوچھتا ہے کیا چاہتے ہو۔ کہتے ہیں کیا چاہیں گے ہم، اور ہم تو میوہ کھاتے ہیں جنت میں جہاں چاہتے ہیں۔ سو کرتا ہے ان کے ساتھ اسی طرح تین دفعہ۔ سو جب دیکھتے ہیں کہ نہیں چھوڑے جاویں گے وے پوچھے جانے سے، عرض کرتے ہیں اے ہمارے رب چاہتے ہیں ہم کہ ڈال دے ہماری ارواح جسموں میں ہمارے کہ قتل ہوویں تیری راہ میں دوسری دفعہ۔ سو جب جانتا ہے اللہ کی نہیں ہے ان کو کچھ حاجت، چھوڑ دیئے جاتے ہیں)۔

کہو یہ رتبہ پانے میں امام کے تم کو کچھ شک ہے؟

دوسری حدیث میں یوں آیا ہے:

انّ رسو ل اللّٰہ قا ل لا صحا بہ لما ا صِیب ا خوا نکم با حدٍ جعل اللّٰہ اروا حھم فی جو ف طیرٍ خضرٍ ترِد انھار الجنۃ تا کل من اثمارھا و تا وی الی قنا دیل من ذھب معلقۃ فی ظلّ العرش فلمّا و جدوا طیب مأکلھم و مشر بھم و مقیلھم قا لوا من یبلّغ اخوا ننا عنا، انّا ا حیاء فی الجنۃ لئلّا یز ھدوا فی الجنۃ فلا ینکلوا عند الحر ب فقا ل اللّٰہ تعا لی انا ابلّغھم عنکم فا نز ل اللّٰہ تعا لی ، و لا تحسبنّ الذین قتلوا فی سبیل اللّٰہ امواتاً بل احیاء عند ر بّھم یر ز قون فرحین (ابوداؤد:۲۵۲۰)

(پیغمبر خدا ﷺ نے فرمایا اپنے اصحاب کو کہ جب پہنچے تمہارے بھائی شہادت کو احد کی لڑائی کے دن۔ کیا اللہ نے ان کی روحوں کو سبز جانوروں کے پیٹ میں، جاتے ہیں جنت کی نہروں پر، کھاتے ہیں اس کے میوے اور آتے ہیں قندیلوں میں سونے کی جو لٹکتے ہیں عرش کے سایہ میں۔ سو جب پاتے ہیں اچھے کھانے پینے، اور سونے کی جگہ، کہتے ہیں کون پہنچا وے ہماری خبر ہمارے بھائیوں ہو، کہ ہم لوگ جیتے ہیں جنت میں کہ وے کوشش کریں بہشت کی، پھر نہ سست ہو جاویں جہاد میں۔ سو فرمایا اللہ نے میں پہنچاتا ہوں تمہاری خبر۔ پھر اتاری اللہ نے یہ آیت، و لا تحسبن اللّٰہ.. نہ جان ان کو جو مارے گئے اللہ کی راہ میں مردے، بلکہ جیتے ہیں اپنے رب کے پاس روزی پاتے ہیں ستھری)

اور بے سمجھ لوگ جو بات امام کے ساتھ عمل میں لاتے ہیں وہ یہ ہے کہ دکھ مصیبت میں ان کو پکارتے ہیں اور بیٹا بیٹی مانگتے ہیں، اس آیت کی دلیل سے کہ اللہ نے شہیدوں کو

زندہ فرمایا ہے ہماری پکار کو سنتے ہیں۔ان کا حال ویسا ہی ہے کہ لا تقربوا الصلوۃ کو تو دیکھتے ہیں اور و انتم سکاری ۔(نساء : ۴۳)ان کی نظر سے سوجھتا نہیں، آگے اس کے اللہ نے فرمایا ہے و لکن لا تشعرون یعنی شہید جیتے ہیں، اس کے یہ معنی نہیں کہ جیسے تم جیتے ہو، ویسے وہ بھی جیتے ہیں، بلکہ ان کی زندگی کو تم نہیں سمجھ سکتے کہ کیسی ہے۔

اور اگر یہی مراد ہوتی تو شہید کا ترکہ شرع میں کیوں بٹتا، اس کی جورو سے کسی کو نکاح درست نہ ہوتا۔ ہر چند حقیقت حال اللہ ہی خوب جانتا ہے لیکن تھوڑا سا جو اللہ نے ہم کو سمجھا دیا ہے، اس کو بیان کرتے ہیں:

کہ ایک شخص مردہ پڑا ہے اور دوسرا زندہ کھڑا ہے، تو دونوں صورت وشکل میں برابر ہیں ۔ پر فرق دو بات کا ہے کہ ایک تو زندہ کو آرام وراحت، کھانا پینا، اچھے لوگوں میں بیٹھنا، اولاد ہونی حاصل ہے۔دوسرے، نماز روزہ حج زکوۃ خیر خیرات تلاوت قرآن جاری ہے۔اور جو مردہ ہے اس سے یہ دونوں کام منقطع ہو گئے، لیکن شہید سے نہیں، اس واسطے شہید کو مردہ کہنا منع ہوا، کیونکہ اس کو جنت میں آرام وراحت، اچھے میوے اچھا کھانا، ہزاروں حصہ دنیا سے بہتر ملتا ہے۔ دوسرے نماز روزہ حج زکوۃ خیر خیرات کا ثواب شہید کا بند نہیں ہوتا کیونکہ آگے وہ اکیلا نماز پڑھتا تھا، اب اس کے سبب ہزاروں نمازی ہو گئے ۔ آگے وہ اکیلا حج کرتا تھا اب اس کے سبب ہزاروں حاجی ہو گئے ۔ آگے وہ اکیلا روزہ رکھتا تھا، اب لاکھوں روزہ دار ہوئے، اس کا ثواب بند نہیں بلکہ جوں جوں دین ترقی کرتا جاتا ہے اس کے ثواب کو ترقی ہے۔اس حساب سے شہید پر کیا موقوف ہے، اگر اولیاء اللہ جو دین جاری کر گئے ان کو بھی زندہ کہیے تو درست ہے۔

بعضے کہتے ہیں کہ ہم ان سے بیٹا بیٹی نہیں مانگتے، مگر ان سے کہتے ہیں کہ آپ اللہ کے مقرب ہیں، اللہ کے حضور میں دعا کیجئے کہ اللہ میری مراد پوری کرے۔اس میں کیا قباحت ہے۔

ان سے کہو کہ اس کہنے میں کچھ قباحت نہیں لیکن اگر وہ تمہارے پاس آویں تو کہو۔

تب کہتے ہیں ہم پیروں کے مزار شریف پر جا کر پکار کر کہیں گے۔

ان سے کہو کہ کوئی کسی کے دروازے پر جا کے اپنے مطلب کو نہیں کہنے لگتا، جب تک اس کو اپنی نظر کے سامنے نہ بلا لے، اور بلانے میں کچھ اس کی بزرگی نہیں جاتی ۔ پر بے بلائے دروازے سے باتیں کرنی نشان ہے جنون کا۔ یا تم خدا کا سا سننے میں ان کو شریک کرتے ہو، تو تم میں اور جو پیروں سے بیٹا بیٹی مانگتے ہیں، ان میں اتنا فرق ہوا کہ وے شرک فی التصرف میں گرفتار

ہیں اورتم شرک فی السماعت میں ۔غرض شرک فی الصفات میں تم دونوں پڑے ہو۔ پرتم سمجھتے ہو کہ ہم اپنے ذہن کی تیزی سے نکل گئے ۔کیونکہ شرک فی الصفات اسی کو کہتے ہیں کہ جیسی جیسی صفت اللہ میں ہے کمال کے ساتھ تو اس کے برابر وہ صفت دوسرے میں ٹھہرانا:

مثلاً اللہ سمیع ہے۔ ہر چند انسان بھی ہے، لیکن اللہ دور اور نزدیک سب جگہ سے برابر سنتا ہے اور اللہ نے یہ نہیں کہہ دیا کہ نبی ولی بھی دور اور نزدیک سے برابر سنتے ہیں بلکہ خدا جابجا قرآن میں فرماتا ہے کہ یہ مجھی میں طاقت ہے، دوسرے میں نہیں ۔اب کوئی کہے کہ وہ بھی ایسا ہی سنتے ہیں اس کا دعوی بے دلیل ہے اور وہ مشرک ۔اور اگر پیر اور اللہ دونوں برابر سنتے ہیں تو اللہ اور پیر میں فرق کیا ہوا۔تم بتاؤ ؟ اسی طرح اللہ کے واسطے کوئی پردہ نہیں۔انسان کے سامنے پردہ ہو تو کچھ دیکھ نہ سکے۔ پردہ نہ ہوگا تو جہاں تک نگاہ کی حد بندی ہے وہیں تک دوڑے گی آگے نہیں ۔اگر انسان میں کوئی یہ عقیدہ رکھے کہ فلانا چھپے چھپے دور ونزدیک سے برابر دیکھتا ہے وہ بھی مشرک ہے۔

اسی طرح اب سمجھو وہ جنت جس کی چوڑائی ساتوں آسمان وزمین کے برابر ہے اور تمام آباد، کہیں جنگل اور ویران نہیں ، ایک بالشت زمین اس کی ، قیمت میں ساری روئے زمین سے زیادہ ۔ایک ادنی مکان وہاں کا تمام دنیا کے محل سے بہتر ۔ یہ نعمتیں اللہ نے امام کو بخشیں ۔ بے شک وہ ایسے عیش میں اس وقت ہیں ..... ہم کو تو اگر ہمارے بیٹے کے ہاتھ کا مہری خط لکھ کر آوے کہ ہم دلی کے بادشا ہوئے تو ویسا یقین نہیں ہوگا جیسے اپنے امام کے جنت میں جانے اور عیش کرنے کا یقین ہے کیونکہ اللہ اور رسول کا خط سب سے سچا

عن ام الربیع بنت البراء و ھی امّ حارثه بنت سراقه اتت النبی ﷺ فقالت یا نبی اللّٰه الا تحدّثنی عن حارثة و کان قتِل یوم بدرٍ اصابه سهم غرب ، فان کان فی الجنة صبرت و ان کان غیر ذلک اجتهدت علیه فی البکاء فقال یا امّ حارثة انّها جنان فی الجنة و ان ابنک اصاب الفردوس الاعلی

(بخاری:۲۸۰۹)۔(ربیع بنت براء ماں حارثہ بن سراقہ کی رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور پوچھا اے نبی اللہ کہیے مجھ سے حارثہ کا حال ۔ وہ مارا گیا بدر کے دن لگا اس کو ایک تیر غیبی ۔سو اگر ہووے وہ جنت میں صبر کروں اور اگر ہووے کچھ اور کوشش کروں اوپر اس کے رونے کے ۔ سو فرمایا: اے حارثہ کی ماں جنت میں کتنے درجے ہیں اور وہ وہ تیرا بیٹا پہنچا فردوس اعلی کو)۔

اب اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ایمان والی عورتوں کا حال یہ تھا کہ اپنے عزیز کے مرنے سے نہیں روتیں اور جینے سے نہیں ہنستی تھیں بلکہ تحقیق کرتیں کہ جنتی ہوا یا دوزخی۔ اگر معلوم ہوا کہ جنتی ہوا تو کچھ غم نہیں لیکن دوزخی ہونے کا البتہ غم ہے۔

ان سب باتوں کو سن کر کہتے ہیں کہ صاحب یہ تو سچ ہے کہ امام کو اللہ نے عیش دیا، ...لیکن جس دن ہمارے امام صاحب کا دریا کے کنارے پیا سا گلا کٹا اور تمام بدن سر سے پاؤں تک زخموں سے ٹکڑے ہوا.. بھلا کیونکر اس کو یاد کر کے غم نہ کریں۔، ان کو یوں سمجھانا چاہیے کہ ہم تم کو ایک مثل کہتے ہیں کان دھر کے سنو۔ ایک بڑھیا تھی اس کے بیٹے کے پھوڑا نکلا۔اس نے جب شدت کی تمام رات اسے چین نہ لینے دیا۔کراہتے گزری، درد کی مصیبت سے آب ودانہ حرام ہو گیا اتنا رویا کہ منہ سرخ ہو گیا، ہونٹ خشک ہو گئے۔ایک نہالچہ پر تکیہ رکھے پڑا کروٹیں لیتا تھا۔اس کی ماں سرھانے بیٹھی رات دن رومال ہلاتی اور درد فرزند سے بیقرار منہ ڈھانپ کر روتی تھی، کھانا سونا خواب وخیال ہو گیا۔ بعد کئی دن کے اللہ نے فضل کیا، پھوڑا پھوٹا، لہو پیپ بہت نکلا، مرہم پٹی ہوتے ہوتے زخم چنگا ہوا۔اس بڑھیا نے وہ دن اور تاریخ یاد رکھا۔ جب برس کے دن وہ تاریخ آتی تو اسی چارپائی پر نہالچہ بچھا تکیہ رکھ سرہانے بیٹھ ہاتھ میں رومال لئے منہ ڈھانپ خوب روتی اور اس پھوڑے کا بیان کرتی اور تمام دن رات کھانا نہ کھاتی۔ آخرش کو وہ لڑکا جوان ہوا اس کی شادی رچی اور تیاری شروع ہوئی، آخر شادی کا دن آیا۔ بی بیاں جمع ہوئیں۔ باہر ناچ تماشا ہونے لگا مجلس جمع ہوئی برات دھوم دھام سے نکلی۔ نکاح ہوا۔خوبصورت دلہن کو بہت دان دہیز سے گھر میں لایا۔ دلہن کے گھر میں آنے کی خوشی ہو رہی ہے۔ دلہا باہر سلامتی سے مجلس میں بیٹھا سہرا باندھے ناچ دیکھ رہا ہے۔ گھر میں دلہن کو بی بیاں آراستہ کرتی ہیں اور ڈومنیاں طبلے پر تھاپ مارتی ہیں کہ اتنے میں دولھا کی ماں کو یاد آگیا کہ آج ہمارے لڑکے کی تاریخ ہے، جلدی سے چارپائی بچھا اس پر نہالچہ ڈال تکیہ اسی طرح منہ ڈھانپ کر زار زار رونے لگی۔ گھر سے باہر تک تمام شور پڑ گیا کہ دلہا کی ماں منہ ڈھانپ کر کیا جانے کیوں روئی ہے۔ ساری بی بیاں گرد ہوئیں پوچھتی ہیں کہ کسی کے مرنے کی خبر آئی ہے؟ جو تم روتی ہو۔ کوئی کہتا اس کو اپنا خاوند یاد آیا، کوئی کہتا اس کو ماں یاد آئی۔ اس نے کہا اری بی بیو! یہ سب کچھ نہیں، میرے رونے کی کیا پوچھتی ہو۔ بارہ برس ہوئے کہ آج ہی کے دن ہمارے صاحبزادے کے پھوڑا نکلا تھا، اسی

چار پائی پر یہی نہالچہ بچھا تھا اور تکیہ سر کے تلے دیئے درد کے مارے لوٹتا تھا اور میں اپنے دل کو پتھر کیئے سرھانے رومال لئے مکھی ہلاتی تھی ۔ بہن آج وہی تاریخ ہے ۔ میں ہر سال بچہ کی تاریخ کیا کرتی ہوں ۔ آج میں کم بخت بھول گئی تھی ۔

بی بیوں نے کہا، اے بی بی دیوانی ہوگئی ہو، چلو منہ ہاتھ دھوؤ کھانا کھاؤ یہ کیا تم نے شادی والے گھر میں بری فال نکالی ہے ۔ کب کی بات کب گذری ۔ اللہ نے فضل کیا وہ دکھ درد دور ہوا آج تمہارے بچہ کی شادی رچی ہے وہ مزے سے مجلس میں مسند لگائے سلامتی سے ناچ دیکھ رہا ہے اس کی دلہن گھر میں آئی ۔ آج تخت کی رات تم نے کہاں کی بات یاد کر کے رونا مچایا ہے ۔ تو یہ جواب دیتی ہے کہ جس کو پاؤں نہ پھٹے بوائی وہ کیا جانے درد پرائی ۔ بی بیو! جس کے جی کو لگتی ہے وہی جانے ، تم اس دن ہوتیں تو دیکھتیں کہ کیسی میرے بچے پر مصیبت گذری تھی ۔ بی بیوں نے کہا چلو کنارے بیٹھو ۔ بڑی انوکھی درد والی تمہیں کو دیکھا ، ایک تم ہی کو لڑکا تمام دنیا سے زیادہ پیارا ہے اور ہم میں سے کسی کو نہیں ۔ ساری بی بیاں تو اسے پاگل کہتی ہیں اور وہ سب کو، اور کہتی ہے کہ میں بارہ برس سے کرتی چلی آئی ہوں ۔ اب آج تم لوگوں کے کہنے سے چھوڑ دوں گی ۔ اب انصاف کی نظر سے غور کر کے دیکھو تو پاگل کون ہے؟ وہ بڑھیا، یا سارے جہان کی عورتیں ۔ پس اسی طرح سمجھو کہ اگر وہ بڑ گیا دیوانی ہے تو محرم میں امام کا نام لے کر غم کرنے والوں کو سو حصہ اس سے زیادہ خبط ہے کیونکہ اس کے بیٹے کی مصیبت کو بارہ برس گذرے اور امام پر مصیبت گذرے بارہ سو برس (بوقت تالیف کتاب بت شکن) اور آج بے شک وہ جنت میں عیش کرتے ہیں ۔.....

اگر کہو کہ ہم امام کے غم کے سبب سے ڈھول دھراتے ہیں ۔ بھلا ہم تم سے پوچھتے ہیں کہ باپ کے مرنے میں تم نے ڈھول نہیں دھرایا، ماں مری تب نہیں دھرایا، بھائی مرا تب بھی نہیں ، بلکہ برس دن تک بیٹے کی شادی موقوف رہی ، کہتے ہو کہ بے ڈھول شادی حرام ہے ۔ اور باپ مر گیا ڈھول کیوں دھراویں ۔ اگر کوئی میراثی کلانوٹ یا بجنیا بھول کر عید بقر عید کا دن دیکھ گانے بجانے کو آپ سے تمہاری طرف آ گیا ۔ لوگوں سے کہتے ہو کہ اس کو کہہ کہ ہمارے باپ کی برسی ابھی نہیں ہوئی ۔ یہ غمی کا گھر ہے یہاں نہ بجاؤ ۔ اور امام کا غم بے ڈھول بجائے درست ہی نہیں ہوتا ۔ اب صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام کے دشمن ہو ۔ سچا غم ہوتا تو باپ کے غم میں ضرور ڈھول دھراتے اور الٹا خفا کیوں ہوتے ۔

اگر کوئی کہے کہ تم کو پہلے کہہ چکے ہو کہ امام کا دوست جو ہو گا وہ خوشی کرے گا کہ امام جنت میں ہیں۔ پھر کیوں ہماری خوشی پر طعن کرتے ہو۔ ان سے کہو انّما الاعمال بالنیات۔ (صحیح بخاری: ۱) جیسی نیت ہی ویسا ہی پھل ملے۔ تم اگر یہی جان کے خوشی کرتے کہ ہمارے امام جنت میں عیش کرتے ہیں، تو تم پر کچھ الزام نہ تھا۔ تم تو دعوی کرتے ہو کہ ہم امام کا غم کرتے ہیں اور الٹے سامان کرتے ہو خوشی کا۔ یہ کام منافقوں کا ہے، اور عالم لوگ جو بیٹے کی شادی میں ڈھول دہرانے کو منع کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ڈھول بجانا حرام ہے اور جب کوئی آدمی حرام فعل کرتا ہے تب اس کے دل سے ایمان نکل جاتا ہے، اور بے توبہ خالص کے پھر ایمان دل میں نہیں آتا، اور اسی حالت میں نکاح پڑھایا جاتا ہے، وہ نکاح کب حلال ہوا۔ اشراف بھلے آدمی کی لڑکی جو اپنے بھائیوں کے سامنے آنے میں شرماتی ہے اور غیر کے پاس نکاح حلال ہونے کے سبب جاتی اور آبرو دیتی ہے۔ جب نکاح ہی درست نہیں تو تمام عمر اشراف بھلے آدمیوں کے گھر میں حرام ہوتا رہا اور اولاد حرام زادی ہوتی رہی۔ سوچو تو کتنے بڑے غضب کی بات ہے۔

بعضے لوگ یہ سن کر بہت چڑتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تم ہم سب کو حرام زادہ بناتے ہو۔ ان سے کہو کہ تمہاری وہ مثل ہے کہ ایک شخص رات دن جھوٹ بولا کرتا تھا۔ اس کو کسی نے جھوٹا کہا، وہ لگا مارنے پیٹنے۔ لوگوں نے کہا تو جھوٹ بولنا چھوڑ دے تو کیوں لوگ تجھ کو جھوٹا کہیں۔ کہنے لگا کہ جھوٹ بولتا ہوں اپنے منہ سے، لوگ کیوں جھوٹا کہتے ہیں، ان کے منہ سے تو نہیں بولتا۔ اسی کو کہتے ہیں کہ ایک تو چوری دوسرے سینہ زوری۔ اور جب ہم تم سے مجلس میں پوچھتے ہیں کہ آپ کی والدہ کا کیا نام، اور آپ کی بہن کا کیا نام ہے، تو خفا ہو کر کہتے ہیں کہ بھلے آدمی کہیں اپنی اشراف بی بیوں کا نام بھی بھری مجلس میں لیتے ہیں؟

بھلا بھائیو! انصاف کرو کہ تم یہاں تو فقط نام پوچھنے سے اپنی بی بیوں کے مجلس میں اس قدر خفا ہوتے ہو، قیامت میں رسول اللہ ﷺ اور ان کے نواسے کو کہ ان کی نیک بی بیوں کی رسوائی مجلس میں گاتے پھرتے ہو جس میں ہندو اور نصاری ہنس کر یوں کہتے ہیں کہ ان کے یہی پیشوا تھے جن کا یہ حال بیان کرتے ہیں، کیا منہ دکھاؤ گے۔ عجب بے حیا ہو کہ اس پر بھی تمہیں غیرت نہیں آتی۔ اور تعزیہ پوجنا نہیں چھوڑتے اور دوسرے محرم کی نویں تاریخ کو دستور یوں ہے کہ اول حاجتی لوگ شام سے منتظر رہتے ہیں، یہاں تک کہ جب امام صاحب

تخت پر بیٹھیں تو ہم شربت، مالیدا، تل، چاؤلی لے جا کر حاضر کریں۔ عورت مرد ایک ایک سے پوچھتا ہے کہ دیکھو امام صاحب تخت پر بیٹھے ہیں یا نہیں۔ گھڑی گھڑی آتے ہیں اور پھر جاتے ہیں کہ ابھی امام صاحب تخت پر نہیں بیٹھے۔ آخرش خدا خدا کر کے امام صاحب پگڑی پہن، سہرا باندھ بن ٹھن کے تخت پر آ بیٹھے تب لوگ شیرینی، مالیدا، تل چاؤلی لے کر دوڑے اور تین تین سلام ادب سے بجا لا کر سجدہ کیا، ہاتھ باندھ کر دور کھڑے ہوئے، شربت مالیدہ، حلوا مانڈہ، نذر چڑھایا، حاجت چھوٹی بڑی عرض کی۔ دل کا جتنا مقصد زبان سے بیان کرنے کا تھا وہ زبان سے بیان کیا، باقی عرضی میں لکھ کر دستخط کے واسطے تخت کے پایہ میں باندھ دیا۔ یہ سب کچھ ہو ہوا کر اب ذرا ہم کو بتاؤ کہ اب کون آ کر امام صاحب کو شہید کر گیا جو تم چلے فجر کو دفنانے۔ ابھی تو اچھی طرح سے امام صاحب نے نہ سجدہ سلام لیا، نہ عرضی پر دستخط کئے نہ حلوہ مالیدہ کھایا نہ کچھ دکھ درد لوگوں کا سنا، نہ بیماروں کی بیماری کی دوا بتائی۔ سو قرینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس گھر والے ہی نے اس کو مارا جس کے گھر رات کو رہے۔ دیکھا کہ اس میں کوڑی، پیسا، شیرینی مٹھائی بہت چڑھی ہے مار ڈالیں گے تو سب میرے ہی ہاتھ لگے گی۔ زر کی ایسی طمع ہے کہ آدمی امام کا بھی دشمن ہو جاتا ہے۔ اور اب ذرا انصاف کرو بھائیو! کہ ذلیل سے ذلیل مسلمان کا اگر ذرا سا چھوکرا بھی مر جاوے تو بے نماز کے کوئی گاڑتا نہیں، امام کی لاش بے نماز گاڑتے ہو۔ اور عجب امام کا ماننا ہے کبھی تو امام کہتے سجدہ کرتے روزی مانگتے ہو اور کبھی اس پر جوتی پیزار کرتے ہو جیسا کہ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ دو تعزیئے کربلا کو چلے، ہر فریق اپنے تعزیئے کو دوسرے سے آگے نکال لے جانا چاہتا تھا۔ جوں ہی ایک تعزیہ دوسرے تعزیئے کے آگے نکلا، لکڑی پتھر اس پر پڑنے شروع ہوئے اور کہنے لگے کہ ہیں! بھلا ہمارے امام صاحب کے آگے دوسرے محلے کا امام جا سکتا ہے؟ نہیں ہرگز نہیں۔ اور اس میں جو کچھ بنا رکھا تھا سب کو توڑ تاڑ چورا کر کے رکھ دیا۔ یہی حال انہوں نے امام کے ساتھ کیا۔ غرض کربلا میں پہنچنے بھی نہ پائے کہ رستے ہی میں دونوں کے ڈھیر ہو گئے۔ علم شدے پنجے وغیرہ جو رہے ان کے یار لوگوں نے کوڑے کر کے خوب گل چھرے اڑائے۔ کسی نے پوچھا کہ تمہارا تعزیہ آج کربلا نہیں گیا؟ تو جواب دیا کہ ہم مرگھٹ میں جا کے پھونک آئے۔ اور کسی نے بڑے فخر سے یہ آن کے بیان کیا کہ ہم نے اپنی آنکھ سے دیکھا کہ امام پر جوں ہی لکڑی پڑی اتنا خون بدن سے بہا کہ بند ہی نہ ہوتا تھا۔ پچھیوں سے خون کا

نکلنا آج تک کسی نے سنا ہوگا۔ یہ ہیں ان کے امام اور یہ ہیں محبان امام، دوسرا شخص ایک لکڑی بھی مارتا تو اس کے جانی دشمن ہو جاتے ان کم بختوں نے امام کا یہ حال کیا اس وقت کوئی انکا حمایتی نہ کھڑا ہوا۔ اور کسی نے اتنا نہ کہا کہ اے بے دینو! بدبختو! کل جس کی محبت کا دم بھرتے اس کے آگے سجدہ کرتے اس سے مرادیں مانگتے تھے جس کی بدولت پیسہ کوڑی گٹے حلوا مالیدہ کھاتے تھے آج تم نے اس کا یہ لکھا پورا کیا۔ ایسا تو ہندو بھی اپنے بتوں کے ساتھ نہیں کرتے ۔ یہ تو یہ ان کے امام کی ماشاءاللہ بڑے عزت دار اور بڑے غیرت مند معلوم ہوتے ہیں کہ اس سال ان لوگوں کے ہاتھوں ایسی کچھ ان کی ذلت اور رسوائی ہوئی دوسرے سال پھر وہیں اسی جگہ اور ان ہی لوگوں میں موجود ہو۔ برخلاف اس کے ہمارے امام ہیں کہ جنت میں عیش کرتے ہیں، نہ گڑ کا مالیدہ کھانے کو آتے ہیں نہ ان کی ایسی فضیحت ہوتی ہے۔

حضرت امام حسنؓ ،امام حسینؓ سے کم مصیبت حضرت عثمانؓ اور ان کے گھر والوں پر نہیں ہوئی ۔ تاریخوں کو دیکھو تو معلوم ہو۔ ان کا تو کوئی تعزیہ نہیں بنتا اگر مصیبت پر تعزیہ بنانا موقوف ہے تو ان کا بھی بنانا چاہیے کیونکہ اہل سنت کی کتابوں میں ان کا بھی مرتبہ حضرت امام حسنؓ سے کم نہیں لکھا ہے۔ پیغمبر ﷺ کی دو بیٹیاں ان سے بیاہی گئیں، ایک کے مرنے کے بعد دوسری ۔ اور اگر شہادت پر تعزیہ بنانا موقوف ہے تو حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ بلکہ آنحضرت ﷺ کا بھی تعزیہ بناؤ کہ یہ سب شہید ہوئے ہیں، فقط امام حسنؓ و امام حسینؓ کی تخصیص کیا ہے۔ حضرت عثمانؓ کا یا اور بزرگوں کا تعزیہ نہ بنایا تو ان کی بزرگی کچھ گھٹ نہ گئی ۔ لوگ کہتے ہیں تعزیہ سے امام کا نام جاری ہے ۔ یہ نہیں جانتے حضرت عثمانؓ کا تو نہیں بنا ان کا نام کیونکر جاری ہے ۔ اور ہر دم نام لینے سے کچھ ان کی بزرگی اللہ کے نزدیک حضرت عثمان سے بڑھ نہیں گئی ۔ اگر یہ کہو کہ ان کا بھلا نہیں ہمارا بھلا ہے، سو اس سے زیادہ بھلا ہے اللہ کا نام لیا کرنے میں ۔ بعضے تعزیہ پرستی میں یہ خوبیاں بیان کیا کرتے ہیں کہ اس کے سبب محرم میں جتنے اہل حرفہ ہیں، سب کی روزی جاری ہوتی ہے، اور فقیر فقراء کو کھانا بہت بانٹا جاتا ہے، اگر محرم موقوف ہو جاوے تو یہ سب بات موقوف ہو جائے گی۔ ان کو سمجھانا چاہیے کہ اس سے تعزیہ پرستی کا حق ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ایسی نیکیاں ہندوؤں کے بتوں کے میلے کے دنوں میں بھی جاری ہوتی ہیں ۔ اور کھانا کھلانے کا ثواب رمضان شریف میں زیادہ ہے چنانچہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ رمضان میں ایک نیکی کرنا ایسا ہے جیسا دوسرے دنوں میں

ستر نیکیاں کرنا۔ اور تعزیہ کا بت ہونا صریح ظاہر ہے، جو اس کے بت ہونے میں شبہ کرے وہ نرا اندھا ہے کچھ دلیل لکھنے کی حاجت نہیں۔ تمام قرآن اور حدیث شرک وکفر کی برائی اور بت پرستی کی مذمت سے مالا مال ہے لیکن اس جگہ دو روایتیں اور ان کا ترجمہ لکھتا ہوں کہ اشارے کے واسطے کافی ہے۔ چنانچہ ایک روایت میں آیا ہے من جدّد قبراً و مثّل مثا لاً فهم ملعو ن جس نے نئی کی قبر یا اس کی شکل بنائی سو وہ ملعون ہے۔ اور دوسری جگہ آیا ہے من زار قبراً بلا مزارٍ فهو ملعو ن جس نے زیارت کی اس قبر کی جس میں لاش نہیں سو وہ ملعون ہے۔ اور اللہ نے قرآن میں فرمایا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے اپنے باپ سے کہا ما هذه التّما ثيل الّتى انتم لها عا كفو ن (انبیاء:۵۲)۔ (کیا ہیں یہ بت جن سے تم لگے بیٹھے ہو) اپنے بنائے ہوئے کے سامنے آپ سجدہ کرنا، اس کو بت پرستی کہتے ہیں۔ اور بت کی دو قسمیں ہیں۔ صنم اور وثن۔ جاندار کی شکل بنا کر اس کے سامنے سجدہ سلام کریں، اس کو صنم کہتے ہیں۔ اور جان دار کے سوا اور کوئی شکل بنانا۔ یا کسی درخت یا کوئی جگہ کو پوجنا اس کو وثن کہتے ہیں۔ اگر کوئی کہے کہ ہم تو اس لکڑی کو سلام نہیں کرتے اور اس سے حاجت نہیں مانگتے۔ ان سے کہو کہ ہندو سے پوچھو کہ جو پتھر کا لنگ بناتا ہے وہ بھی کہتا ہے کہ ہم تو اس پتھر کو سلام نہیں کرتے اور اس سے حاجت نہیں مانگتے بلکہ ہم تو مہا دیو سے حاجت مانگتے اور ان کو سلام کرتے ہیں۔ اور اللہ رب العالمین سورہ یوسف میں فرماتا ہے کہ حضرت یوسفؑ نے قید خانہ میں قیدیوں کو سمجھانا شروع کیا اس طرح کہ :

يا صاحبى السجن أ أر با ب متفرّقون خير ام اللّه الوا حد القهّار

(یوسف:۳۹) (اے قید خانہ کے بھائیو! کیا کئی خداوند جدا جدا بھلے، یا اکیلا جو بڑا قہر والا ہے)

اور بعضے کہتے ہیں کہ ہم حضرت امام کے روضہ کی نقل بناتے ہیں۔ ان سے کہو کہ جب تم اس کو پوجنے لگے تو مشرک ہوئے اور حضرت امام کے روزہ کی تو ایک شکل بنی ہوئی ہے اور یہ جو تم ہزار شکل کے تعزیئے بناتے ہو تو سب ان کی نقل نہیں ہو سکتے۔ ایک سال ایسا ہوا کہ محرم کا عشرہ اور ہندوؤں کا رتھ جاترا ایک دن پڑا۔ جب بازار میں ڈھپ ڈھپ بجتا، لوگوں کی بھیڑ چلی آتی دیکھی تو مسلمان تعزیہ پرستوں نے سمجھا تعزیہ آتا ہے اسی وقت اٹھ کھڑے ہوئے۔ اور اونچا سا لکڑی کا بنا ہوا اور اس پر چنور ہوتا دیکھ کر دست بستہ ہو کر ادب سے سلام بجا لائے۔ نزدیک پہنچے دیکھا تو معلوم ہوا کہ یہ رتھ جاترا ہے۔ تو بہ تو بہ کر کے دکا

ن میں غیرت سے گھس گئے اس واسطے کہ جو تعزیہ نہیں پوجتے ٹھٹھا کریں گے۔ اور کبھی ایسا ہوا کہ ڈھپ ڈھپ کی آواز سن کر ہندوؤں کو دھوکہ ہوا وہ سمجھے کہ ہمارا ٹھاکر چلا آتا ہے۔ جب بہت قریب پہنچے تب معلوم ہوا کہ تعزیہ ہے۔ اور کبھی یوں ہوا کہ دور سے اس کی چھتری اور ڈھول بجتا چنور ہونا دھوم دھام سے آتا ہوا دیکھ کر ہندو کہنے لگے کہ ہمارا ٹھاکر ہے اور مسلمان کہنے لگے کہ ہمارا تعزیہ ہے۔ آخر خوب رد و بدل ہوئی اور آپس میں شرط ہونے کی نوبت پہنچی۔ یہ تہتک اور فضیحتی دیکھ کر کتنے ہی غیرت والے مسلمانوں نے اسی سال تعزیہ پوجنے سے تو بہ کی، اور جو بے غیرت ہیں وہ کسی طرح نہیں چھوڑتے۔...

مرید ہوگئے عالم تمام لکڑی کے
جو پاؤں پڑنے لگے صبح و شام لکڑی کے
جہاز و مہندی و شدہ و نشان و علم
بنائے لوگوں نے بت لا کلام لکڑی کے
وہ دیکھتا ہی نہیں کون مجھ کو پوجے ہے
ہزار تم کرو آگے سلام لکڑی کے
ذرا تو غور کرو دل میں کیا وہ کھاتا ہے
جو لے کے جاتے ہو آگے طعام لکڑی کے
کریں ہیں عیش ہمارے امام جنت میں
یہاں پڑے ہیں تمہارے امام لکڑی کے
کوئی امام کہے کوئی شدہ و تابوت
یہ سارے رکھ لئے لوگوں نے نام لکڑی کے
خدا کے در سے وہ مردود ہوگئے سارے
جو معتقد ہوئے ہر خاص عام لکڑی کے
نکالو کھود کے ہندو کی طرح پتھر کا
یہ پائے دار نہیں ہوتے کام لکڑی کے

(منقول از مجموعہ رسائل تسعہ ص۹۴ تا ۱۰۶ مختصراً)

فیاض علی صادقپوری

آپ کا اسم گرامی فیاض علی بن مولانا الٰہی بخش بن شیخ ہدایت علی ہے۔آپ نے درسی کتب اپنے برادر بزرگ مولوی احمد اللہ سے پڑھیں اور سند حدیث مولانا ولایت علیؒ سے لی۔ ازبس ذہین و ذکی تھے۔اول کچھ درس وتدریس کی طرف متوجہ ہوئے مگر پھر شب و روز حاضر باش مولانا ولایت علیؒ کے رہا کرتے تھے اوران کے خلفائے عظام سے ہوئے۔ آپ نے جس قدر فیض اپنے مرشد مولانا ولایت علیؒ سے حاصل کیا شائد کسی نے اتنا حاصل کیا ہو۔آپ کا وعظ نہایت پر اثر ہوتا قرآن و حدیث کے بیان معنی و نکات میں ایک ملکہ خاص رکھتے تھے۔آپ کے وعظ میں بڑے بڑے علماء اوران پڑھ دونوں اپنے فہم اور حوصلہ کے موافق لطف اٹھاتے اور محظوظ ہوتے۔آپ فن مناظرہ میں بھی یدطولی رکھتے تھے۔آپ کی تقریر ایسی قلّ و دلّ ہوتی تھی کہ بڑے بڑے عالموں کو بجز سکوت کچھ بن نہیں پڑتا تھا، چنانچہ مولانا محمد فصیح غازی پوریؒ سے مجمع عام میں پٹنہ میں جو مناظرہ ہوا وہ مشہور ومعروف ہے مولانا فصیح نے مجمع عام میں اقرار کیا۔ ہندوستان کے دوروسیر میں بھی بہت عالموں سے آپ کو مناظرہ کی نوبت پہنچی اور آپ ہمیشہ فائز المرام رہے۔

حضرت مولانا ولایت علیؒ عرف بڑے حضرت کا جب اول سفر ملک کاغان پکھلی کی طرف ہوا، تو آپ بھی ہمراہ تھے اور وہاں گلاب سنگھ وغیرہ سکھوں کے لشکر کے مقابلہ میں آپ نے بہت کچھ جوانمردی اور بہادری دکھائی۔آپ بہت مرتبہ چھوٹے چھوٹے سریہ پر افسر کر کے بھیجے گئے اور کارنمایاں دکھلایا۔آپ بڑے حضرت کے ساتھ بطور وزیر ومشیر کے رہا کرتے۔آپ کی فہم وفراست جیسی علوم کتابی میں فائق تھی ویسا ہی امور تمدنی میں۔ پھر جب بڑے حضرت اس ملک سے واپس آئے تو آپ بھی ان کے ساتھ تشریف لائے اور جب تک بڑے حضرت اس شہر پٹنہ میں مقیم رہے آپ بھی ان کے ساتھ رہے اور پھر دوبارہ بڑے حضرت ملک سوات وبنیر روانہ ہوئے آپ بھی ہمراہ ہوئے اور وہاں قریب چھ سات

برس کے رہے۔ جب بڑے حضرت کا انتقال ہو گیا اور وہاں کچھ کاموں میں فتور آ گیا تب (جناب عبدالرحیم صادقپوریؒ کے والد) چھوٹے حضرت نے آپ کو بلا لیا۔ اس وقت سے آپ چند برس پٹنہ میں رہے۔ چھوٹے حضرت کا آپ وہی ادب ولحاظ فرماتے جیسا بڑے حضرت کا فرماتے تھے۔

الغرض جس روز سے آپ نے بڑے حضرت مولانا ولایت علیؒ کی بیعت کی ان کا ساتھ نہ چھوڑا۔ سفر وحضر میں ساتھ رہے، انواع واقسام کی تکالیف اور مصائب مثل فاقہ کشی، آبلہ پائی، پیادہ روی منازل بعیدہ کی آپ نے اٹھائی۔ صبر واستقلال سے تمام مصائب برداشت کئے اور عسر ویسر میں صابر وشاکر رہے۔ جب چھوٹے حضرت کا پٹنہ میں انتقال ہو گیا تو آپ مع اہل وعیال ملک سوات بنیر چلے گئے، اور وہیں بقیہ عمر عبادت وریاضت میں بسر کی۔ آپ مولوی الٰہی بخش کے فرزند تھے اور مولوی احمد اللہ کے برادر اور جو کچھ ثروت دنیاوی اللہ نے ان لوگوں کو دی گئی تھی وہ سب کو معلوم ہے، وہ سب آپ کو علی وجہ الاتم حاصل تھی، مگر آپ نے سب کچھ چھوڑ کر بطلب دار آخرت ونعیم مقیم کے اپنی عمر کو دور دراز کے سفروں میں بسر کیا، اور اسی مہاجرت ومسافرت میں وفات پائی۔

آپ بڑے سالک تھے، اکثر سکوت وذکر اللہ وادائے نوافل میں مصروف رہتے۔ بیان میں بہت تاثیر تھی۔ مزاج خلقی غصہ ور تھا، مگر دل ودماغ پر ایسا قابو پا لیا تھا کہ نہایت رحیم حلیم معلوم ہوتے۔ علوم معقول منقول میں پوری دستگاہ تھی، اصول وفروع کے بھی پورے ماہر، مسائل جزئی حدیثیہ وفقہیہ کے اندر بھی نگاہ از بس غامض تھی، صدہا حدیث مستحضر صدہا مسائل حفظ۔ یہی وجہ تھی کہ بروقت معاودت از افغانستان ۱۲۷۲ھ میں جب آپ دہلی میں وارد ہوئے، دو روز میں پندرہ سولہ سوالوں کا جواب صرف زبانی آپ نے تحریر کر کے ان کو دے دیا جس کا نام فیض الفیوض وہاں کے لوگوں نے رکھ کر اس کو چھاپ دیا۔ ورزش کا شوق ہمیشہ رہا فن سپاہ گری میں بھی پوری مہارت تھی۔ اولاد نہیں ہوئی لہذا مولوی اشرف علی فرزند اپنے برادر مولوی احمد اللہ کو اور مسماۃ رقیہ بنت اپنے چھوٹے بھائی مولوی اکبر جو یتیمہ ہو گئی تھیں آپ نے پالا اور پھر ان دونوں کی شادی بھی کر دی ان کو اپنے ہمراہ رکھتے۔

(ملخص از تذکرۃ الصادقہ)

فیض الفیوض

(مصنفہ جناب فیاض علی بن مولوی الٰہی بخش صادق پوری۔ ترجمہ اردو بنام منبع الفیوض از جناب الٰہی بخش بہاری)۔

بسم اللّٰہ الرّحمن الرّحیم ۔ الحمد للّٰہ الّذی بعث فی الامیین رسولاً منھم یتلو علیھم آیاتہ و یزکّیھم و یعلّمھم الکتاب و الحکمۃ و الصّلوۃ و السّلام علی ھذا النّبیّ الرّحمۃ و علی آلہ و صحبہ الّذین ھم احقّ بالاقتداء الی یوم القیامۃ ۔ اما بعد:

عالم و عامی پر عمل بالحدیث لازم ہے

سوال از علمائے ربانیین وفقہائے راسخین ۔ کسے کہ بدرجہء اجتہاد نرسیدہ است خواہ عالم باشد خواہ عامی عمل برحدیث نمودن اورا جائز است یانہ۔ بینوا توجروا۔

جواب ۔ الحکم للّٰہ و ھو احکم الحاکمین۔ عالمیکہ بتاویل عبارت عارف است و ناسخ را از منسوخ مے فہمد و صحیح را از ضعیف مے شناسد و بر کتب متداولہ محدثین قدرت مے دارد، عمل بر حدیث نمودن اورا جائز است باتفاق امام اعظمؒ و صاحبیہ رحمھم اللہ تعالی۔ اما کسیکہ عامی باشد عمل بر حدیث نمودن اورا ہم واجب است نزدیک امام اعظم و محمدؒ خلافاً لابی یوسفؒ ۔ قال فی الھدایۃ لو احتجم و ظن ذلک یفطر ثم اکل متعمداً علیہ القضاء و الکفارۃ لانّ الظن ما استند الی دلیل شرعی الّا اذا افتاہ فقیہ بالفساد لانّ الفتوی دلیل شرعی فی حقہ و لو بلغہ الحدیث فاعتمد فکذالک عند محمدؒ لانّ قول الرسول ﷺ لا ینزل عن قول المفتی ، و فی غایۃ البیان قد روی الحسن بن زیاد عن ابی حنیفہؒ ایضاً انہ لا کفارۃ علیہ لانّہ یجب علیہ الاخذ بحدیث رسول اللّٰہ ﷺ ۔ و فی بحر الرائق و ان لم یستفت و لکن بلغہ

الخبر و هو قو له علیه السّلام افطر الحا جم و المحجو م و قو له علیه السلا م الغیبة تفطر الصا ئم و لم یعرف النسخ و لا تا ویله فلا کفارة علیه عند هما لانّ ظا هر الحد یث وا جب العمل به خلا فاً لا بی یو سفؒ لا نه لیس للعا می العمل بالحد یث لعدم علمه با لناسخ و المنسو خ ۔ انتهی۔ و هکذا فی الدر المختار وغیره

وشیخ محمد اسعد حنفی مکی در رسا له شهب محر قه در ردّ قو ل مهد ویه که قائل بعدم جواز تمسک بالا حا دیث لغیر المجتهد اند نوشته است که

انّ الاحادیث التی لم یبذل ارباب الجهد جهدهم فی تصحیحها لا یجوز تمسک بها لغیر هم اذ فیها ما یصلح و فیها ما لا یصلح و هو لا یهتدی الی التمیز بین ذا لک امّا ما اجتهدوا فی تصحیحه و صححو ه و میزوا بینه و بین غیره اذا ثبت ذلک عن المحد ثین او عن کتبهم المشهورة المتدا وله جاز العمل بها للعا لم العوا رف بقوا عد الاصول و معا نی النصو ص و الاخبار قال و المراد بالعا می فی قول ابی یوسف العا می الصرف الجا هل الذی لا یعرف معنی الاحادیث و تاویلاتها لانّ العا می منسوب الی العامة و هی خلاف الخاصة ، و فی الحمیدی العا می منسو ب الی العا مة و هم الجها ل و هکذا فی العنا یة و غیره

سوال ہے کہ جو شخص اجتہاد کے درجہ پر نہیں پہنچا ہو، خواہ وہ عامی ہو یا عالم، اس کو حدیث پر عمل کرنا جائز ہے یا نہیں۔

جواب ۔ حکم اللہ ہی کے لئے ہے اور وہ سب حاکموں سے بڑا حاکم ہے۔ جو عالم کہ عبارت کا مطلب بیان کرنا جانتا ہے، اور ناسخ کو منسوخ سے پہچانتا ہے، اور صحیح کو ضعیف سے تمیز کرتا ہے، اور محدثین کی متداولہ کتابوں پر قدرت رکھتا ہے، اس کو حدیث پر عمل کرنا جائز ہے ۔ اس پر اتفاق ہے امام اعظمؒ اور ان کے صاحبین امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا ۔ اب رہا عامی، سو اس کو بھی

حدیث پر عمل کرنا واجب ہے، اس پر اتفاق ہے امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کا، امام ابو یوسفؒ اس کے خلاف ہیں۔ ہدایہ میں ہے کہ ایک شخص نے پچھنے لگوائے اور گمان کیا کہ یہ مفطر صوم ہے، پھر اس نے قصداً کھانا کھایا تو اس پر قضا اور کفارہ ہے اس واسطے کہ گمان یہ ہے کہ اس نے نہیں تکیہ کیا ہوگا کسی دلیل شرعی پر مگر جب کہ اس کو فتوی دیا ہوگا کسی فقیہ نے ساتھ فاسد ہونے روزے کے کیونکہ فتوی دلیل شرعی اس کے حق میں، اور اگر پہنچی ہو اس کو حدیث اور اعتماد کر لیا ہو اس نے اس پر تب بھی یہی حکم ہے نزدیک امام محمد کے کیونکہ قول رسول اللہ ﷺ کا مفتی کے قول سے تو کسی طرح کم رتبہ نہیں رکھتا ہے۔ اور غایۃ البیان میں ہے کہ روایت کیا حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہؒ سے بھی کہ اس شخص پر کفارہ نہیں ہے کیونکہ واجب ہے اس پر رسول اللہ ﷺ کے قول کو لینا۔ اور بحرالرائق میں ہے کہ اگرچہ اس شخص نے فتوی نہ پوچھا ہو کسی سے ولیکن پہنچی ہو اس کو حدیث یعنی آپ ﷺ کا یہ قول کہ پچھنے لگانے والے اور لگوانے والے، دونوں کا روزہ افطار ہو گیا، اور یہ آپ ﷺ کا قول کہ غیبت توڑ دیتی ہے روزہ کو، اور نہ پہچانا اس شخص نے اس کے نسخ کو اور نہ اس کی تاویل کو، تو نہیں کفارہ ہے اس شخص پر نزدیک امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے کیونکہ ظاہر حدیث پر عمل کرنا واجب ہے، امام ابو یوسفؒ اس کے خلاف ہیں، وہ کہتے ہیں کہ عامی کو حدیث پر عمل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ ناسخ اور منسوخ کو نہیں جانتا ہے۔ انتہی۔ اور ایسا ہی درمختار وغیرہ میں ہے۔ اور شیخ محمد اسعد حنفی مکی رسالہ شہب محرقہ میں قول مہدویہ کے رد میں، جو کہ اس بات کے قائل ہیں کہ غیر مجتہد کو حدیث پر عمل کرنا جائز نہیں، لکھا ہے کہ وہ احادیث کہ جس کی تصحیح کی طرف محدثین نے توجہ نہیں کی اس کے ساتھ دلیل پکڑنا غیر محدث کو جائز نہیں ہے کیونکہ ان میں دونوں قسم کی حدیثیں جن میں دلیل ہونے کی صلاحیت اور جن میں دلیل نہیں ہونے کی صلاحیت ہے، موجود ہیں اور غیر محدث بطور خود ان دونوں کو تمیز نہیں کر سکتا ہے، ہاں وہ احادیث جن کی تصحیح کی طرف آئمہ حدیث نے توجہ کی اور ان کی نسبت صحت کا حکم لگایا اور صحیح و غیر صحیح کو فرق کر کے بتلا دیا، جب ایسی ایسی حدیثیں محدثین سے ثابت ہو جائیں یا ان کی مشہور و متداول کتابوں میں ملیں تو اس پر عمل کرنا اس عالم کو جائز ہے جو قواعد اصول کو جانتا ہے اور نصوص و احادیث کے معانی کو پہچانتا ہے۔ نیز فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کے قول میں عامی سے محض عامی و جاہل مراد ہے جو احادیث کے معانی و تاویل کو نہیں جانتا ہے کیونکہ عامی عامہ کی طرف منسوب ہے اور یہ خاصہ کے برخلاف ہے۔ اور حمیدی میں ہے کہ عامی منسوب عامہ کی طرف ہے اور مراد اس سے جہال ہیں۔ ایسا ہی عنایۃ وغیرہ میں ہے۔

حدیث صحیح صریح غیر منسوخ پر عمل واجب ہے

سوال تابع مجتہدی را اگر حدیثے صحیح صریح غیر منسوخ مخالف قول امامخود رسد عمل بر حدیث نماید یا برقول امام واگر برقول امام کند وحدیث را ترک سازد حال او عند اللہ چیست ۔ بیان کنید این مسئلہ را از اقوال فقہائے عظام وصوفیائے کرام ۔

جواب ۔ وقتیکہ کسے حدیث صحیح صریح غیر منسوخ یابد عمل بر حدیث نمودن او را واجب است بلکہ از عبارات ہدایہ وغایۃ البیان وبحر الرائق ودر مختار وعنایۃ وغیرہ کہ بالا مذکور شد مفہوم مے شود کہ اگر حدیث صریح ہم نباشد بلکہ احتمال تاویل یا نسخ داشتہ باشد اطلاع بر تاویل ونسخ آن نشود آن وقت ہم غیر مجتہد را عمل بر ظاہر آن حدیث کردن واجب است واستفسار از کدام مفتی ومجتہد لازم نیست نزدیک امام اعظمؒ ومحمدؒ ونزد ابی یوسفؒ نیز وقتیکہ عامی جاہل محض نباشد ہمین حکم است ، وہر کہ حدیث یا آیت معارض قول امام خود را ترک سازد وعمل برقول امام خود کنند شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رضی اللہ عنہ کہ از علمائے ابرار وامام صوفیاء کبار است آنکس را در کتاب فتوحات مکیہ گمراہ و خارج از دین خدا نوشتہ است حیث قال :

اذا صحّ الحدیث وعارضه قول صاحب او امام فلا سبیل الی العدول عن الحدیث ویترك قول ذلک الامام و الصاحب و الصاحب للخبر ، ثم قال ، ولا یجوز ترك آیة او خبر صحیح بقول صاحب او امام و من یفعل ذلک فقد ضل ضلالاً مبیناً و خرج عن دین الله ۔ انتهی

و قال الشیخ عبد الوهاب شعرانی فی مشارق الانوار القدسیة ، سمعت سیدی علی النبتی رضؓ یقول لفقیه ایاك یا ولدی و ان تعمل برأی رأیته مخالفاً لما صحّ فی الاحادیث و تقول هذا مذهب امامی فان الائمة کلهم قد تبرؤا من اقوالهم اذا خالفت صریح السنة و انت مقلد لاحدهم بلا شک فما لک لا تقلدهم فی هذا القول و تعمل بالدّلیل کما تعمل بقول

امامک لاحتمال ان یکون له دلیل لم تطلع انت علیه۔ انتھی

و قال العارف با للّٰه و العالم الربانی شیخ تاج الدین العثما نی فی جا مع الفواد من یعمل بقول المجتھد ین فھو مثاب فی الد نیا و ا لآخر ۃ ما لم یجد الحد یث الصحیح المتصل ا لا سناد و اذا و جده یعمل بالحد یث ۔ انتھی

و قا ل الشیخ الکردری فی رسا لته ان طریقة المشا ئخ الصوفیة عموماً و طر یقة الا کا بر النقشبند یة خصو صاً اتباع السنة النبو یة وعدم التقلید بمذ ھب معین او قو ل عا لم صدق محقق و لیس التعصب بمذ ھب معین من آ دا ب القو م و ا خلا قھم۔ انتھی

کتب تمام فقہائے عظام وصوفیاء کرام ازیں معنی مملو ومشحون است ، اگر ہمہ را ذکر کنم یک بارشتر گر دد ۔ وحضرت شیخ عبدالقادر جیلانی نیز درکتاب فتوح الغیب یل مقا لہ در ہمیں معنی ارشادفرمودہ کہ نظر کنید درقرآن وحدیث وعمل کنید برآں وفریب مخور یداز اقوال ضعیفہ یا قو یہ کسے وکتب محدثین از تا کید ایں امراز بسکہ مشحون است برخے ازاں ذکر مے کنم ۔

قال الشیخ عبد الو ھا ب الشعرا نی فی الیوا قیت و الجوا ھر روی عن ابی حنیفہؒ انه کا ن یقو ل لا ینبغی لمن لم یعرف دلیلی ان یفتی بکلا می و کا ن ا لا مام ما لکؒ یقول ما من احدٍ ا لّا و ماخوذ من کلا مه و مردود علیه ا لّا رسو ل اللّٰه ﷺ و رو ی الحا کم و البیھقی عن الشا فعیؒ انه کان یقول اذا صحّ الحد یث فھو مذ ھبی و فی روا یة اذا ر أیتم کلا می یخا لف الحد یث فا عملوا بالحد یث و اضر بوا بکلا می الحا ئط و کان الامام ا حمدؒ یقو ل لیس لا حدٍ مع اللّٰه و رسو له کلا م لا تقلدنی و لا تقلد ن ما لکاً ولا الاوزا عی ولاا لنخعی و لا غیرھم و خذ الکلا م من حیث ا خذوا من الکتا ب و السنّة ۔ انتھی ۔

و قال السیوطی فی کتابه الردّ علی من اخلد الی ا لارض معزیا الی کتاب التلخیص، هل اباح ما لک و ابو حنیفه او الشا فعی قط لا حد تقلید هم حا شا لله من هذا بل انهم قد نهوا عن ذ لک و منعوا منه و لم یفسحوا لا حد فیه۔ انتهی۔

و فی رو ضة العلماء عن ا لامام ابی حنیفه اترکوا قو لی بخبر الرّسو ل و خبر الصّحا بة۔ و روی الخطیب باسناده انّ الدارکی من الشّا فعیة کا یستفتی و ربما یفتی بغیر مذ هب الشا فعی و ابی حنیفه فیقا ل له هذا یخا لف قو لهما فیقو ل و یلکم حد یث فلا ن عن فلا ن عن النبی ﷺ هکذا و ا لا خذ با لحد یث او لی من ا لا خذ بقو لیهما اذا خا لفا ه۔

ومصنف قاموس شیخ مجد الدین کہ سرحلقہ فضلائے متاخرین و وازنقاد محدثین است در سفر السعادۃ نوشتہ کہ در باب عبادات اعتماد کلی بران کند یعنی ہر آنچہ از حضرت نبوت ﷺ بصحت رسیدہ است وازخلاف زید وعمرو نیندیشند ۔انتہی۔

وقدوۃ المحدثین ابن حزم ایں چنیں تقلید کہ کسے حدیث صحیح را متروک سازد و برمسائل قیاسیہ امام خود عمل نماید حرام نوشتہ حیث قال فی کتاب النبذ الکافیہ فی علم الاصول

التقلید حرا م و لا یحل لا حد ان یا خذ قو ل ا حدٍ غیر رسول الله ﷺ بلا بر ها ن لقو له تعا لی:

اتبعوا ما انز ل الیکم من ر بکم و لا تتبعوا من دو نه او لیا ء۔ (اعرا ف:۳)

و قو له تعا لی: و اذا قیل لهم اتبعوا ما انز ل الله قا لوا بل نتبع ما و جد نا علیه آ با ء نا۔(لقما ن: ۲۱)

و قال اللّه تعا لی ماد حاً لمن لم یقلد:

فبشّر عباد الّذین یستمعو ن القو ل فیتّبعو ن احسنه، او لئک الّذین هدا هم اللّه و او لئک هم اولوا الاا لبا ب (زمر: ۱۷۔۱۸)

و قا ل اللّه تعا لی: فا ن تناز عتم فی شیء فردّو ه الی اللّه و

الرّسو ل ان کنتم تؤمنو ن با للّٰہ و الیو م ا لآ خر (نسا ء: ۵۹)

فلم یبح اللّٰہ تعا لی الرّدّ عند التّنا زع الی ا حدٍ دون القرآن و السّنّۃ و قد صحّ اجماع الصّحا بۃ کلّھم اوّ لھم و آ خرھم و اجماع التّا بعین او لھم عن آ خر ھم و اجما ع تا بعی التا بعین او لھم عن آ خر ھم علی ا لا متناع و المنع من ان یقصد ا حد منھم الی قو ل انسا ن منھم او ممن قبلھم فیا خذ کلھم۔ فیعلم من اخذ بجمیع اقوا ل ابی حنیفہ او جمیع اقوا ل ما لک او جمیع اقوا ل الشا فعی او جمیع اقوا ل ا حمد و لا یتر ك من اقوال من اتبع منھم الی قو ل غیرہ۔ و لم یعتمد علی ما جا ء فی القر آ ن و السنۃ غیرصارف لذ لک الی قو ل انسا ن بعینہ انہ قد خا لف ا جماع الامۃ کلھا او لھا عن آ خر ھا بیقین لا اشکا ل فیہ و انہ لا یجد لنفسہ سلفا و لا اما ماً فی جمیع الاعصار المحمودۃ الثلا ثۃ و قد اتبع غیر سبیل المؤمنین نعوذ باللّٰہ من ھذہ المنز لۃ۔ انتھی۔

و قا ل فی کتا ب ابطا ل التّقلید انّما حد ث التّقلید فی القرن الرّا بع و التّقلید ھو ان یّفتی فی الدّ ین فتیا بقول فلان ا لصاحب او فلان العا لم بلا نصّ فی ذلک و ھذا با طل و قد یختلف الصّحا بۃ و التّا بعو ن و العلماء فما الّذی جعل بعضھم الی با لاتباع من بعضٍ و یکفی فی ابطا ل التقلید ان القا ئلین مقرو ن علی انفسھم بالبا طل لا ن کل طا ئفۃ من الحنفیۃ و الما لکیۃ و الشا فعیۃ مقرۃ با ن التقلید لا یحل و آ ئمتھم الثلاثۃ قد نھوا عن تقلید ھم ثم مع ذ لک خا لفو ھم و ھذا تعجب حیث اقروا ببطلا ن التقلید ثم دنوا للتقلید و ایضاً فانّھم مجمعو ن علی ان جمیع اھل عصر عصر الصحا بۃ لم یکن فیھم وا حد فما فوقہ یقلد صا حبا اکبر منہ فیا خذ قو لہ

كلّه و ان جميع اهل عصر التّا بعين لم يكن فيهم وا حد فما فوقه يقلد صاحبا اكبر منه فيا خذ قوله و هكذا تا بعوا التّابعين فصح يقيناً ان هو لا ء المقلد ين الذين يخا لفو ن قلّدوه قد خالفوا اجماع ا لآ ئمة كلها بيقين و هذا عطيم جداً و ايضاً فما الذى خص ابا حنيفه و ما لكاً و الشّا فعى با ن يقلّدوا دو ن ابى بكر و عمر و عثما ن و على و ابن مسعود و ابن عباس و عائشه و دو ن سعيد بن المسيّب و الزّ هرى و النخعى و الشعبى و عطا ء و طاؤس و الحسن البصرى ۔ا نتهى۔

و قال اما م الفقهاء المحدّ ثين المتأ خّر ين ابو شا مة فى كتا ب الاموا ل و قد حر م الفقهاء فى زما ننا النظر فى كتب الحد يث و الآثار و البحث عن فقهها و معا نيها و مطا لعة الكتب النفيسة المصنفة فى شرو حها و غريبها بل افنوا زما نهم و ضيعوا عمر هم فى النظر فى اقوا ل من سبقهم من متا خرى الفقهاء و تركوا النّظر فى نصو ص نبيهم المعصو م من الخطاء ﷺ و آ ثار الصّحا بة الّذين شهدوا الو حى و عا ينوا المصطفى و فهموا نفا يس الشريعة فلا جر م حر م هؤلاء رتبة الاجتهاد و بقوا مقلد ين على ا لآ باء و قد كا نت العلماء فى الصدر الا ول معذو رين فى تر ك ما لم يقفوا عليه من الحد يث لكو ن ا لا حا ديث لم تكن هيئنئذ فيما بينهم مدو نة انما كا نت تلقى من افواه العلماء و هم يتفر قو ن فى البلدا ن و قد زا ل ذلک العذر و للّه الحمد بجمع الاحاديث المجتمع بها فى كتب و بوّبوها و قسموها و سهلوا الطّر يق اليها و بيّنوا ضعف كثير منها و صحتها و تكلموا فى عدالة الرجال و جر ح المجروح منهم و فى علل الاحاديث و لم يد عوا للمستعل ما يتعلل به و فسروا القرآن و تكلّموا فى غر يبهما و فقههما و كل ما يتعلق بهما فى

مصنفا ت عد يدة جليلة و ا لا لآ ت متهيا ة لذى طلب صادق و ذكاء و فطا نة و كذا ا للغة و صنا عة العربية كل ذلك فقد حرره اهله و حققوه فا لتو سل الى الاجتها د بعد الجمع و النظر فى الكتب المعتمدة اذا رز ق الانسا ن الحفظ و الفهم و معرفة ا للسا ن اسهل منه قبل ذلك لو لا قلة همم المتا خر ين و عدم المعتبرين و من اكبر اسبابه تعصبهم و تقليد هم بالوقو ف و جهد اكثر المسدرين منهم على ما هو المعرو ف الذى هو منكر ما لو ف ۔ انتهى ۔

و قال الو لى الكا مل العارف با للّه علا مة الد هر وحجّة اللّه الشيخ المحد ث ولى اللّه فى رسا لته عقد الجيد فى ا حكا م الاجتهاد و التقليد ، اعلم ان تقليد مجتہد على و جهين وا جب و حرا م فا حد هما ان يكو ن من اتباع الروا ية و لو دلا لة تفصيله ان الجا هل با لكتا ب و السنة لا يستطيع التتبع و لا الاستنباط فكان و ظيفته ان يسأل فقيها ما حكم ﷺ فى مسئلة كذا و كذا بلا تعين فا ذا ا خبر اتبعه سوا ء كا ن ما خو ذا من صر يح نصّ او مستنبطاً منه او مقسياً على النصو ص فكل ذلك راجع الى الروا ية عنه ﷺ و لو دلا لة و هذا قد اتفقت الا مم على صحته قر نا بعد قر نٍ، و مر ة هذا التقليد ان يكو ن عمله بقو ل المجتهد ۔ كا لمشر و ط بكو نه موا فقاً للسنة فلا يزا ل متفحصاً من السنة بقد ر ا لا مكا ن فمتى ظهر حد يث يخا لف قو له فتر كوه و ا خذ با لحد يث و اليه اشار الآئمة قا ل الشا فعى اذا صح الحد يث فا عملوا بالحد يث و اضر بوا بكلا مى الحا ئط و ذكر اقوا ل ما لك و ابى حنيفه و احمد مثله قا ل و الو جه الثا نى ان يظن بفقيه انه بلغ الغا ية القصوى فلا يمكن ان يخطى فهمه ثم بلغه حد يث صحيح

صریح یخا لف مقا له لم یتر ك و ظن انه لما قلده کلفه اللّه بمقا له و کا ن کا لسفیه المحجور علیه فا ن بلغه حد یث استیقن بصحته لم یقبله لکو ن ذمته مشغو لة با لتقلید فهذا اعتقاد فاسد و قو ل کا سد لیس له شا هد من النقل و العقل و ما کا ن ا حد من القرو ن السا بقة یفعل ذلک و قد کذ ب فی ظنه من لیس بمعصو م من الخطاء معصو ماً حقیقة او معصوما فی حق العمل بقو له و فی ظنه ان الله تعا لی کلفه بقو له و ان ذمته مشغو لة بتقلیده و فی مثله نز ل قو له تعا لی : و انّا علی آ ثار هم مقتدو ن ۔(زخر ف :۲۳)۔ و هل کا ن تحریفات الملل السا بقة ا لا من هذا الو جه ۔ و قا ل فی رسا لته الفا رسیة المسماة با لمقا لة الو ضیة فی الوصیتة و النصیحه:

اول وصیت این فقیر چنگ زدن است بکتاب وسنت دراعتقاد وعمل و پیوستہ بتد بر ہر دو مشغول شدن و ہرروز از ہر دو خواندن واگر طاقت خواندن ندارد ترجمہ ورقی از ہر دو شنید ن و درعقائد مذہب قد مائے اہل سنت اختیار کردن واز تفصیل وتفتیش انچہ سلف تفتیش نکردہ اند، اعراض نمودن و بہ تشکیلا ت وتشکیکا ت خام معقولیا ں التفات نکردن و در فروع پیروی علمائے محدثین کہ جامع باشند میان فقہ وحدیث کردن دائماً تفریعات فقہیہ را بر کتاب وسنت عرض کردن انچہ موافق باشد درحیز قبول آوردن والا کالائے بد بریش خاوند دادن امت را ہیچ وقت از عرض مجتہدات بر کتاب وسنت استغنا حاصل نیست وسخن متقشفہ ءفقہاء راکہ تقلید عالمے را دستاویز ساختہ تتبع کتاب وسنت را ترک کردہ اند نہ شنیدن وبدیشاں التفات نکردن وقرب خدا جستن وبدوری ایناں ۔انتہی

وقد مائے علمائے عصر زبدہ فضلائے دہر حضرت مولانا شاہ عبدالعزیزؒ درتفسیر فتح العزیز زیر آیۃ کریمہ و لئن ا تبعت ا هوا ء هم بعد الذی جا ء ك من العلم ..(بقرہ ۔۱۲۰)۔فرمود کہ ازیں آیت معلوم شد کہ بعد از وضوح دلائل وسطوح براہین تقلید باطل است زیرا کہ اتباع ہوا بعد مجیء علم است ۔انتہی ۔ ونیز درہماں کتاب زیر آیت کریمہ بل نتبع ما الفینا علیه آ باء نا ۔(بقرہ :۱۷۰) فرمودہ

کہ دریں آیت اشارہ است بابطال تقلید بدو طریق۔ طریق اول آنکہ از مقلد باید پرسید کہ ہر کہ را تقلید مے کنی نزد تو محق است یا نہ، اگر محق بودن او را نمے شناسی پس با وجود احتمال مبطل بودن او چرا او را تقلید مے کنی و اگر محق بودن او را مے شناسی پس بکدام دلیل مے شناسی اگر بہ تقلید دیگر مے شناسی، سخن دراں خواہد رفت و تسلسل لازم خواہد آمد و اگر بعقل مے شناسی پس آن را چرا در معرفت حق صرف نمے کنی و عار تقلید بر خود گوارا مے داری۔ طریق دوم آنکہ کسی را کہ تقلید مے کنی نا گر ایں مسئلہ را او ہم بتقلید دانستہ است پس تو واو برابر شدید او را چہ ترجیح ماند کہ تقلید او مے کنی۔ و اگر بدلیل دانستہ است پس تقلید وقتے تمام میشود کہ تو ہم آں مسئلہ را بہماں دلیل بدانی والا مخالف او باشی نہ مقلد او چوں تو ہم آن مسئلہ را بدلیل دانستی تقلید ضائع شد۔ انتہی۔ و محدث اکمل فقیہ بے بدل عالم باعمل واصل الی اللہ شہید فی سبیل اللہ حضرت مولانا اسماعیلؒ در کتاب صراط مستقیم نوشتہ کہ در اعمال اتباع مذاہب اربعہ کہ رائج در تمام اہل اسلام است بہتر و خوب است ولیکن علم پیغمبر ﷺ منحصر در علم یک شخص از مجتہدین نداند بلکہ علم نبوی منتشر در آفاق گردیدہ است بموجب مقتضیات وقت بہر کس رسیدہ و بعد آن کہ کتب مصنف شدہ جمیعت آں علوم ظاہر گشتہ پس در ہر مسئلہ کہ حدیث صحیح غیر منسوخ یابد اتباع ہیچ مجتہد دران نکند و اہل حدیث را مقتدائے خود شناسد و بدل محبت ایشاں دارد و تعظیم ایشاں لازم شمرد کہ حاملان علم پیغمبر اند و بنوعے فائدہ مصاحبت پیغمبر خدا ﷺ حاصل کردہ مقبول جناب رسالت مآب گشتہ اند و مقلدان تعظیم و توقیر مجتہدان بکوبی مے دانند محتاج آگاہی بر آن نیستند

سوال۔ ایک شخص ایک مجتہد کا مقلد ہے اگر اس کو کوئی حدیث صریح غیر منسوخ جو اس کے امام کے قول کے مخالف ہے ملے، تو ایسے وقت میں اس کو اپنے امام کے قول پر عمل کرنا چاہیے یا اس حدیث پر۔ اور اگر وہ اپنے امام کے قول پر عمل کرے اور حدیث کو چھوڑ دے تو اس کا حال اللہ کے نزدیک کیا ہوگا۔ اس مسئلہ کو فقہائے عظام اور صوفیاء کرام کے اقوال سے بیان کرو۔

جواب۔ جب کسی نے کوئی حدیث صحیح صریح غیر منسوخ پائی تو اس کو اس حدیث پر عمل کرنا واجب ہوگیا۔ چنانچہ ہدایہ، غایۃ البیان و بحر الرائق، درمختار وعنایۃ وغیرہ کی عبارت سے کہ اوپر ذکر ہوا، مفہوم ہوتا ہے کہ اگر حدیث صریح بھی نہ ہو بلکہ احتمال تاویل یا نسخ کا رکھتی ہو اور اس کے تاویل اور نسخ پر اطلاع نہ ہو اس وقت بھی غیر مجتہد کو ظاہر حدیث پر عمل کرنا واجب ہے اور کسی

مجتہد ومفتی سے پوچھنا لازم نہیں ہے، امام اعظمؒ وامام محمدؒ کے نزدیک، اور امام ابو یوسفؒ کے بھی جس وقت کہ عامی جاہل محض نہ ہو یہی حکم ہے۔ اور جو شخص اس حدیث یا آیت کو جو اس کے امام کے قول کے مخالف ہے ترک کر دے اور اپنے امام ہی کے قول پر عمل کرے اس کی نسبت شیخ محی الدین ابن عربیؒ جو علمائے ابرار اور امام صوفیاء کبار میں سے ہیں فتوحات مکیہ میں فرماتے ہیں کہ وہ شخص گمراہ اور خدا کے دین سے خارج ہے کیونکہ جب حدیث صحیح ہوگئی اور امام کا قول اس کے معارض و مخالف ہے تو حدیث سے منہ پھیرنے کی گنجائش ہی نہیں ہے اس وقت امام کا قول حدیث کی وجہ سے چھوڑ دینا چاہیے۔ نیز فرماتے ہیں کہ نہیں جائز کسی آیت یا حدیث کا چھوڑنا کسی امام یا صاحب کے قول کی وجہ سے اور جس نے ایسا کیا وہ کھلم کھلا گمراہ ہو گیا اور اللہ کے دین سے نکل گیا۔ انتہی

اور شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ، مشارق الانوار القدسیہ میں فرماتے ہیں کہ ہم نے سیدی علی النبتیؒ کو سنا کہ وہ ایک فقیہہ سے فرما رہے تھے کہ اے میرے بیٹے تو اس رائے پر عمل کرنے سے بہت بچو جو مخالف صحیح حدیثوں کے ہو اور خبردار ایسے موقع پر تو ہرگز یہ نہ کہنا کہ یہ مذہب میرے امام کا ہے کیونکہ سب آئمہ نے اپنے اس قول سے جو مخالف صریح سنت کے ہو، اپنی برأت کر لی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ تو ان میں سے ایک کا ضرور مقلد ہے تو پھر اس قول میں اس کی تقلید کیوں نہیں کرتا ہے اور کیوں عمل نہیں کرتا دلیل کے اوپر جس طرح اپنے امام کے قول پر عمل کرتا ہے واسطے احتمال اس بات کے کہ امام کے پاس کوئی دلیل ہو کہ جس پر تجھ کو اطلاع نہیں ہے۔ انتہی

اور فرمایا عارف باللہ اور عالم ربانی شیخ تاج الدین عثمانیؒ نے جامع الفواد میں کہ جس نے عمل کیا مجتہدین کے قول پر وہ دنیا و آخرت میں مثاب ہے جب تک کہ حدیث متصل الاسناد نہیں ملی ہے اور جب حدیث مل گئی تو حدیث پر عمل کرنا چاہیے۔ انتہی

اور فرمایا شیخ کردریؒ نے اپنے رسالہ میں کہ طریقہ مشائخ صوفیہ کا عموماً اور طریقہ مشائخ نقشبندیہ کا خصوصاً سنت کا اتباع کرنا ہے نہ مذہب معین یا کسی بڑے سچے محقق، عالم کی تقلید کرنا، اور مذہب معین پر تعصب کرنا آداب واخلاق صوفیا کرام سے خارج ہے۔ انتہی

کل فقہائے عظام وصوفیا کرام کی کتابیں اس مضمون سے مملو ومشحون ہیں اگر سب کو ذکر کریں تو ایک اونٹ کا بوجھ ہو جائے۔ اور حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ نے اپنی کتاب فتوح الغیب میں ایک مقالہ اسی مضمون کا تحریر فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں کہ نظر کرو قرآن وحدیث میں اور عمل کرو اوپر اس کے اور فریب مت کھاؤ کسی کے ضعیف یا قوی اقوال سے۔

اور محدثین کی کتابیں اس امر کی تاکید سے بہت کچھ مالا مال ہیں اس میں سے تھوڑا ہم ذکر کرتے ہیں۔

شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ ، یواقیت والجواہر میں فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ فرماتے تھے کہ جو شخص میری دلیل کو نہیں پہچانتا ہے اس کو لائق نہیں ہے کہ میرے قول پر فتوی دے اور امام مالکؒ فرماتے تھے کہ کوئی شخص نہیں مگر یہ کہ اس کا قول لیا بھی جاتا ہے اور رد بھی کر دیا جاتا ہے سوائے رسول اللہ ﷺ کے۔ اور حاکمؒ و بیہقیؒ نے امام شافعیؒ سے روایت کیا ہے کہ وہ کہتے تھے کہ جب حدیث صحیح ہو جائے تو وہی میرا مذہب ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ فرماتے تھے کہ جب میرے کلام کو دیکھو کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے مخالف ہے تو حدیث پر عمل کرو اور میرے قول کو دیوار پر دے مارو۔ اور امام احمدؒ فرماتے تھے کہ اللہ و رسول کے ساتھ کسی کا کلام وزن نہیں کیا جاتا ہے۔ تم میری تقلید مت کرو اور نہ مالکؒ کی، اور نہ اوزاعیؒ کی اور نہ نخعیؒ کی اور نہ ان کے غیر کی ، احکام وہیں سے لو جہاں سے ان لوگوں نے لیا یعنی کتاب وسنت سے۔ انتہی۔

علامہ سیوطیؒ اپنی کتاب الرد علی من اخلد الی الارض میں فرماتے ہیں کہ کتاب التخلیص میں ہے کہ کیا مباح کیا ہے مالکؒ و ابوحنیفہؒ یا شافعیؒ نے کبھی کسی کے لئے اپنی تقلید کو؟ حاشا اللہ ان لوگوں نے کبھی ایسا نہیں کیا ، بلکہ ان لوگوں نے اس بات سے منع کیا اور کسی کے لئے اس میں اجازت نہیں دی۔ انتہی

اور روضۃ العلماء میں ہے امام ابوحنیفہؒ سے کہ چھوڑ دو میرا قول بمقابلہ حدیث رسول و خبر صحابہ کے۔ اور روایت کیا خطیب نے اپنی سند سے کہ دارکیؒ جو شافعی مذہب تھے بسا اوقات برخلاف شافعیؒ و ابوحنیفہؒ کے فتوی دیتے تو ان سے کہا جاتا کہ یہ فتوی تمہارا دونوں امام کے مخالف ہے۔ فرماتے خرابی ہو تم کو حدیث رسول اللہ ﷺ کی کی بروایت فلان عن فلان یوں ہے اور حدیث کا لینا بہتر ہے ادونوں کے قول کے لینے سے جب مخالف ہوں یہ دونوں حدیث کے۔

اور مصنف قاموس شیخ مجدالدینؒ کہ سر حلقہ فضلائے متاخرین اور نقاد محدثین سے ہیں سفر السعادت میں لکھتے ہیں کہ عبادات کے باب میں جو کچھ حضرت نبوت سے صحت کو پہنچا ہے اسی پر اعتماد کلی کرنا چاہیے، اور زید و عمرو کے خلاف سے کچھ اندیشہ نہیں کرنا چاہیے۔ انتہی۔

اور قدوۃ المحدثین شیخ ابن حزمؒ نے ایسی تقلید کو کوئی حدیث صحیح کو چھوڑ کر اپنے امام کے مسائل قیاسیہ پر عمل کرے، حرام لکھا ہے، کتاب النبذ الکافیہ فی علم الاصول میں فرماتے ہیں کہ تقلید

حرام ہے کسی کو حلال نہیں ہے کہ سوائے رسول اللہ ﷺ کے کسی کا قول بلا دلیل مانے، بسبب قول اللہ تعالی کہ تابعداری کرو تم لوگ اس چیز کی کہ اتارا گیا تم لوگوں کی طرف تمہارے رب کی طرف سے اور نہ تابعداری کرو اس کے علاوہ اپنے محبوبوں کی۔ و نیز بوجہ قول اللہ تعالی کہ، اور جب کہا گیا ان لوگوں کو کہ تابعداری کرو اتاری ہوئی چیز کی تو کہا ان لوگوں نے کہ نہیں بلکہ تابعداری کریں گے ہم اس چیز کی کہ جس پر پایا ہم نے اپنے باپ دادوں کو۔ و نیز اللہ تعالی اس شخص کی مدح میں جو تقلید نہیں کرتا ہے فرماتا ہے، پس خوش خبری سنا دے ہمارے ان بندوں کو جو کہ باتوں کو سنتے ہیں پھر اس میں سے اچھی بات پر عمل کرتے ہیں یہی لوگ ایسے ہیں جن کو اللہ نے ہدایت کی اور یہی لوگ ہیں عقل والے۔ نیز اللہ تعالی فرماتا ہے کہ، اگر تم جھگڑا کرو کسی چیز میں تو لوٹاؤ اس کو طرف اللہ اور رسول کے اگر تم لوگ ایمان لائے ہو اللہ اور قیامت پر۔ پس نہیں مباح کیا اللہ نے جھگڑا لوٹانے کو تنازع کے وقت طرف غیر قرآن و حدیث کے اور بے شک صحیح ہو چکا ہے اجماع کل صحابہ اولین و آخرین کا اور اجماع تابعین اولین و آخرین کا و اجماع تبع تابعین اولین و آخرین کا اوپر منع ہونے اس بات کہ قصد کرے کوئی شخص انہیں میں سے طرف قول کسی انسان کے جو انہیں میں سے ہو یا ان کے قبل کے لوگوں میں سے ہو پس لے وہ اس کا سب قول۔ پس چاہیے کہ جانے وہ شخص کہ جو لیتا ہے جمیع اقوال ابوحنیفہؒ کو یا کل اقوال شافعیؒ کو سب اقوال مالکؒ کو یا جمیع اقوال احمد کو اور نہیں چھوڑتا ہے اپنے متبوع کے کسی قول کو بھی اور نہیں اعتماد کیا اس نے اوپر اس چیز کے جو آیا ہے قرآن اور حدیث میں درانحالیکہ نہیں ہونے والا ہے وہ بسبب اس کے طرف قول کسی انسان کے بعینہ کہ یقیناً خلاف کیا اس نے اجماع امت اولین و آخرین کا وہ نہیں پاوے گا اپنے نفس کے لئے کوئی سلف اور نہ کوئی امام جمیع اعصار محمودہ ثلاثہ میں اور بے شک اس نے اتباع کی غیر سبیل مومنین کی، نعوذ با للّٰہ من ھذہ المنزلۃ ۔ انتھی ۔

اور بھی کتاب ابطال التقلید میں فرماتے ہیں کہ تقلید قرن رابع میں حادث ہوئی اور تقلید یہ ہے کہ فتوی دیا جائے دین میں ساتھ قول فلاں صاحب یا فلاں امام کے بغیر نص کے، اور یہ باطل ہے، اور حال یہ ہے کہ اختلاف کئے جاتے ہیں صحابہ اور تابعین اور علماء پس کس چیز نے بنا دیا ان میں سے کو اولی بالاتباع بعض سے اور کافی ہے ابطال تقلید میں یہ بات کہ قائلین مقر ہیں اپنی جانوں پر ساتھ باطل کے کیونکہ کل فرقے حنفیہ و شافعیہ اور مالکیہ اقرار کرتے ہیں کہ تقلید حلال نہیں ہے اور ان کے تینوں اماموں نے اپنی تقلید سے منع کیا ہے پھر باوجود اس کے انہوں نے اپنے اماموں کا

خلاف کیا اور یہ تعجب ہے کہ تقلید کے بطلان کا اقرار کرتے ہیں اور پھر اسی کے پاس جاتے ہیں، و نیز سب لوگ متفق ہیں اس بات پر کہ صحابہ کے زمانے میں کوئی ایک شخص بھی ایسا نہ تھا کہ وہ تقلید کرتا ہو اپنے کسی صاحب کی جو اس سے درجہ میں بڑا ہو، پھر وہ اس کا قول لیتا ہو اور تابعین کے زمانہ میں بھی کوئی ایسا نہ تھا کہ وہ اپنے کسی صاحب کی تقلید کرتا ہو پھر وہ اس کا قول لیتا ہو اور یہی حال ہے تبع تابعین کے زمانے کا، تو یقیناً یہ بات صحیح ہے کہ یہ مقلدین جو اپنے اماموں کے مخالف ہیں بے شک و بالیقین انہوں نے کل آئمہ کے اجماع کا خلاف کیا اور یہ ایک بڑی بات ہے، و نیز کس بات نے خاص کر دیا ابی حنیفہؒ و مالکؒ و شافعیؒ کو کہ ان کی تقلید کی جائے اور ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ و علیؓ و ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ و عائشہؓ کی اور نہ تقلید کی جائے سعید بن مسیّبؒ اور زہریؒ و نخعیؒ و شعبیؒ و عطاءؒ و طاؤسؒ و حسن بصریؒ کی۔ انتہی

اور فرمایا متاخرین فقہائے محدثین کے امام ابو شامہؒ نے کتاب الاموال میں کہ حرام کر دیا ہے میرے زمانے کے فقہاء نے کتب حدیث و آثار میں نظر کرنے کو اور اس کے فقہ و معانی سے بحث کرنے کو اور حرام کر دیا ان لوگوں نے ان نفیس کتابوں کے مطالعہ کو جو تصنیف کی گئی ہیں احادیث و آثار کے شروح اور ان کے غرائب کے بیان میں بلکہ ان لوگوں نے فنا کر دیا اپنی عمر و زمانے کو متاخرین فقہاء کے قول کے اندر نظر کرنے میں اور چھوڑ دیا ان لوگوں نے اپنے نبی کے نصوص میں نظر کرنے کو جو کہ معصوم تھے خطا سے اور ترک کیا آثار صحابہ میں نظر کرنے کو جنہوں نے مشاہدہ کیا وحی کو اور ملاحظہ کیا مصطفیٰ ﷺ کو اور سمجھا شریعت کی نفیس باتوں کو، پس ضرور محروم رہے وہ لوگ رتبہ اجتہاد سے اور رہ گئے مقلد او پر وحشت کے حالانکہ صدر اول کے علماء معذور تھے ان احادیث کے ترک میں جن کا انہیں علم نہیں ہوا کیونکہ احادیث اس وقت ان لوگوں کے درمیان مدون نہ تھیں صرف علماء کی زبان سے لی جاتی تھیں اور علماء متفرق شہروں میں تھے اور خدا کا شکر ہے کہ وہ عذاب باقی نہیں رہا کیونکہ احادیث کتابوں میں مجتمع کر دی گئی ہیں، محدثین نے ہر مسئلہ کی حدیث کو علیحدہ علیحدہ باب میں ذکر کیا اور اچھی تقسیم کی اور اس کے اخذ کے طریق کو آسان کر دیا۔ اور بہت سے احادیث کے ضعف و صحت کو بیان کر دیا اور رجال و رواۃ کی عدالت میں کلام کیا اور عادل و مجروح راوی کو علیحدہ علیحدہ سمجھایا۔ علل حدیث کی وہ چھان بین کی کہ کسی علت نکالنے والے کے لئے علت نکالنے کی گنجائش نہیں رہی اور قرآن کی تفسیر کی اور اسرار و نکات اور فقاہت سے ان دونوں میں کلام کیا اور کل متعلقات میں بحث کی اس خصوص میں متعدد و جلیل تصانیف کیں اور طالب

صادق ذکی وفطین کے واسطے سب سامان مہیا کر دیا اور یہی حال علم لغت وصناعت عربیہ کا ہوا کہ ان کے اہل نے ان کو لکھ ڈالا اور خوب ہی تحقیق کی، اگر اللہ تعالی کسی کو علم وفہم وحفظ اور علم لسان عطا کرے تو بہ نسبت پہلے کے اب اجتہاد اس پر بہت آسان ہے لیکن لوگ اس کی طرف بہت کم توجہ کرتے ہیں اور اس کے بڑے اسباب میں سے باوجود واقف کار ہونے کے تقلید وتعصب کرنا ہے اور منکر مالوف کے معروف بنانے کے لئے کوشش کرنا ہے۔انتہی۔

اور ولی کامل عارف باللہ شاہ ولی اللہؒ نے اپنے رسالہ عقد الجید فی احکام الاجتہاد و التقلید میں فرمایا ہے کہ جان تو تقلید دو طرح پر ہے، ایک واجب اور ایک حرام۔ جو تقلید واجب ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ مقصود مقلد گو دلالۃ ہی ہو لیکن اتباع روایت ہو اس کی تفصیل یوں ہے کہ جاہل بالکتاب والسنۃ قدرت تتبع نہیں رکھتا ہے اور نہ استنباط کرسکتا ہے۔اس کو چاہیے کہ بلاتعین کسی فقیہ سے پوچھ لے کہ فلاں فلاں مسئلہ میں آنحضرت ﷺ کا کیا حکم ہے۔ پس جب فقیہ اس کو بتلا دے تو وہ اس کی اتباع کرے اب چاہے وہ حکم ماخوذ ہو صریح نص سے یا مستنبط ہو اس سے یا قیاس کیا گیا ہو کسی نص پر، یہ سب روایۃ عن الرسول کی طرف راجع ہوگا گو دلالۃ ہی کیوں نہ ہو اور یہ وہ تقلید ہے کہ جس کی صحت پر امتوں نے قرناً بعد قرنٍ اتفاق کیا ہے اور اس تقلید کی نشانی یہ ہے کہ مقلد کا عمل قول مجتہد پر اس طرح ہو کہ گویا قول اس کا مشروط ساتھ موافقت سنت کے ہے اور مقلد بقدر امکان ہمیشہ سنت کو ڈھونڈتا رہتا ہے، پھر جب اس کو کوئی حدیث مل گئی جو مخالف قول مجتہد ہے تو قول مجتہد کو چھوڑ دیتا ہے اور حدیث پر عمل کرتا ہے اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے آئمہ نے۔ کہا امام شافعیؒ نے جب صحیح ہو جائے حدیث تو حدیث ہی پر عمل کرو اور میرے (مخالف حدیث) قول کو دیوار پر دے مارو۔ اور ایسا ہی امام مالکؒ وامام ابوحنیفہؒ ،امام احمدؒ کا قول بھی ذکر کیا گیا ہے۔

اب رہی دوسری قسم تقلید کی جس کی صورت یہ ہے کہ مقلد کسی فقیہ کی نسبت یہ گمان کرے کہ وہ نہایت درجہ کو پہنچ گیا ہے اب ممکن نہیں کہ وہ خطا کرے پھر جب اس مقلد کو کوئی حدیث صریح مخالف قول فقیہ کے ملتی ہے تب بھی قول فقیہ کو نہیں چھوڑتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ اللہ نے اس کو اسی فقیہ کے قول پر عمل کرنے کی تکلیف دی ہے گویا وہ سفیہ مجبور ہے، حدیث کی صحت کا یقین بھی کرتا ہے لیکن چونکہ وہ سمجھتا ہے کہ میرے ذمہ تو صرف تقلید ہے اس لئے اس حدیث کو قبول نہیں کرتا ہے تو یہ اعتقاد فاسد اور قول کاسد ہے، اس کے لئے کوئی شاہد نہیں ہے نہ نقل نہ عقل سے قرون سابقہ میں سے کوئی شخص بھی ایسا نہیں کرتا تھا، اور وہ بے شک وہ اپنے ظن میں جھوٹا ہوا کہ جو معصوم نہ تھا اس کو

معصوم خیال کیا۔ اور یہ خیال کیا کہ اللہ تعالی نے اس کو اس کے قول کی تکلیف دی ہے اور اس کے ذمہ صرف اس کی تقلید ہے ایسے ہی موقع پر یہ آیت نازل ہوئی و انّا علی آثا ر ھم مقتدو ن۔ اور سابق امتوں میں جو تحریفیں ہوئیں وہ اسی وجہ سے تو تھیں۔

و نیز اپنے رسالہ فارسی میں جس کا نام المقالۃ الوضیۃ فی الوصیۃ والنصیحہ ہے، فرماتے ہیں کہ اس فقیر کی اول نصیحت چنگل مارنا ہے ساتھ کتاب اور سنت کے اعتقاد اور عمل میں اور ہمیشہ ان دونوں کی تدبیر میں مشغول ہونا ہے اور ہر روز ان دونوں میں سے کچھ مطالعہ کرنا ہے اور اگر پڑھنے کی طاقت نہ ہو تو ان دونوں کے ایک دو ورق کا ترجمہ سننا ہے اور عقائد میں مذہب قدمائے اہل سنت کا اختیار کرنا ہے اور جس بات کی سلف نے تفتیش نہیں کی اس کی تفتیش سے اعراض کرنا ہے اور معقولیوں کے خام تشکیلات و تشکیکات کی طرف التفات نہیں کرنا ہے اور فروع مسائل میں ان علمائے محدثین کی پیروی کرنا ہے جو کہ جامع ہیں درمیان فقہ و حدیث کے اور ہمیشہ تفریعات فقہیہ کو عرض کرنا ہے اوپر کتاب وسنت کے پھر اس میں سے جو کچھ کتاب وسنت کے موافق ہو اس کو قبول کرنا ہے ورنہ برے سامان کو اس کے مالک کی داڑھی پر دے مارنا ہے۔ امت کو کسی وقت میں مسائل فقہیہ کو کتاب وسنت پر عرض کرنے سے استثنا حاصل نہیں ہے، اور ان فقہاء کی باتوں کو نہیں سننا ہے جنھوں نے ایک عالم کی تقلید کو دستاویز کر کے کتاب وسنت کی تتبع کو ترک کر دیا ہے ان لوگوں کی طرف التفات نہ کرنا چاہیے ان سے دور رہنے میں خدا کا قرب حاصل ہوتا ہے۔ انتہی

اور قدوۃ علمائے عصر و زبدہ فضلائے دہر مولانا شاہ عبدالعزیز تفسیر فتح العزیز میں تحت آیت کریمہ و لئن ا تبعت اھوا ء ھم بعد الذی جا ء ك من العلم .. الخ فرماتے ہیں کہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ بعد واضح ہونے دلائل و روشن ہونے براہین کے تقلید باطل ہے کیونکہ ہواہ ہے بعد آنے علم کے۔ انتہی۔

نیز اسی کتاب میں تحت آیت کریمہ بل نتّبع ما الفینا علیه آ با ء نا (بقرہ : ۱۲۰) کے فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اشارہ ہے طرف ابطال تقلید کے دو طریق سے۔ طریق اول یہ ہے کہ مقلد سے پوچھنا چاہیے کہ جس کی تو تقلید کرتا ہے وہ تیرے نزدیک محق ہے یا نہیں، اگر تو اس کے محق ہونے کو نہیں پہچانتا ہے تو باوجود احتمال اس کے مبطل ہونے کے تو کیوں اس کی تقلید کرتا ہے اور اگر محق ہونا اس کا تو پہچانتا ہے تو کس دلیل سے پہچانتا ہے، اگر بہ تقلید دوسرے شخص کے پہچانتا ہے تو بات بہت طویل ہوگی اور تسلسل لازم آوے گا۔ اور اگر اس کے محق ہونے کو تو عقل سے

پہچانتا ہے تو پھر اسی عقل کو تو معرفت الٰہی میں کیوں صرف نہیں کرتا ہے اور تقلید کے عار کو کیوں اپنے اوپر گوارا کرتا ہے

دوسرا طریق یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں جس کی تو تقلید کرتا ہے اگر اس نے بھی اس مسئلہ کو بتقلید جانا ہے تو تو اور وہ دونوں برابر ہو گئے پھر اس کو کیا ترجیح رہی جس کی وجہ سے تو اس کی تقلید کرتا ہے اور اگر اس نے اس مسئلہ کو بدلیل جانا ہے تو تقلید تو اس وقت پوری ہو گی کہ تو بھی اس مسئلہ کو اسی دلیل سے جانے ورنہ تو اس کا مخالف ٹھہرے گا نہ مقلد، اور جب تو نے اس مسئلہ کو بدلیل جان لیا تو پھر تقلید ضائع ہو گئی۔ انتہی

اور حضرت مولانا اسماعیل شہیدؒ نے کتاب صراط مستقیم میں لکھا ہے کہ اعمال میں اتباع مذاہب اربعہ کا تمام اہل اسلام میں رائج ہے بہتر اور خوب ہے لیکن پیغمبر ﷺ کے علم کو ایک مجتہد کے علم میں منحصر نہ جانے بلکہ علم نبوی سارے جہاں میں منتشر ہوا ہے اور بموجب مقتضائے وقت ہر آدمی کو پہنچا ہے اور بعد اس کے کہ کل کتابیں تصنیف ہوں جمعیت اس علم کی ظاہر ہوئی ہے پس جس مسئلہ میں حدیث صحیح صریح غیر منسوخ پاوے اس میں کسی مجتہد کا اتباع نہ کرے اور اہل حدیث کو مقتدا اپنا جانے اور دل میں محبت ان کی رکھے اور ان کی تعظیم کو لازمی بات جانے کیونکہ وہ لوگ حامل علم پیغمبر ہیں اور ایک طرح پر پیغمبر ﷺ کی مصاحبت کا فائدہ حاصل کر کے مقبول جناب رسالت مآب کے ہوئے ہیں اور مقلدین تعظیم وتوقیر مجتہدین کو بخوبی جانتے ہیں محتاج آگاہی کے نہیں ہیں۔

تقلید مذہب معین تمام مسائل میں درست نہیں

سوال۔ چہ مے فرمایند علمائے باتحقیق وفضلائے باتدقیق اندریں مسئلہ کہ عامی را تعین مذہبی از مذاہب اربعہ فی کل المسائل واجب است یا اورا جائز است کہ در یک مسئلہ اتباع یک مجتہد بکند ودر مسئلہ دیگر اتباع مجتہد دیگر نماید وکسیکہ تقلید یک مجتہد واجب شمارد وموافقت اقوال دیگر علمائے مجتہدین وتتبع آیات رب العالمین واحادیث رسول امین ﷺ رامنع نماید وگوید کہ ہماں مجتہد خاص ہر چہ برائے ما حلال گفتہ آن را حلال باید دانست وآنچہ حرام کرد آں را حرام باید دانست اکنون حاجت تحقیق از آیات و احادیث واقوال دیگر علمائے امت ہیچ نیست حکمش عنداللہ چیست۔ بینوا توجروا۔

جواب: الحکم للہ تعالی و ھو احکم الحاکمین۔ قول ارجح ومحقق

دریں باب آنست کہ عامی را تعین مذہب واجب نیست بلکہ ہر مفتی ربانی کہ عامی را اعتماد براو باشد از وفتوی بطلبد ہماں فتوی مذہب اوست واگر فتوی نرسد وعمل او موافق مذہب کسے از مجتہدین افتادہ آن ہم کفایت مے کند

قا ل فی البحر الرا ئق لو احتجم او ا غتا ب و ظن انه یفطر ثم اکل ان لم یستفت فقیهاً و لا بلغه الخبرفعلیه الکفارة لا نه مجر د جهل و انه لیس یعذر فی دار ا لاسلا م وا ن استفتی فقیهاً فا فتاه لا کفارة علیه لا ن العا می یجب علیه تقلید العالم اذا کا ن یعتمد علی فتواه فکا ن معذورا فیما صنع و ان کا ن المفتی مخطیاً فیما ا خطی انتهی ۔ و فیه ا یضاً فی با ب قضاء الفوا ئت کا ن عا میاً لیس له مذهب معین فمذهبه فتوی المفتی کما صر حوا به فا ن افتاه حنفی اعاد العصر و المغر ب و ان افتا ه شا فعی فلا یعید هما و لا عبرة برایه و ان لم یستفت و صارت الصحة علی مذ هب مجتهد اجزاه و لا اعادة علیه ۔انتهی ۔

وشیخنا ملک العلما مولانا عبدالعلی قدس سرہ برایجاب مذہبی از مذاہب اربعہ ردّ بمبالغہ تمام واطلاق تشریع جدید برآں فرمود کہ مخالف اجماع صحابہ است حیث قال فی شرح المسلم

لا وا جب ا لّا ما اوجبه اللّٰه تعا لی و له الحکم و لم یو جب علی ا حدٍ ان یتمذ هب بمذ هب ر جل من ا لآ ئمة فا یجا به تشریع جد ید و قا ل نا قلاً عن القرا فی انعقد الا جما ع علی ان من اسلم فله ان یقلد من شا ء من العلماء من غیر حجر و اجمع الصحا بة علی ان من استفتی ابا بکر و عمر امیر المو منین فله ان یستفتی ابا هر یرة و معا ذ بن جبل و غیر هما و یعمل بقو لهم من غیر نکیر فمن اد عی بر فع هذ ین ا لا جما عین فعلیه البیا ن ۔

وعبارات کتب دیگر علماء کہ بالا مذکور شد ہمہ دلالت مے دارد برہمیں مدعا واکثر عبارات

کتب اصول بریں دلالت میکند اگر ہمہ را ذکر کردہ شود دفتر طویل گردد و در سنن ترمذی روایت است از عدی بن حاتم کہ شنیدم از رسول اللہ ﷺ کہ مے خواند اتخذوا احبا رھم و رھبا نھم ار با باً مّن دون اللّٰہ وفرمود کہ عبادت نمے کردند بنی اسرائیل علماء و درویشان خودرا ولیکن ایشان انچہ حلال کردہ اند برائے آنہا حلال شمردہ اند آن را وآنچہ ایشاں حرام نمودند برائے آنہا حرام شمردہ اند آنرا و در تفسیر مدارک زیر ہمیں آیت نوشتہ کہ عدی بن حاتم پرسید از آنحضرت ﷺ کہ بنی اسرائیل عبادت نمی کردند احبار و رہبان خودرا پس چگونہ رب العالمین مے فرماید اتّخذوا احبار ھم و ر ھبا نھم ار با باً مّن دو ن اللّٰہ .. الآیہ پس جواب داد رسول اللہ ﷺ بود ند آنچہ حلال گفتند احبار و رہبان ایشان حلال دانستند آنرا وآنچہ حرام گفتند او شاں ؟؟ برائے آنہا حرام دانستند آنراں پس ہمیں است معنی عبادت احبار و رہبان انتھی و در معالم التنزیل نیز ہم چنیں است و در تفسیر بیضاوی در سورۃ یوسف زیر آیت کریمہ و ما یؤمن اکثر ھم با للّٰہ الّا و ھم مشر کو ن نو شتہ بعبادۃ غیر او باتخاذ الاحبار اربا باً ، انتھی۔ پس از آیت کریمہ حسب تفسیر رسول اللہ ﷺ مستفاد گشتہ کہ تقلید بحث را واجب کردن و از تتبع آیات و احادیث اعراض نمودن شرک است۔ العیاذ باللہ

سوال ۔ کیا فرماتے ہیں علمائے باتحقیق اور فضلائے با تدقیق اس مسئلہ میں کہ عامی کو تعیین کسی مذہب کا مذاہب اربعہ سے کل مسائل میں واجب ہے، یا اس کو جائز ہے کہ ایک مسئلہ میں اتباع ایک مجتہد کا کرے اور دوسرے مسئلہ میں دوسرے مجتہد کا ۔ اور جو آدمی کہ ایک مجتہد کی تقلید کو واجب سمجھتا ہے اور دوسرے علمائے مجتہدین کے اقوال کی موافقت اور آیات رب العالمین و احادیث رسول امین ﷺ کے تتبع کو منع کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اسی خاص مجتہد نے جو کچھ میرے واسطے حلال کیا ہے اسی کو حلال جاننا چاہیے اور جو کچھ اس نے حرام کیا ہے اس کو حرام سمجھنا چاہیے ۔ اب آیات و احادیث اور دوسرے علماء کے اقوال کی تحقیق کی کچھ حاجت نہیں، اس کا حکم اللہ کے نزدیک کیا ہے ۔ بیان کرو ثواب پاؤ گے ۔

جواب ۔ قول ارجح و محقق اس باب میں وہ ہے کہ عامی کو تعیین مذہب معین کی واجب نہیں ہے بلکہ جس مفتی ربانی پر کہ عامی کا اعتماد ہو اس سے فتوہ طلب کرے وہی فتوی مذہب اس کا

ہے اور اگر فتوی نہ پہنچے اور عمل اس کا کسی مجتہد کے مذہب کے موافق پڑے تب بھی کفایت کرتا ہے۔ بحرالرائق میں ہے کہ اگر کوئی پچھنے لگوائے یا غیبت کرے اور یہ سمجھے کہ روزہ افطار ہوگیا پھر کھانا کھاوے اگر اس نے کسی مجتہد سے اس بارہ میں فتوی طلب نہیں کیا ہے اور نہ اس کو کوئی حدیث پہنچی ہے تو اس پر کفارہ ہے کیونکہ یہ محض جہل ہے اور وہ دارالاسلام میں معذور نہیں ہوسکتا ہے۔ اور اگر اس نے فتوی طلب کیا کسی فقیہہ سے اور اس نے فتوی دیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے کیونکہ عامی پر عالم کی تقلید واجب ہے جب کہ عامی اس عالم کے فتوی پر اعتماد کرتا ہو اب وہ اپنے فعل میں معذور سمجھا جاوے گا اگرچہ مفتی اپنے فتوی میں مخطی ہو۔ انتہی ؎۔ و نیز اسی کے باب قضاء الفوائت میں ہے کہ جس کا کوئی مذہب معین نہیں ہے تو اس کا مذہب مفتی کا فتوی ہے جیسا کہ اس بات کی تصریح فقہاء نے کی ہے پس اگر اس کو فتوی دیا حنفی نے تو وہ عصر و مغرب کو لوٹا وے گا اور اگر اس کو فتوی دیا شافعی نے تو وہ ان دونوں کو نہیں لوٹائے گا اور اس کی رائے کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور اگر اس نے کسی سے فتوی طلب نہیں کیا اور نماز اس کی کسی مجتہد کے مذہب کے موافق صحیح ہوگئی تو اس کو کافی ہے اعادہ کی حاجت نہیں انتہی۔ اور ہمارے شیخ ملک العلماء مولانا عبدالعلی قدس سرہ نے مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک مذہب کے واجب ہونے پر بمبالغہ تمام رد کیا ہے اور اس پر جدید شرع کی تشریع کا اطلاق فرمایا ہے کیونکہ مخالف اجماع صحابہ کے ہے، شرح مسلّم میں فرماتے ہیں کہ واجب وہی ہے جس کو اللہ نے واجب کہا اور اسی کے لئے حکم ہے اور اس نے واجب نہیں کسی پر کہ کسی امام کے مذہب کو اپنا مذہب بنائے۔ پس اس بات کو واجب کہنا ایک جدید شرع تیار کرنا ہے۔ و نیز قرافی سے نقل فرماتے ہیں کہ اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ جو اسلام لایا اس کو اختیار ہے کہ علماء میں سے جس کی چاہے تقلید کرے اور صحابہ اجماع کر چکے ہیں کہ جس نے فتوی پوچھا امیر المومنین ابوبکرؓ و عمرؓ سے تو اس کو اختیار ہے کہ فتوی پوچھے ابوہریرہؓ و معاذ بن جبلؓ سے بھی اور عمل کرے ان لوگوں کے قول پر بغیر انکار کے۔ پس جو دعوی کرے ان دونوں اجماع کے اٹھ جانے کا تو اس کو دلیل لانا چاہیے۔ اور دوسرے علماء کی کتابوں کی عبارتیں کہ اوپر مذکور ہوئیں وہ سب بھی اس مدعی پر دلالت کرتی ہیں و نیز اکثر کتب اصول کی عبارتیں اس مدعا کی شاہد ہیں اگر سب کو ذکر کیا جاوے طویل دفتر ہو جاوے اور سنن ترمذی میں روایت (ترمذی: ۲۹۵۳) ہے عدیؓ بن حاتم سے کہ رسول اللہ ﷺ نے آیت اتخذوا احبارھم و رھبانھم اربابا مّن دون اللّٰہ... پڑھی اور فرمایا کہ بنی اسرائیل اپنے علماء اور درویشوں کی عبادت نہیں کرتے تھے ولیکن جو کچھ ان لوگوں نے ان کے

واسطے حلال کر دیا تھا اسی کو حلال سمجھتے اور جو کچھ انہوں نے ان کے واسطے حرام کر دیا تھا اسی کو حرام جانتے تھے۔ اور تفسیر مدارک میں اسی آیت کے تحت لکھا ہے کہ عدیؓ بن حاتم نے آنحضرت ﷺ سے پوچھا کہ بنی اسرائیل تو اپنے احبار و رھبان کی عبادت نہیں کرتے تھے پس کیونکر رب العالمین نے یہ آیت فرمائی۔ پس رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو کچھ احبار و رھبان نے بنی اسرائیل کے واسطے حلال کر دیا تھا اسی کو وہ حلال جانتے تھے اور جو کچھ انہوں نے اس کے واسطے حرام کر دیا تھا اسی کو حرام جانتے تھے پس عبادت احبار و رھبان کے یہی معنی ہیں۔

اور ایسا ہی معالم التنزیل میں بھی ہے۔ اور تفسیر بیضاوی میں سورۃ یوسف کی آیت و ما یو من اکثر هم با للّه والّا و هم مشر کو ن کے تحت میں لکھا ہے کہ وہ سب غیر خدا کی عبادت سے مشرک ہوئے یا احبار کو رب بنا لینے سے۔ انتہی۔

پس آیت کریمہ سے بحسب تفسیر رسول اللہ ﷺ مستفاد ہوا کہ تقلید محض کو واجب کر لینا اور آیات و احادیث کے تتبع سے منہ پھیرنا شرک ہے۔ اللہ پناہ دے۔

انتقال مذہب جائز ہے

سوال: بعد از التزام یک مذہب انتقال نمودن بمذاہب دیگر صحیح است یا نہ و آنچہ در بعض فتاوی حنفیہ نوشتہ است کہ اگر شافعی انتقال بمذہب حنفی کند او را خلعت دادہ شود و اگر حنفی انتقال بمذہب شافعی نماید او را تعزیز کردہ شود دلیل آں چیست و اگر مقلد فقیہ است و علم تفسیر و حدیث و فقہ و اصول میداند و او را اگر ترجیح مذہب دیگر علماء در کدام مسئلہ از روئے دلائل واضح شود در آں مسئلہ انتقال از مذہب امام خود لازم است یا نہ۔

جواب: انتقال از مذہبی بمذہب دیگر بشرطیکہ بقصد تلہی نباشد درست است

قا ل شیخنا ملک العلما ء مو لا نا عبد العلی قدس سره فی شر ح المسلم لا یجب ا لا ستمرا ر (ای علی من التز م مذ هباً معیناً) و یصح ا لا نتقا ل و هذا هو الحق الذی ینبغی ان یو من و یعتقد به و لکن ینبغی ان لا یکو ن ا لا نتقا ل للتلهی فا ن التلهی حرا م قطعاً فی التمذ هب کا ن او فی غیره انتهی۔

و قا ل السیو طی فی جز یل الموا هب ا لا نتقا ل من مذ هب

الی مذ ھب ھو جا ئز کما جز م به الرا فعی و تبعه النو وی و قال فی الرو ضة اذادوّ نت المذا ہب فھل یجوز للمقلد ان ینتقل من مذ ھب الی مذ ھب ان قلنا یلز مه ا لا جتھاد فی طلب ا لا علم و غلب علی ظنه ان الثا نی اعلم فینبغی ان یجو ز بل یجب و ان خیر نا ہ فینبغی ان یجو ز ا یضا کما قو له فی القبلة ھذا ایاما و ھذا ایا ما۔ انتھی ۔

وآ نکہ اگر حنفی انتقال بمذ ہب شافعی کند تعزیر کر دہ شود و اگر شافعی انتقال بمذ ہب حنفی کند خلعت دادہ شود محض قول مخترع ومبتدع است ہیچ دلیل بر آں نیست بلکہ ناشی از تعصب است

قال علی القاری فی رسالة سم القوارض و امّا ما اشتھر بین الحنفیة من انّ الحنفی اذا انتقل الی مذ ھب الشّا فعی یعزر و اذا کا ن ا لا مر با لعکس یخلع فھو قو ل مبتد ع و مختر ع ۔الخ

و قا ل شیخنا ملک العلماء مو لا نا عبد العلی فی شر ح المسلّم شدد بعض المتا خر ین المتکلفین و قا لوا الحنفی اذا صار شا فعیاً یعزر و ھذا تشریع من عند انفسھم ۔ انتھی ۔

و قال السّیو طی فی جز یل الموا ھب فی انتقا ل المذا ھب و اما من یقو ل انه یجو ز لغیر الحنفی ان یتحو ل حنفیا و لا یجوز للحنفی ان یتحو ل شا فعیاً فا یرا د بحکم لا د لیل علیه و تعصب محض فا ن ا لآ ئمة کلھم فی الحق سواء الخ

واگر مقلد فقیہ است وعلم تفسیر وحدیث وفقہ واصول میدا ند او را بعد از انکہ ترجیح مذاہب دیگر علماء در کدام مسئلہ از روئے دلائل واضح شود انتقال از مذہب امام خود در اں مسئلہ لازم است

قا ل الو لی ا لکا مل قد و ة العلما ء و ا لا فا ضل العا رف با للّه الشیخ و لی اللّه المحد ث دھلوی فی کتا به عقد الجید من ظھر علیه ظھورا بینا ان النبی ﷺ امر ھکذا و نھی عن کذا و

انه ليس بمنسوخ اما بان يتبع الاحاديث و اقوال المخالف و الموافق فى المسئلة فلا يجد بها نسخا او بان يرى جما غفيراً من المتبحرين فى العلم يذهبون اليه و يرى المخالف له لا يحتج الا بقياس او استنباط او نحو ذالک .. الخ۔

لا سبب لمخالفة حديث النّبى ﷺ الّا نفاق خفى او حمق جلى و هذا هو الذى اشار اليه الشيخ عز الدين بن عبد السلام حيث قال و من اعجب العجائب ان الفقهاء المقلدين يقف احدهم على ضعف ماخذ امامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً و هو مع ذلک يقلده فيه و يرك من شهد له الكتاب و السنّة و الاقسية الصحيحة لمذهبهم جموداً على تقليد امامه بل يتحيل لدفع ظاهر الكتاب و السنة و يتاولهما بالتاويلات البعيدة الباطلة قال و لم يزل الناس يسألون من اتفق من العلماء من غير تقييد المذهب و لا انكار على احد من السّائلين الى ان ظهرت هذه المذاهب و متعصبوها من المقلدين فان احدهم يتبع امامه مع بعد مذهبه عن الادلة مقلداً له فيما قال كانه نبى ارسل و هذا ناى عن الحق و بعد عن الصواب لا يرضى به احد من اولى الباب

و قال الامام ابو شامة ينبغى لمن اشتغل بالفقه ان لا يقتصر على مذهب امام و يعتقد فى كل مسئلة صحته ما كان اقرب الى دلالة الكتاب و السنة و الحكمة و ذلک سهل عليه اذا كان الفن معظم العلوم للمقدمة و ليجتنب التّعصّب و النّظر فى طريق الخلاف مضيعة للزمان.. الخ

سوال: بعد لازم کر لینے ایک مذہب کے دوسرے مذہب میں چلا جانا صحیح ہے یا نہیں۔ اور یہ جو حنفیوں کے بعض فتوی میں لکھا ہے کہ اگر شافعی مذہب والا حنفی مذہب میں چلا آوے تو اس کو خلعت دیا جائے اور اگر حنفی مذہب والا شافعی مذہب میں چلا جائے تو اس کو سزا دینی چاہیے، اس کی

کیا دلیل ہے۔ اور اگر مقلد فقیہ ہے اور علم تفسیر وحدیث واصول وفقہ کو جانتا ہے اس کو اگر کسی مسئلہ میں دوسرے مذہب کے علماء کے قول کی کسی دلیل سے ترجیح معلوم ہو تو اس مسئلہ میں اس کو اپنے امام کے مذہب سے انتقال کرنا لازم ہے یا نہیں۔

جواب۔ ایک مذہب سے دوسرے مذہب میں چلا جانا بشرطیکہ لہو ولعب کے قصد سے نہ ہو درست ہے ہمارے شیخ ملک العلماء مولانا عبدالعلی شرح مسلّم الثبوت میں فرماتے ہیں کہ جس شخص نے ایک مذہب معین کو اپنے اوپر لازم کرلیا ہے اس پر واجب نہیں ہے کہ عمر بھر اسی مذہب پر رہے۔ اگر وہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب میں چلا جائے تو صحیح ہے یہ وہ حق بات ہے کہ جس پر ایمان لانا اور جس کا اعتقاد کرنا لائق وسزاوار ہے لیکن اس کا بھی خیال رہے کہ وہ انتقال لہو نہ ہو کیونکہ لہو چاہے مذہب اختیار کرنے میں ہو یا کسی اور بات میں قطعاً حرام ہے اور علامہ سیوطی جزیل المواہب میں فرماتے ہیں کہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب میں جانا جائز ہے جیسا کہ جزم کیا ہے اس کے ساتھ رافعی نے اور اس بات میں ان کی اتباع کی نووی نے اور روضہ میں ہے کہ جب مذاہب مدون ہو چکے اب مقلد کو ایک مذہب سے دوسرے مذہب میں جانا کیا جائز ہے اگر ہم یہ کہیں کہ مقلد کو تقلید کرنے کے لئے سب سے بڑے عالم کی طلب میں اپنے گمان پر اجتہاد کرنا لازم ہے اور اس نے اپنے ظنی اجتہاد پر دوسرے مجتہد کو اپنے امام سے عالم تر سمجھا تو اس وقت سزاوار ہے کہ انتقال کرنا جائز بلکہ واجب ہو اور اگر ہم اس کو اختیار دیں کہ طلب اعلم میں اپنے ظن پر اجتہاد کرے یا نہ کرے جب بھی لائق ہے کہ انتقال کرنا جائز ہو جیسا کہ امام کا قول ہے قبلہ کے بارے میں کہ یہ ایک زمانہ تک ہے اور یہ ایک زمانہ تک۔ انتہی۔

اب رہی یہ بات کہ حنفی اگر شافعی مذہب میں چلا جائے تو اس کو سزا دینی چاہیے اور شافعی اگر حنفی مذہب میں چلا جاوے تو اس کو خلعت دینا چاہیے یہ محض مخترع اور مبتدع قول ہے اس کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ یہ تعصب سے پیدا ہوا ہے ملا علی قاری سم القوارض میں کہتے ہیں کہ یہ جو حنفیوں میں مشہور ہے کہ حنفی جب شافعی مذہب ہو جائے تو اس کو سزا دی جائے اور جب اس کا الٹ ہو تو خلعت دیا جائے یہ ایک بناوٹ کی بات ہے اور ہمارے شیخ العلماء مولانا عبدالعلی شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ بعض تکلف والے پچھلے فقہاء نے بڑی سختی کی ہے اور کہا ہے کہ جب حنفی شافعی ہو جائے تو اس کو سزا دی جائے یہ تو ایک نئی شریعت نکالنا ہے اپنی طرف سے۔ انتہی۔ اور علامہ سیوطی جزیل المواہب فی انتقال المذاہب میں فرماتے ہیں، اور لیکن یہ جو شخص لکھتا ہے کہ غیر حنفی کو حنفی

ہو جانا جائز ہے اور حنفی کو شافعی مذہب اختیار کرنا ناجائز ہے یہ تو ایک ایسا حکم ہے جس پر کوئی دلیل نہیں ہے اور محض تعصب ہے کیونکہ کل آئمہ حق پر ہونے میں برابر ہیں۔ الخ

اور اگر مقلد فقیہ ہے وعلم تفسیر وحدیث وفقہ واصول جانتا ہے اس کو بعد اس کے کہ دوسرے مذہب کا راجح ہونا کسی مسئلہ میں دلائل سے معلوم ہو گیا ہو اس مسئلہ میں اپنے امام کے مذہب سے انتقال کرنا لازم ہے ولی کامل شاہ ولی اللہ اپنی کتاب عقد الجید میں فرماتے ہیں کہ جس شخص پر اچھی طرح ظاہر ہو گیا کہ نبی ﷺ نے یوں حکم دیا ہے یا فلاں بات سے منع کیا ہے اور یہ بھی اس کو معلوم ہو گیا ہو کہ وہ منسوخ نہیں ہے اب چاہے عدم نسخ کا علم اس کو اس طرح پر ہوا ہو کہ اس نے تتبع کی احادیث کی اور مخالف وموافق کے اقوال کی اس مسئلہ میں تو نہیں پایا اس نے اس کے لئے کوئی ناسخ یا اس طرح پر عدم نسخ کا علم ہوا ہو، وہ دیکھتا ہے کہ متبحرین علماء کی ایک بڑی جماعت اس حدیث کی طرف گئی ہے۔ مخالفین کو دیکھتا ہے کہ ان کے پاس حجت یا تو قیاس ہے یا استنباط ہے یا مثل اس کے کوئی اور چیز ہے، تو اب نبی ﷺ کی حدیث کی مخالفت کرنے کا سبب یا تو نفاق ہے یا کھلی ہوئی حماقت ہے۔ اور یہ وہی بات ہے جس کی طرف اشارہ کیا ہے شیخ عز الدین بن عبد السلام نے وہ فرماتے ہیں کہ فقہائے مقلدین میں سے کوئی واقف ہوتا ہے اپنے امام کے ماخذ کے ضعف پر جو کہ کسی طرح نہیں اٹھ سکتا اور وہ مقلد باوجود اس کے تقلید کرتا ہے اپنے امام کی اس میں اور چھوڑ دیتا ہے اس شخص کو جس کے مذہب کے لئے کتاب وسنت وقیاس صحیح شہادت دے رہے ہیں اس لئے کہ اس کو اپنے امام کی تقلید پر جمود ہے۔ بلکہ وہ حیلے نکالتا ہے ظاہر کتاب وسنہ کے ٹال دینے کو اور بعید بعید و باطل تاویلوں سے اس کی تاویل کرتا ہے حالانکہ سلف کے لوگوں کا برابر کا یہ دستور تھا کہ بغیر قید مذاہب کے جس عالم سے جی چاہتا لوگ مسئلہ پوچھ لیا کرتے تھے اور ان پوچھنے والوں پر کوئی شخص اعتراض نہیں کرتا تھا یہاں تک کہ یہ مذاہب اور ان مذاہب کے متعصبین مقلدین ظاہر ہوئے اب یہ لوگ اتباع کرتے ہیں اپنے امام کی باوجود اس کے کہ اس کا مذہب دور ہے دلیلوں سے گویا کہ اپنے امام کو نبی مرسل سمجھتا ہے اور یہ دور ہونا ہے حق سے اور علیحدہ ہونا ہے ثواب سے کوئی عاقل بھی اس کو نہیں پسند کر سکتا ہے۔ اور امام ابوشامہؒ فرماتے ہیں کہ جو شخص فقہ کے ساتھ مشغول ہو اس کو لائق ہے کہ نہ بس کرے ایک امام کے مذہب پر اور اس کو لائق ہے کہ مسائل میں انہیں مسائل کی صحت کا اعتقاد کرے جو قریب تر ہو کتاب وسنت وحکمت کے دلالت سے اور یہ آسان ہے اس پر جبکہ علوم متقدمہ کے معظمات کا یقین رکھتا ہے اور چاہیے کہ پرہیز کرے تعصب سے ..الخ

اجتہاد قابل تجزّی ہے

✿ سوال: ما قولکم : دریں مسئلہ کہ کسے را قدرت اجتہاد فی کل المسائل نباشد۔ لیکن اورا قدرت اجتہاد فی بعض المسائل دون بعض حاصل شود ایں معنی عند الشرع جائز الوقوع است یا نہ و در ہر مسئلہ کہ قدرت اجتہاد میدارد اجتہاد کند و در ہر مسئلہ کہ قدرت اجتہاد ندارد در آن تقلید مجتہد مطلق نماید بدیں معنی در شرع جائز است یا نہ۔

✿ جواب : اجتہاد بر مذہب اصح قابل تجزی است و اجتہاد فی بعض المسائل دون البعض عند المشائخ جائز الوقوع است اکابر علماء بایں طرف رفتہ اند اسامی بعض آنہا از عبارت مسلّم و شرح آن ظاہر ے شود

اختلف فی تجزی الاجتهاد بان یکون مجتهداً فی بعض المسائل دون بعض فالاکثر قالوا نعم تجزی الاجتهاد منهم الامام حجة الاسلام الغزالی من الشافعية و الشيخ ابن الهمام منا و يلوح رضا صاحب البدائع ايضاً و هو الاشبة بالصواب ۔ انتهى

و قال ايضاً فی مقام آخر من كتابه و المجتهد قسمان مجتهد مطلق له قوة اجتهاد فی ای حكم شاء و مجتهد فی اجتهاد خاص له قوة فی اجتهاد خاصة فقط و شرط مطلق الاجتهاد اوّلاً صحة ايمانه و لو اجمالاً و بعده معرفة الكتاب ۔

قال الشيخ ابن نجيم فی شرح المنار هذا الشروط انما هی فی حق المجتهد المطلق الذی يفتی فی جميع الاحكام و اما مجتهد فی حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم ۔ انتهى

و مجتہد فی بعض المسائل در آنچہ قدرت اجتہاد میداد عمل بر اجتہاد خود کند و در آنچہ قدرت اجتہاد ندارند و تقلید مجتہد مطلق نماید۔

قال فی المسلّم و شرحه غير المجتهد المطلق يلزمه تقليد

مجتهد المطلقين ليعمل بفتوا ه و ان كا ن المكلف مجتهدا فى بعض المسا ئل من الفقه او فى بعض العلو م كا لفرا ئض فعلى القو ل يتجز ى ا لا جتهاد و هو الحق يلز مه التقليد فيما لا يقدر على ا لا جتهاد ليعمل بفتوى غيره و هكذا قا ل ابن الهما م و ابن نجيم ۔

سوال نمبر ۵ ۔ کیا حکم ہے اس مسئلہ میں کہ ایک شخص کو ہر ایک مسئلہ میں اجتہاد کرنے کی قوت نہیں مگر بعض مسائل میں اجتہاد کرنے کی قوت ہے ۔ یہ معنی نزدیک شریعت کے جائز الوقوع ہیں یا نہیں ۔ اور جس مسئلہ میں قوت اجتہاد کی رکھتا ہے اس میں اجتہاد کرے اور جس میں قوت اجتہاد کی نہیں رکھتا ہے اس میں مجتہد مطلق کی تقلید کرے ۔ یہ طریقہ شرع میں جائز ہے یا نہیں ۔

جواب : موافق مذہب صحیح اجتہاد قابل تجزی ہے ۔ اور بعض مسائل میں اجتہا دکرنا اور بعض میں نہیں کرنا مشائخ کے نزدیک جائز الوقوع ہے اکابر علماء اس طرف گئے ہیں ۔ بعض کے نام نامی مسلّم اور شرح مسلّم کی عبارت سے ظاہر ہوتے ہیں ۔ اجتہاد کی تجزی بایں طور کہ بعض مسائل میں تو مجتہد ہو اور بعض میں نہیں اس کی صحت میں اختلاف واقع ہوا ہے پس اکثر قائل ہیں کہ اجتہاد میں تجزی جائز ہے چنانچہ امام حجۃ الاسلام غزالی شافعی اور شیخ ابن الہمام حنفی کا یہی مذہب ہے اور صاحب البدائع کی مرضی بھی اسی مین پائی جاتی ہے اور قرین ثواب بھی یہی امر ہے ۔ انتہی

اور اسی کتاب کے دوسرے مقام میں مذکور ہے کہ مجتہد کی دو قسم ہیں ایک مجتہد مطلق ہے جس کو ہر حکم میں اجتہاد کی قوت حاصل ہوتی ہے دوسرا مجتہد با جتہاد خاص ہے جس کو صرف خاص خاص مسائل میں اجتہاد کی قوت ہوتی ہے ۔ اور مطلق اجتہاد کی پہلی شرط صحت ایمان ہے اگر چہ اجمالی طور سے ہو بعد ازاں معرفت کتاب ہے ۔ شیخ ابن نجیم شرح منار میں فرماتے ہیں کہ یہ شرائط اس مجتہد مطلق کے ساتھ مخصوص ہیں جو جمیع احکام میں فتوی دیتا ہے لیکن جو بعض حکم میں مجتہد ہے اور بعض میں نہیں ہے اس کو اسی چیز کی معرفت ضرور ہے جس کو اس حکم سے تعلق ہے ۔ انتہی

اور بعض مسائل کا مجتہد جن مسائل میں اجتہاد کی قدرت رکھتا ہے ان میں اپنے اجتہاد پر عمل کرے اور جس مسئلہ میں اس کو قدرت اجتہاد نہیں ہے اس میں کسی مجتہد کی تقلید کرے مسلّم اور اسکی شرح میں ہے کہ جو مجتہد مطلق نہیں ہے اسکو کسی مجتہد مطلق کی تقلید لازم ہے تاکہ اسکے فتوی پر عمل کرے اور اگر فقہ کے بعض مسائل میں یا بعض علوم میں مثلاً علم فرائض میں مجتہد ہو تو ایک قول کے

موافق اجتہاد اس کا متجزی ہو جائے اور یہی قول حق ہے پس جس مسئلہ میں اجتہاد پر قادر نہیں ہے اس میں تقلید لازم ہوگی تا کہ اپنے غیر کے فتوی پر عمل کرے۔ ایسا ہی ابن ہمامؒ اور ابن نجیمؒ نے فرمایا ہے

اجتہاد مطلق آئمہ اربعہ پر ختم نہیں ہوا

سوال: آنچہ در عوام بلکہ در بعضے خواص انام مشہور گشتہ است کہ اجتہاد فی المذہب بر علامہ نسفی ختم شد و اجتہاد بر مجتہدین اربعہ تمم گردید اکنون کسی اگر چہ علم تفسیر و حدیث و فقہ و اصول بخوبی داشتہ باشد ہرگز او را اجتہاد در کدام مسئلہ درست نیست و تقلید برو واجب است ایں سخن مجرد دعوی است یا کدام دلیل و برہان ہم برآں قائم است و بعد انقراض زمان مجتہدین اربعہ علمائے دیگر اجتہاد فی بعض المسائل یا اجتہاد مطلق فی کل المسائل نمودہ اند یانہ۔ بینوا توجروا

جواب: حکم اختتام اجتہاد مطلق بر آئمہ اربعہ و اختتام اجتہاد فی المذہب بر علامہ نسفی تعصب بحت است و رجم بالغیب و محض خالی از دلائل و براہین است بلکہ ناشی از ضلال بین اخبار بالغیب خاصہ رب العالمین است قال اللہ تعالی، و عنده مفاتيح الغیب ،قال تاج الفقہاء والاصولین المتاخرین مولانا نظام الدین فی شرحہ علی المسلّم اعلم ان بعض المتعصبين قالوا اختتم الاجتهاد المطلق على الآئمة الاربعة و لم يوجد مجتهد مطلق بعدهم و الاجتهاد فی المذهب اختتم على العلامة النسفی صاحب الكنز و لم يوجد مجتهد فی المذهب بعده و هذا غلط و رجم بالغيب فان سئل من اين علمتم هذا لا يقدرون على ايراد دليل اصلاً ثم هو اخبار بالغيب و تحكم على قدرة اللّٰه تعالى فمن اين يحصل علم ان لا يوجد الى يوم القيامة احد يتفضل الله عليه بنيله مقام الاجتهاد فاجتنب عن مثل هذه التعصبات۔ انتهى

و قال شيخنا ملک العلماء مولانا عبد العلى فی شرح المسلم ان من الناس من حكم بوجوب الخلو من بعد العلامة

النسفی و ا ختتم ا لا جتها د به و عنوا ا لا جتهاد فی المذ هب و اما ا لا جتها د المطلق فقا لوا ا ختتم با لا ئمة ا لا ربعة حتی او جبوا تقلید وا حدٍ من هئو لا ء علی ا لا مة و هذا کله هو س من هو سا تهم لم یا توا بد لیل و لا یعبأ بکلا مهم و انما هم من الذین حکم ا لحد یث انهم افتوا بغیر علم فضلوا و اضلوا و لم یفهموا ان هذا ا خبار با لغیب فی خمس لا یعلمھنّ ا لّا اللّٰه تعالی۔ انتھی

و بعد آ ئمہ ار بعہ جمعی از علماء بدرجہ اجتہا د مطلق مستقل رسیدہ اند و احداث مذاہب جدیدہ نمودہ مذہب بعضے آنہا شیوع یافتہ مثل ابی ثور کہ از آ ئمہ مشہورین و مجتہد مستقل بود

قا ل ا لا ما م النو وی فی تهذ یب ا لا سماء و ا للغا ت هو صاحب مذهب مستقل و قا ل ا لا ما م یا فعی فی تا ر یخه انه احد ا لا علا م و با رع فی العلم و لم یقلد ا حد و قا ل الذ هبی هو ا لا ما م المجتهد المستقل و قا ل النسا ئی هو ثقة ما مو ن ا حد الفقها ء و قا ل ابن حبا ن کا ن ا حد آ ئمه الد نیا فقها و علما و ورعا و فضلاً۔

و در اسماء الفقہاء نوشتہ کہ وے اول تابع ابی حنیفہ بود من بعد بمذ ہب شافعی انتقال کرد پس ازاں بمرتبہ اجتہا د مستقل رسید و مذہبش شائع گشت و اتباع او بسیار بودند چنانچہ جنید بغدادی دراول بر مذہب او بود ودرا قرن خامس اتباع او بکثرت بودند انتہی

و مثل محمد بن اسماعیل بخاری کہ صاحب مذہب مستقل بود چنانچہ رملیؒ او را مجتہد مستقل نوشتہ و حافظ ابن حجر عسقلانی از ابی مصعبؒ نقل کردہ کہ محمد بن اسماعیل بخاری

افقه عند نا و ابصر با لحد یث من ا حمد بن حنبل و عنه قا ل لو اد ر کت ما لکاً و نظر ت الی و جهه و و جه محمد بن اسماعیل لقلت کلا هما وا حد فی الفقه و الحد یث و قا ل قتیبه بن سعید جا لست الفقهاء و الز ها د و العبا د و ما ر أیت منذ عقلت مثل محمد بن اسما عیل و هو فی زما نه کعمر فی

الصحا بة و سئل قتا ده عن طلاق السکرا ن فد خل محمد بن
اسما عیل البخا ری فقا ل للسا ئل ھذا ا حمد بن حنبل و
اسحاق بن را ھو یه و علی بن المد ینی قد سا قھم اللّٰه الیک
اشا ر الی البخا ری ۔ انتھی

ومثل داؤد ظاہری کہ مجتہد مستقل بود شیخ بلقانی درشرح جوہرہ اورا در مجتہدین مستقل ذکر کردہ وکذلک عینی درشرح بخاری اورا دراصحاب مذہب مستقل شمار کردہ

و قا ل ابن خلکا ن فی تا ریخه انه کا ن صا حب مذ ھب
مستقل و تبعه جمع کثیر یعرفو ن با لظا ھر یة و قا ل ا لا ما م
الیا فعی فی تا ریخه ھو الفقیه ا لا ما م ا لا صبھا نی کا ن
صاحب مذ ھب مستقل بنفسه و تبعه جمع کثیر یعر فو ن
بالظا ھر یة و قا ل العلا مة المحلی فی شر ح جمع الجوا مع ان
دا ؤد کا ن جبلاً من جبا ل العلم و الدین و لی من سدا د النظر
وسعة العلم و فو ز البصیرة و ا لا حا طة باقوا ل الصحا بة و
التابعین و القدرة علی ا لا ستنبا ط ما تعظم وقوعه و قد دو نت
کتبه و کثر ت اتبا عه و ذکره الشیخ ابو اسحاق الشیرازی فی
طبقا ته من ا لا ئمة المتبو عین فی الفرو ع و قد کا ن مشھور ا
فی زمن الشیخ و بعده کثیرا لا سیما فی بلا د فا رس من شیراز
و ما وا لا ھا الی نا حیة العرا ق و فی بلا د المغر ب انتھی

ومثل ابی جعفر محمد بن جریر طبری کہ صاحب مذہب مستقل بود

قا ل ابن خلکا ن انه کا ن اما ماً فی فنو ن کثیرة منھا التفسیر
و الحد یث و الفقه و التا ر یخ و غیر ذ لک و له مصنفا ت
ملیحة فی فنو ن عد یدة تد ل علی سعة علمه و غرازة فضله و
کا ن من ا لآ ئمة المجتھد ین و لم یقلد احدا و کا ن ابو الفر ج
معاف بن زکر یا النھروا نی المعرو ف با بن طرا ریؒ علی مذ
ھبه و ذکر ه الشیخ ابو اسحاق الشیرازی فی طبقا ت الفقھا ء و

المحد ثین و قا ل ا لا ما م یا فعی ھو ا حد العلما ء الاعلا م صاحب التفسیر الکبیر و التا ریخ الشھیر و المصنفات العدید ۃ و الا و صا ف الحمیدۃ کا ن مجتھداً لا یقلد ا حدا و قال ا ما م الا ئمہ المعرو ف با بن حز م ما اعلم علی ا لا ر ض اعلم من محمد بن جر یر و لقد ظلمتہ الحنا بلۃ و قا ل السیو طی انہ بلغ رتبۃ ا لا جتھا د المطلق المستقل و دوّن لنفسہ مذ ھباً مستقلاً و لہ اتبا ع قلدو ہ و افتوا و قضوا بمذ ھبہ یسمو ن الجریریۃ قا ل الخطیب کا ن ا حد ائمۃ العلما ء یحکم بقو لہ و یر جع الیہ ۔

القصہ جملہ علما ئے مجتہد ین کہ بعد از آ ئمہ ار بعہ شدہ اند قر نا بعد قر ن الی یو منا ہذا کہ مذہب بعض آ نہا شیوع یا فتہ و مذ ہب اکثر ے از آ نہا در ازمنہ فا سدہ بسبب تعصب متعصبین شیوع نیا فتہ اگر اسا می ہمہ آ نہا ذکر کر دہ شود یک دفتر عظیم گر دد و حا ل ہر اقلیم در یا فتن مشکل در ملک ما یعنی در ملک ہندوستا ن در دواز دہ صدی حضرت شیخ الشیو خ مولا نا شا ہ و لی اللہ محد ث دہلوی قدس سرہ گذ شتہ اند کہ تبحر علم و اجتہاد شا ن از تصا نیف شان ظا ہر است کتا ب حجۃ اللہ البا لغہ بینہ قو یہ آ ن ست بر وسعت علم ا جتہا د شا ن و بعدہ صا حبزا دہ وا لا تبار یعنی حضرت شا ہ عبد العزیز قدس سرہ نیز منصب ا جتہا د میدا شتند تصا نیف شا ن دلیل بین بر آ ں است و در زما ن فاضل اکمل محد ث بے بدل شیخنا مو لا نا اسما عیل ؒ ملکہ ا جتہا د با تم الو جو ہ میدا شتند جم غفیر و مجمع کثیر از علما ئے ر با نیین در ملک ہندوستا ن قا ئل بملکہ ا جتہاد حضرت ایشا ن ہستند بلکہ صیت علم شا ن تا بلا د عر ب رسید افضل علما ئے مکہ معظّمہ الشیخ عبد اللہ سرا ج قا ئل سعت علم و ملکہ ا جتہاد حضرت ایشا ں بود اگر چند ے در دیا ر عر ب قیا م مے فرمودند صیت علم حضرت شا ن تما م جہا ن را را فرا می گر فت و کسا نیکہ درحق حضرت ایشا ن طعن مے کنند محض از تعصب و عنا د است اعتبا ر را نشا ید المعا صرۃ اصل المنا فرۃ اکثر معا ندان در زما ن حضرت اما م اعظم بلکہ بعد از زما ن شا ن نیز بحق حضرت ایشا ن چہ قدر طعن کر دہ اند بعضے نسبت مذ ہب مر جیہ بطر ف حضرت ایشا ں نمو دہ اند و ہم چنیں است حا ل اما م شا فعی و بخا ری بلکہ جملہ ا کا بر دین در کتب توا ریخ معا ینہ با ید کر د معا ندا ن در حق صحا بہ کبا ر طعنہا کر دہ اند از طعن ایں کورا ن ہر گز

منقصت شان آن بزرگان نمی شود و مجتہد فی المذہب و فی بعض المسائل صدہا قرناً بعد قرنٍ بودہ اند ذکر اسامی آنہا را ایں مختصر ہرگز متحمل نیست بلکہ احاطہ اسامی شان متعذر در کتب بیہقی و کتاب معالم السنن و شرح السنۃ للبغوی مطالعہ باید کرد واضح خواہد شد کہ بسیاری علمائے ابرار قرنا بعد قرن بودہ اند طریق آنہا چنیں بود کہ مسائل منقولہ از ابی حنیفہ والشافعی و ثوری و غیرھم من المجتہدین را اول برا حادیث مؤطا مالک و صحیحین و بعد ازاں برا حادیث ترمذی وابوداؤد و نسائی عرض مے کردند پس ہر مسئلہ را کہ موافق صحاح ستہ یافتند عبارۃً یا دلالۃً یا اشارۃً پس بہ ہمون مسئلہ عمل مے کردند۔ و ہر مسئلہ را کہ مخالف صحاح ستہ مے یافتند آں را ترک مے نمودند پس اگر درکدام مسئلہ احادیث و آثار مختلف یافتہ مے شد اجتہاد مے کردند در تطبیق بعضے از نہاء بعضے یا مفسر را قاضی بر مبہم مے نمودند یا تنقیح مورد و محل ہر حدیث برصورت علیحدہ یا غیر ذلک تعمیل مے نمودند۔ پس اگر آن مسئلہ از باب سنن و ادب مے بود پس قائل بہ سنیت ہر فعل از افعال مختلفہ فی الاحادیث مے شدند و اگر مسئلہ از باب حلال و حرام یا از باب قضا مے بود و اختلاف کردہ اند دران صحابہ و تابعین و دیگر مجتہدین پس قرار میدادند آں مسئلہ را بر قولین یا اقوال و انکار نمے کردند بر قولے ازاں اقوال و کوشش مے کردند در معرفت اولی و ارجح از قوۃ روایۃ یا از عمل اکثر صحابہ یا از مذہب جمہور مجتہدین یا بموافقت قیاس پس عمل مے کردند بر ہمان اقوی بغیر انکار ہر قول آخر پس اگر نمے یافتند کدام حدیث در صحاح ستہ در یک مسئلہ پس جولان نظر مے کردند بطرف کتب حدیث طبقہ ثالثہ و بسوئے آنچہ فہمیدہ میشود از کلام علمائے دلیل و تعلیل پس ہرگاہ اطمینان بر چیزے میشد آنرا اختیار مے کردند دلیل ہر مسئلہ اول از کتاب اللہ طلب می نمودند بعدہ از سنت و آثار صحابہ و تابعین کہ کہ در کتب صحاح حدیث مروی شدہ و بعد ازاں در اقوال مجتہدین جولان نظر مے فرمودند و بہتر نمی دانستند کہ تقلید ہر یک عالم بکنند در اقوال او خواہ از روئے دلائل شود یا نشود۔ انتہی۔

حاصل ما فی کتب البیہقی و کتاب معالم السنن و شرح السنۃ للبغوی ہر کہ تفصیل طریقہ محققین و فقہائے محدثین بخواہد باید کہ در کتب مذکورہ مطالعہ نماید انما شفاء الجہل المطالعۃ فی کتب السلف و تعریف اجتہاد آنچہ در کتب اصول فہمیدہ میشود اینست کہ

استفراغ الجهد فى ادراك الاحكام الشرعية الفرعية عن

ادلتها التفصيلية الرا جعة كليا تها الى ار بعة اقسا م الكتا ب و السنة و ا لا جماع و القياس و يفهم من هذا ا نه اعم من ان يكون ذلک با عا نة البعض على صور المسا ئل و التنبه على ماخذ ا لا حكا م من ا لا دلة التفصيلية او بغير اعا نة منه

پس در تعریف مجتہد داخل شدند آں علماء کہ متابعت مجتہدی مے کنند در اکثر مسائل لیکن میشنا سند دلیل ہر مسئلہ از کتاب وسنت و اجماع و قیاس و ایں چنیں علماء در مذہب ہر چہار مجتہد ین قر نا بعد قر ن بسیا ر گذشتہ اند و دریں زما ن ہم موجود اند اگر چہ کم با شند قا ل اللّٰه تعا لی قليل من عبا دى الشكور و ایں علماء را مجتہد ندانستن مخالفت صریح است از اصول خود و آنچہ بعض علماء نوشتہ اند کہ مجتہد دریں زمان مفقود است غرض ازاں مجتہد مستقل است نہ مجتہد مطلق و مجتہد مقید

كما قا ل شيخ الحد يث ا لا ما م السيو طى فى رسا لته الرد على من ا خلد الى ا لا ر ض ان التحقيق فى ذلک ان المجتهد المطلق اعم من المجتهد المستقل و هو الذى استقل بقوا عد نفسه و بنى عليه الفقه خا ر جا عن القوا عد المقررة و هذا شيء فقد من الد هر الى آ خر ه و هكذا فى جا مع ا لا صو ل لقد وة العلما ء ا حمد بن عطا ء و قال المحقق الجليل و المحد ث النبيل العا رف با للّٰه الشيخ و لى اللّٰه فى كتا به عقد الجيد فما يظن كا ن موا فقاً لشيخه فى اكثر المسا ئل لكنه يعرف لكل حكم د ليلاً و يطمئن قلبه بذ لک الد ليل و هو على بصيرة من امره انه ييس بمجتهد ظن فا سده و كذ لک ما يظن من ان المجتهد لا يو جد فى هذ ه ا لاز منة اعما داً على الظن ا لا ول بناء فا سد الفا سد۔ انتهى ۔

پس کسانیکہ نفی مطلق اجتہا د دریں زمان مے کنند جاہل اند از کتب اصول فرق نمی دانند در مجتہد مستقل و مجتہد مطلق و مجتہد مقید بیچارگان معذور ہستند زیرا کہ منتہائے علم ایشان تا قنیہ و منیہ است و دیگر ہیچ

سوال: یہ بات جو عوام میں بلکہ خواص میں مشہور ہوگئی ہے کہ اجتہاد فی المذہب علامہ نسفی پر اور اجتہاد مطلق مجتہدین اربعہ پر ختم ہو گیا ہے اب کسی کو کسی مسئلہ میں اجتہاد جائز نہیں ہے اگر چہ وہ تفسیر و حدیث وفقہ و اصول کا علم بخوبی رکھتا ہو بلکہ اس پر تقلید واجب ہے، یہ بات محض دعوی ہی ہے یا اس پر کوئی دلیل بھی قائم ہے اور آئمہ اربعہ کا زمانہ گذر جانے کے بعد علماء نے اجتہاد بعض مسائل میں یا کل مسائل میں اجتہاد مطلق کیا ہے یا نہیں۔

جواب: اجتہاد مطلق کے اختتام کا حکم آئمہ اربعہ اور اجتہاد فی المذہب کے اختتام کا حکم علامہ نسفی پر محض تعصب ہے اور بغیر دیکھے پتھر پھینکنا ہے، اور دلائل و براہین سے بالکل خالی ہے بلکہ صریح گمراہی ہے کیونکہ اخبار بالغیب رب العالمین کا خاصہ ہے اللہ تعالی فرماتا ہے کہ اسی کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں مولانا نظام الدینؒ، شرح مسلّم میں فرماتے ہیں کہ بعض متعصبین نے کہا ہے کہ اجتہاد مطلق ختم ہوگیا آئمہ اربعہ پر اور ان کے بعد کوئی مجتہد مطلق نہیں پایا گیا اور اجتہاد فی المذہب ختم ہوگیا علامہ نسفی صاحب کنز پر ان کے بعد کوئی مجتہد فی المذہب نہیں پایا گیا۔ یہ قول غلط ہے بلکہ رجم بالغیب ہے پس اگر پوچھا جائے کہ تم کو یہ بات کہاں سے معلوم ہوئی تو ہرگز کوئی دلیل نہیں لا سکتے اور یہ اخبار بالغیب بھی ہے اور اللہ تعالی کی قدرت پر تحکم ہے، پس کہاں سے حاصل ہوا علم اس امر کا کہ قیامت تک کوئی شخص ایسا نہیں پایا جائے گا جس کو اللہ تعالی اپنے فضل سے مقام اجتہاد پر پہنچاوے۔ اے طالب حق اس قسم کے تعصّبات سے بچتا رہ۔ انتہی۔

اور مولانا عبد العلیؒ، شرح مسلّم میں فرماتے ہیں کہ جس نے یہ حکم کیا ہے کہ علامہ نسفی کے بعد خلو لازم ہے کیونکہ اجتہاد ان پر ختم ہو گیا ہے مراد اس قائل کی اجتہاد فی المذہب ہے اور اجتہاد مطلق کی نسبت کہتے ہیں کہ آئمہ اربعہ کے اوپر ختم ہو گیا ہے اسی لئے ان میں ایک کی تقلید کو امت پر واجب ٹھہرایا ہے اور یہ کل باتیں ایک ہوس ہے ان کی تمام ہوسوں میں سے اس پر کوئی دلیل نہیں لا سکے پس ان کے کلام کا کوئی اعتبار نہیں ہے بلکہ وہ لوگ ہیں جن کے حق میں حدیث کا یہ حکم ناطق ہے کہ بلا علم فتوی دیا پس خود بھکے اور دوسروں کو بھکایا اور یہ نہ سمجھا کہ یہ اخبار بالغیب ہے ان پانچ چیزوں میں داخل ہے جن کو سوائے اللہ کے کوئی نہیں جانتا۔ انتہی

اور آئمہ اربعہ کے بعد علماء کی ایک جماعت اجتہاد مطلق مستقل کے درجہ کو پہنچی ہے اور مذہب جدید کی بانی ہوئی ہے ان میں سے بعض کا مذہب شائع ہوا۔ جیسے امام ابوثور ہیں کہ یہ آئمہ مشہورین میں سے ایک مجتہد مستقل تھے امام نوویؒ نے تہذیب الاسماء واللغات میں لکھا ہے کہ وہ

مذہب مستقل کے بانی تھے۔اور امام یافعیؒ نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ ایک بڑے عالم اور ماہر عالم تھے کسی مجتہد کی تقلید نہیں کی اور ذہبی نے کہا ہے کہ وہ ایک امام مجتہد مستقل تھے اور امام نسائیؒ نے کہا کہ وہ ایک ثقہ معتمد علیہ فقیہ کامل تھے اور ابن حبانؒ نے کہا کہ فقہ وعلم اور تقوی وفضل کے اعتبار سے وہ دنیا کے آئمہ میں سے ایک امام تھے اور اسماء الفقہاء میں لکھا ہے کہ وہ پہلے امام ابوحنیفہؒ کے تابع تھے بعد ازاں امام شافعیؒ کا مذہب اختیار کیا بعد ازاں اجتہاد مستقل کے مرتبہ کو پہنچے اور ان کا مذہب شائع ہوا۔ان کے تابعین بھی بکثرت تھے چنانچہ حضرت جنید بغدادیؒ ابتداء میں انہیں کے مذہب پر تھے قرن پنجم تک ان کے تابعین بکثرت تھے۔انتہی۔

اور جیسے امام محمد بن اسماعیل بخاریؒ ہیں کہ یہ بھی مذہب مستقل کے بانی تھے چنانچہ رملیؒ نے ان کو مجتہد مستقل میں شمار کیا ہے اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ابومصعبؒ سے نقل کیا ہے کہ محمد بن اسماعیلؒ میرے نزدیک احمد بن حنبلؒ سے زیادہ فقیہ اور علم حدیث کے زیادہ مبصر تھے اور یہ بھی ابو مصعبؒ سے منقول ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر ہم امام مالکؒ کا زمانہ پاتے اور ان کے چہرہ پر نظر کرتے پھر محمد بن اسماعیلؒ کے چہرہ پر نظر کرتے تو یہی کہتے کہ یہ دونوں فقہ وحدیث میں ایک ہیں۔اور قتیبہ بن سعیدؒ نے کہا کہ بہتیرے فقیہ وزاہد وعابد کی صحبت میں بیٹھا ہوں مگر ابتدائے شعور سے آج تک محمد بن اسماعیلؒ کا مثل میں نے نہیں دیکھا وہ اپنے زمانہ میں ایسے تھے جیسے صحابہ میں حضرت عمرؓ۔قتادہ سے کسی نے نشہ والے کے طلاق کا مسئلہ پوچھا اس وقت محمد بن اسماعیلؒ تشریف لائے پس قتادہؒ نے امام بخاریؒ کی طرف اشارہ کر کے سائل سے کہا کہ یہ احمد بن حنبلؒ اور اسحاق بن راہویہؒ اور علی بن مدینیؒ ہیں،اللہ نے اس وقت گویا تینوں کو تیرے پاس پہنچا دیا ہے۔انتہی

اور جیسے داؤد ظاہریؒ ہیں کہ یہ بھی مجتہد مستقل تھے۔شیخ بلقانیؒ نے شرح جوہرہ میں ان کو مجتہدین مستقل میں ذکر کیا ہے اور اسی طرح عینیؒ نے شرح بخاری میں ان کو مذہب مستقل کا امام شمار کیا ہے اور ابن خلکانؒ نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ وہ مذہب مستقل کے بانی تھے اور ان کی اتباع جماعت کثیر نے کی ہے جن کا لقب ظاہریہ ہے اور امام یافعیؒ نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ داؤد ظاہری فقیہؒ امام اصبہانی بہ نفس خود ایک مذہب کے بانی تھے،ان کی پیروی ایک بڑی جماعت نے کی ہے جن کا لقب ظاہریہ ہے۔علامہ محلیؒ نے جمع الجوامع میں کہا ہے کہ داؤدؒ، علم اور دین کے ایک پہاڑ تھے ان کو درستگی نظر اور فراخی علم کمال بصیرت اور صحابہ اور تابعین کے اقوال پر پوری واقفیت اور استنباط مسائل پر کامل قدرت اس قدر تھی کہ ان کی وقعت بہت بڑی تھی ان کی کتابیں مجتمع کی گئیں اور

ان کے تابعین بہت تھے۔ اور شیخ ابواسحاق شیرازیؒ نے اپنے طبقات میں ان کو آئمہ متبوعین فی الفروع میں سے شمار کیا ہے اور زمانہ شیخ اور بعد زمانہ شیخ میں وہ بہت مشہور ہوئے خصوصاً بلاد فارس شیراز وغیرہ میں کنارہ عراق تک اور بلاد مغرب میں۔ انتہی۔

اور جیسے ابوجعفر محمد بن جریر طبریؒ ہیں کہ مذہب مستقل کے بانی تھے۔ ابن خلکانؒ نے کہا ہے کہ وہ بہتیرے فنون وعلوم کے امام تھے خصوصاً تفسیر وحدیث وفقہ وتاریخ وغیرہ میں کامل تھے اور متعدد علوم میں ان کی نفیس نفیس تصنیفات موجود ہیں جو ان کی وسعت علم اور کثرت فضل پر دلالت کرتی ہیں اور آئمہ مجتہدین میں سے تھے اور کسی مجتہد کی تقلید نہیں۔ اور ابوفرج بن ذکریا نہروانیؒ جو ابن طراری معروف ہیں انہیں کے مذہب پر تھے اور شیخ ابواسحاق شیرازیؒ نے ان کو فقہاء اور محدثین کے طبقات میں ذکر کیا ہے اور امام یافعیؒ نے کہا کہ ابوجعفرؒ ایک دانشمند عالم بڑی تفسیر کے مؤلف اور تاریخ مشہور اور تصانیف متعدد کے مصنف تھے اور اوصاف حمیدہ کے ساتھ متصف اور مجتہد تھے کسی کی تقلید نہیں کرتے۔ اور امام ابن حزمؒ نے فرمایا کہ محمد بن جریرؒ سے زیادہ علم والا زمین پر میں کسی کو نہیں جانتا ہوں، حنبلیوں نے ان پر ظلم کیا۔ اور سیوطیؒ نے کہا کہ وہ اجتہاد مطلق مستقل کے رتبہ پر پہونچ گئے تھے اور اپنے لئے ایک مستقل مذہب بنایا اور بہت لوگوں نے ان کی تقلید کی اور ان کے مذہب کے موافق فتوی دیا اور فیصلہ کیا وہ سب جریریہ کہلاتے ہیں۔ خطیبؒ نے کہا کہ وہ ایک امام تھے علمائے امت میں سے اپنے قول پر حکم کرتے اور اسی طرف رجوع کرتے تھے۔ انتہی۔

حاصل کلام جملہ علماء مجتہدین جو آئمہ اربعہ کے بعد یکے بعد دیگرے ہوئے ہیں ہمارے زمانہ تک بعض کا مذہب تو شائع ہوا اور اکثر کا مذہب خراب زمانوں میں متعصبوں کے تعصب کی وجہ سے رواج نہیں پایا۔ اگر سب کا نام لکھا جائے تو ایک بڑا دفتر ہو جائے اور ہر ملک کا حال دریافت کرنا تو مشکل ہے ہمارے ملک ہندوستان میں بارہ صدی میں مولانا شاہ ولی اللہؒ محدث گذرے ہیں کہ ان کا تبحر علم واجتہاد ان کی تصنیفات سے ظاہر ہے کتاب حجۃ اللہ البالغہ قوی دلیل ہے ان کی کشادگی علم واجتہاد پر اور ان کے بیٹے حضرت شاہ عبدالعزیزؒ بھی اجتہاد کا منصب رکھتے تھے خود ان کی تصنیفیں اس دعوی کی روشن دلیل ہیں۔ اور اس زمانے میں فاضل اکمل محدث بے بدل ہمارے شیخ مولانا اسماعیل شہیدؒ اجتہاد کا ملکہ اچھی طرح پر رکھتے تھے۔ ملک ہندوستان میں علمائے ربانی کی ایک کثیر جماعت ان کے ملکہ اجتہاد کی قائل ہے بلکہ ان کے علم کا شہرہ بلاد عرب تک پہنچ گیا ہے مکہ معظّمہ کے افضل ترین عالم شیخ عبداللہ سراج مولانا مذکور کے فراخی علم وملکہ اجتہاد کے قائل تھے۔ اگر

دیارِعرب میں چندے قیام فرماتے تو مولانا کی شہرت تمام جہان میں پھیل جاتی۔اور جولوگ ان کے حق میں طعن کرتے ہیں محض تعصب وعناد کے باعث کرتے ہیں قابل اعتبار نہیں ہے۔معاصرت اصلی سبب ہے نفرت کا، اکثر اہل عناد نے امام اعظمؒ کے زمانہ میں بلکہ ان کے بعد کے زمانہ کے بعد بھی امام ممدوح کس قدر طعن کیا ہے۔بعض معاند نے مذہب مرجیہ کی نسبت امام صاحب کی طرف کی ہے،اور یہی حال امام شافعیؒ وامام بخاریؒ کا، بلکہ جملہ اکابردین کا، کتب تواریخ کو دیکھنا چاہیے کہ اہل عناد نے صحابہ کبار کے حق میں کس قدر طعن کیا ہے لیکن اندھوں کے طعن سے ان بزرگوں کا کسرشان ہرگز نہ ہوگا اور مجتہد فی المذہب اور فی بعض المسائل ہر زمانہ میں سینکڑوں ہوئے ہیں، اس مختصر رسالہ میں ان سب کے نام کی گنجائش نہیں ہے بلکہ پورے طور سے سب کا نام ذکر کرنا دشوار ہے کتب بیہقی اور کتاب معالم السنن اورشرح السنہ بغوی کا مطالعہ کرنا چاہیے۔پس ظاہر ہو جائے گا کہ ہر زمانے میں بہتیرے علمائے ابرار ایسے ہوئے ہیں کہ جن کا طریقہ یہ تھا کہ امام ابوحنیفہؒ وشافعیؒ وسفیان ثوریؒ ودیگر مجتہدین کے مسائل منقولہ کو پہلے موطا امام مالک، صحیحین پر بعدازاں ترمذی وابوداؤد ونسائی کی حدیثوں پر پیش کرتے تھے، پھر جس مسئلہ کو عبارۃً یا دلالۃً یا اشارۃً صحاح ستہ کے موافق پاتے تھے اس پر عمل کرتے تھے اور جس مسئلہ کو صحاح ستہ کے مخالف پاتے تھے اس کو ترک کرتے تھے، پھر اگر کسی مسئلہ میں احادیث وآثار مختلف پائے جاتے تو بعض کو بعض کے ساتھ تطبیق دینے میں اجتہاد کرتے تھے، یا نص مبہم کی تفسیر نص مفسر کے ساتھ کرتے تھے، یا ہر حدیث کے مورد ومحل کی جانچ علیحدہ طور پر کرتے یا اس کے علاوہ کوئی دوسری صورت نکالتے۔پس اگر وہ مسئلہ سنن وآداب کی قسم سے ہوتا تو حدیث کے افعال مختلفہ میں سے ہر فعل کی سنیت کے قائل ہو جاتے تھے اور اگر وہ مسئلہ حرام وحلال کی قسم سے یا از قسم معاملہ باہمی ہوتا اور صحابہ وتابعین ودیگر مجتہدین کا اس میں اختلاف بھی ہوتا تو اس مسئلہ کا مدار دوقول یا چند قول پر رکھتے اور کسی قول کا انکار نہیں کرتے اور اولی وارجح کی شناخت میں قوت روایت سے یا اکثر صحابہ کے عمل سے یا جمہور مجتہدین کے مذہب سے یا قیاس کی موافقت سے کوشش کرتے تھے۔پس قوی تر قول پر عمل کرتے تھے بغیر اس امر کے کہ دوسرے اقوال سے انکار کریں پس اگر کسی مسئلہ میں کوئی حدیث صحاح ستہ میں نہیں پاتے تو طبقہ ثالثہ کی کتب حدیث کی طرف نظر دوڑاتے اور علمائے سلف کی دلیل وتعلیل جو بات مفہوم ہوتی اس پر نظر ڈالتے پھر جب کسی امر پر اطمینان ہوتا اس کو اختیار کرتے اور ہر مسئلہ کی دلیل پہلے کتاب اللہ سے طلب کرتے پھر سنت اور آثار صحابہ وتابعین سے جو کتب صحاح میں مروی ہوتے بعد ازاں

اقوال مجتہدین پر نظر ڈالتے اور یہ بہتر نہیں سمجھتے کہ ایک عالم کی تقلید اس کے اقوال میں کی جائے دلائل کے ساتھ ہو یا نہ ہو۔ کتب بیہقی اور کتاب معالم السنن اور شرح السنۃ بغوی کا خلاصہ ختم ہو گیا۔

فقہائے محدثین اور محققین کے طریقہ کی تفصیل جو شخص چاہے اس کو چاہیے کہ کتب مذکورہ دیکھے مرض جہالت سے شفا کتب سلف کا دیکھنا ہے اور اجتہاد کی تعریف جو کتب اصول فقہ سے سمجھی جاتی ہے یہ ہے کہ دلائل تفصیلی سے احکام شرعیہ فرعیہ کے دریافت میں پوری کوشش کرنی اور ان دلائل کی کلیات چار اقسام یعنی کتاب وسنت واجماع وقیاس کی طرف راجع ہونا اور اس بیان سے سمجھا جاتا ہے کہ وہ پوری کوشش بعض کی اعانت سے ہو صورت مسائل پر اور دلائل تفصیلی کے احکام کے ماخذ پر خبردار کرنے سے یا بغیر اس قسم کی اعانت سے ہو۔ پس مجتہد کی تعریف میں وہ علماء بھی داخل ہو گئے جو اکثر مسائل میں ایک مجتہد کی متابعت کرتے ہیں لیکن دلیل اس مسئلہ کی کتاب وسنت واجماع وقیاس سے پہچانتے ہیں اور اس قسم کے مجتہد ہر زمانے میں مجتہدین اربعہ کے مذہب میں بہت گذرے ہیں اور اس زمانے میں بھی موجود ہیں اگرچہ کم ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میرے بندوں میں شکر گذار بندے کم ہیں اور ایسے علماء کو مجتہد نہ جاننا صریح مخالفت ہے اپنے اصول سے بعض علماء نے جو لکھا ہے کہ اس زمانہ میں مجتہد مفقود ہیں تو اس مقصود مجتہد مستقل ہیں نہ مجتہد مطلق و مجتہد مقید جیسا کہ شیخ الحدیث امام سیوطی نے اپنے رسالہ الرد علی من اخلد الی الارض میں فرمایا کہ اس مسئلہ میں تحقیق یہ ہے کہ مجتہد مطلق عام ہے مجتہد مستقل سے جو اپنے نفس کے قواعد کے ساتھ مستقل ہو اور اس پر فقہ کی بنیاد رکھی ہو جو قواعد مقررہ سے خارج ہو اور یہ ایک ایسی چیز ہے کہ زمانہ سے مفقود ہو گئی ہے۔ آخر عبارت تک۔

اور ایسا ہی جامع الاصول میں قدوۃ العلماء احمد بن عطاء کی تصنیف ہے اور محقق شیخ ولی اللہ دہلوی نے اپنی کتاب عقد الجید میں فرمایا کہ جو شخص اپنے شیخ کا موافق اکثر مسائل میں ہو لیکن وہ ہر حکم کی دلیل پہچانتا ہو اور اس کا دل اس دلیل پر مطمئن ہے اور اپنے کام میں وہ بینا ہے ایسے شخص کے حق میں جو یہ گمان کیا گیا ہے کہ وہ مجتہد نہیں ہے یہ گمان فاسد ہے اور اسی طرح گمان اول پر اعتماد کر کے یہ خیال کرنا کہ اس زمانہ میں مجتہد نہیں پایا جاتا ہے فاسد کی بنا فاسد پر ہے۔ انتہی

پس جو لوگ اس زمانہ میں مطلق اجتہاد کا انکار کرتے ہیں وہ کتب اصول سے ناواقف ہیں مجتہد مستقل و مجتہد مطلق و مجتہد مقید میں فرق نہیں جانتے ہیں ایسے لوگ معذور ہیں کیونکہ ان کا مبلغ علم قنیہ ومنیہ تک ہے باقی ہیچ۔

عامی کو بھی ظاہر حدیث پر عمل کرنا واجب ہے

سوال: آنچہ مردمان ایں زمان غیر مجتہد را از خواندن ترجمہ قرآن مجید وحدیث شریف منع مے نمایند و مے گویند کہ نصوص قرآن وحدیث را سوائے مجتہد نے فہمد وغیر مجتہد را عمل بر نصوص نمودن گناہ است و ہر کہ بمنصب اجرہاد نرسیدہ است اگر چہ عالم باشد او را استدلال بالآیات والحدیث درست نیست۔ پس ایں اقوال ایشاں موافق کتب سلف است یا مخالف آن۔ بینوا توجروا

جواب۔ ایں اقوال محض مخالف اقوال آئمہ سلف اند بلکہ علمائے خلف ہم رد آن کردہ اند اما اقوال آئمہ سلف پس بالا در جواب سوال اول ذکر نمودہ ام از کتب معتبرہ کہ اگر عامی را حدیثے برسد او را عمل بر ظاہر آن حدیث واجب است نزد امام اعظم ومحمد اگر چہ او عالم نباشد وحدیث محتمل التاویل والنسخ باشد و دلیل ایں ہر دو مجتہدان اینست کہ آں ظاہر الحدیث واجب العمل ہے و ہرگاہ قول مفتی دلیل است برائے عامی با وجودیکہ در قول مفتی احتمال خطا است از روئے استنباط وفہم تاویل ونسخ پس حدیث اگر چہ احتمال تاویل یا نسخ داشتہ باشد ہرگاہ بعامی خواہد رسید او را عمل بران واجب خواہد شد

لان قول الرسول لا یزال عن قول المفتی قال فی الکافی و الحمیدی ای لا یکون ادنی درجۃ من قول المفتی

ونزد ابی یوسف ہم غیر مجتہد را عمل بالحدیث نمودن مے باید بشرطیکہ عالم باشد و عامی محض وجاہل نباشد چنانچہ از ہدایہ و بحر الرائق و درمختار و عنایہ و غایۃ البیان وغیرہ بالا مذکور شد و ہمہ می نویسند کہ خلافاً لابی یوسف پس معلوم شد کہ راجح دریں باب قول امام اعظم ومحمد است زیرا کہ قول مرجوح را بلفظ خلافاً لفلان تعبیر مے کنند ضابطہ فقہاء ہمیں است فتامل رانصف ولا تتعسف واقوال علمائے خلف ہم متضمن ہم چنیں مضامین از کتب صوفیا کبار وعلمائے اولی الابصار در جواب سوال اول مذکور شد... وآنچہ عوام ایں زمان مے گویند کہ نصوص قرآن وحدیث را سوائے مجتہد کسے نے فہمد ایں خلاف تصریحات اصولین است

قد صرح الاصولین حتی صاحب فتح القدیر فی کتاب التحریر

با ن د لا لة النّص يخا لف القياس فی انّ القياس يختص با لمجتهد و دلا لة النّص يفهمها العوا م

از یں عبارت ثابت شد کہ دلالۃ النص را عوام ہم مے فہمند پس عبارۃ النص و اشارۃ النص کہ ایں ہر دو واضح تر انداز دلالۃ النص بطریق اولی او مے خواہند فہمید و استدلال بآں خواہند نمود و فی حاشیۃ شیخ الاسلام علی التلویح

ما يد ل على جوا ز ا لاستد لا ل لغير المجتهد و فی شر ح الشاشی ما يصرح بذ لک و فی شرح العقا ئد للتفتا زا نی ما يد ل على ان الحد يث من با ب العلم لعا مة الخلق و فی الفتاوی الفضلية عن الفقيه ابی ا لليث ما يد ل على جواز العمل ا يضاً بما فهمه غير المجتهد من النص و قد صر ح القاضی عضد الملة فی بحث سالک العلة انه اذا د خل الفا ء فی لفظ الرا وی مثل ز نی ما عز فر جم فا لفقيه و غيره فی ذلک سواء ۔انتهی ۔

و فی النقود شر ح العضدی ما يد ل على جواز تقليد غير المجتهد للمجتهد دو ن ا للزو م ۔

و ثابت و مقرر است در کتب اصول کہ جائز است خلو زمان از مجتہد خلافاً للحنابلۃ پس ہرگاہ کہ فرض کنیم یک زمانہ خالی از مجتہد و دران زمان شخصے بالغ و عاقل شود و بفہمد خطابات شرعیہ را و نرسد او را استنباط مجتہدین ماضیین و استدلالات و مقالات آنہا پس برائے او یکے از سہ امور بالضرور تجویز خواہی کرد اول اینکہ او مکلّف است بانچہ مے فہمد خطابات شرعیہ را اگرچہ او مجتہد نیست و ثانی آنکہ تکالیف شرعیہ از او ساقط است و ثالث آنکہ او مکلّف است بتحصیل مرتبہ اجتہاد اگر اختیار کردی ۔ امر اول را پس اعتراف کردی بآنکہ استدلال بالنصوص مشروط بالاجتہاد نیست و ھو المطلو ب ۔ و اگر اختیار کردے امر ثانی را پس حکم کردی بسقوط تکالیف شرعیہ از عاقل و بالغ سالم عن العوارض و ذلک باطل بالاجماع و اگر اختیار کردی امر ثالث را پس قائل شدی بالتکلیف بما لیس فی وسعہ ھو خلاف الشرع و العقل زیرا کہ تحصیل مرتبہ اجتہاد سابقا غیر مقدور است ۔ و نزدیک قائلین

بحجۃ القیاس درآیہ کریمہ فاعتبروا یا اولی الابصار اجتہاد وقیاس مراد است از لفظ اعتبار و مجتہدین مراد اند۔ از لفظ اولی الابصار واجماع است برآنکہ بخطابات شرعیہ مکلّف است ہر عاقل بالغ وتکلیف شرعی مختص بمجتہد نیست پس ثابت شد کہ فہم خطابات شرعیہ ہم مختص نیست بمجتہد وآنچہ بعض علماء نوشتہ اند کہ غیر مجتہد را تقلید واجب است غرض ازاں تقلید فی المنصوصات نیست بلکہ تقلید در مسائل اجتہادیہ وقیاسیہ مراد است

حیث صرح فی شرح الشاشی بان کل عالم له اصابة الحکم المنصوص علیه مطلقاً سواء کان قطعیاً او ظنیاً بحسب الدلالة والاثبات وما کان ظنی الثبوت اعنّی القیاس فهو المختص بالمجتهد وقال القاضی عضد الملة المستفتی المقلد والمفتی المجتهد والمستفتی فیه هو المسائل الاجتهادیه۔

پس ثابت شد کہ در منصوصات حاجت تقلید نیست ہر مومن عالم عمل بر منصوصات قرآن وحدیث مے نماید

قال اللّٰه تعالی: انّما یخشی اللّٰه من عباده العلماء (فاطر:۲۸)

وقال اللّٰه تعالی: ولقد انزلنا الیک آیات بینات وما یکفر بها الّا الفاسقون۔ (بقرہ: ۹۹)

وقال اللّٰه تعالی: ولقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مدّکر۔ (قمر:۱۷)

وقال اللّٰه تعالی: هو الذی بعث فی الامیین رسولاً منهم یتلوا آیاته ویزکیهم ویعلمهم الکتاب والحکمة وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین۔ (جمعہ:۲)

پس ازیں آیات کریمہ مستفاد گشت کہ کتاب اللہ وحدیث شریف رسول اللہ ﷺ راہر امی مے فہمد وازاں حکمت رامی آموزد واگر کسے بگوید کہ ایں مخصوص است بآں کسان کہ در زمان برکت نشان آنحضرت ﷺ بودند جواب میدھم کہ بعد ازیں آیت، آیہ دیگر را باید دید و آخرین منهم لما یلحقوا بهم و هو العزیز الحکیم پس

این صریح است بیان کسانیکہ از صحابہ لاحق نشدند و در زمان دیگر پیدا گشتند ہمہ در اطلاق امیین در بعث فی الامیین رسولاً داخل شدند و در موطا مالک روایت شد قال:

قال رسول اللّٰہ ﷺ ترکت فیکم امرین لن تضلّوا ما تمسّکتم بهما کتاب اللّٰہ و سنة رسوله ۔ (مؤطا۔ کتاب القدر، باب النهی عن القول بالقدر)

لفظ فیکم و تمسکتم عام است خاص بمجتہد نیست بلکہ ہر عامی دران داخل است

قال رسول اللّٰہ ﷺ انا امة امیه لا نکتب و لا نحسب .. الخ (بخاری: ۱۹۳۱۔ مسلم: ۱۰۸۰)۔

و در جامع الاصول آثار از حضرت عمرؓ مروی است دلالت میدارد بران معنی کہ قرآن و حدیث مے فہمند اہل بادیہ ونساء وصبیان بالجملہ بسیار آیات و احادیث برایں معنی دلالت میدارند چندے ازاں بطریق تمثیل دریں جا تلاوت کردہ شد

فان المنصف یکفیه التمثیل و المتعصب تابع للاباطیل لا یفید له قرأة القرآن مع الانجیل و روایة ما یروی الجبریل و اللّٰہ اعلم بالصواب ۔

بعد ملاحظہ ایں رسالہ براصحاب فکرت وارباب بصیرت مخفی ومحتجب نخواہد بود کہ در عمل بالحدیث لغیر المجتہد استدلال از قرآن مجید وکتب متداولہ حدیث وآثار صحابہ و تابعین وتبع تابعین واحتجاج باقوال مجتہدین سلف نمودہ شد وآنچہ اقوال علمائے خلف ذکر کردہ شد محض بطور شواہد است نہ بطرز اصل دلیل پس ہر کہ رد بروایں مدعا قصد کند او را ہم لازم کہ رعایت در اثبات دعوی خود ہمیں طور مرعی دارد کہ دراصل ثبوت دعوی مبنی .. برآیات وحدیث مخبر موجودات ﷺ وآثار قرون ثلاثہ مشہود لھا بالخیر واقوال مجتہدین سلف لاغیر وعمل بالحدیث اختیار نمودہ ام بمقتضائے قول امام اعظم کہ درصدر رسالہ مذکور شدہ ومن حنفی سخت ام ہرگز قول امام را از غوغائے عوام نخواہم گذاشت ۔

ربّنا افتح بیننا و بین قومنا بالحقّ و انت خیر الفاتحین

و صلّ و سلّم و بارك علی محمّد و آله و اصحابه اجمعین

سوال ۔ اس زمانے میں لوگ غیر مجتہد کو ترجمہ قرآن مجید اور حدیث شریف پڑھنے سے منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نصوص قرآن مجید اور حدیث کو مجتہد کے علاوہ کوئی دوسرا نہیں سمجھ سکتا ہے اور غیر مجتہد کو نصوص پر عمل کرنا گناہ ہے اور جو شخص منصب اجتہاد تک نہیں پہنچا ہے اگرچہ وہ عالم ہو لیکن اس کو استدلال آیات واحادیث کے ساتھ درست نہیں ہے ۔ پس لوگوں کے یہ اقوال کتب سلف کے موافق ہیں یا مخالف ۔ بیان کرو ثواب پاؤ گے ۔

جواب ۔ یہ باتیں آئمہ سلف کے اقوال کے محض مخالف ہیں بلکہ علمائے خلف نے بھی ان کا رد کیا ہے چنانچہ آئمہ سلف کے اقوال تو سوال اول کے جواب میں معتبر کتابوں سے ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ اگر عامی کو حدیث پہنچے تو اس حدیث کے ظاہری معنی پر عمل کرنا اس عامی پر واجب ہے امام اعظم اور امام محمد کے نزدیک اگرچہ وہ عالم نہ ہو اور حدیث میں نسخ وتاویل کا احتمال ہو ۔ ان دو مجتہدوں کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر حدیث پر عمل واجب ہے اور جب عامی پر مفتی کا قول دلیل ہے باوجود اس کے کہ قول مفتی محتمل خطا ہے، استنباط اور فہم تاویل ونسخ کے اعتبار سے پس حدیث اگرچہ محتمل نسخ یا تاویل ہو جب عامی تک پہنچ جائے تو اس کو عمل کرنا اس پر واجب ہو جائے گا کیونکہ قول رسول کا درجہ قول مفتی سے کمتر نہیں ہوسکتا ہے ۔ کافی اور حمیدی میں لکھا ہے کہ قول مفتی سے قول رسول کا درجہ ادنی ہرگز نہیں ہوگا ۔ اور امام ابویوسف کے نزدیک بھی غیر مجتہد کو حدیث پر عمل کرنا چاہیے بشرطیکہ عالم ہو محض عامی وجاہل نہ ہو ۔ چنانچہ ہدایہ اور بحرالرائق اور درمختار اور عنایہ اور غایۃ البیان وغیرہ سے اوپر مذکور ہو چکا ہے اور سب فقہاء لکھتے ہیں کہ اس میں ابویوسف کا خلاف ہے پس معلوم ہوا کہ اس باب میں قول راجح امام اعظم اور امام محمد کا قول ہے کیونکہ قول مرجوح کو بلفظ خلافاً لفلاں تعبیر کرتے ہیں ضابطہ فقہاء کا یہی ہے ۔ پس تامل اور انصاف کر اور تعصب نہ کر اور علماء خلف کے اقوال بھی جو اسی مضامین کے مطابق ہیں سوال اول کے جواب میں صوفیائے کبار وعلماء اولی الابصار کی کتابوں سے مذکور ہو چکے ہیں ان کو دوبارہ ملاحظہ کرو اور اس زمانہ کے عوام جو کہتے ہیں کہ قرآن وحدیث کو مجتہد کے علاوہ کوئی نہیں سمجھ سکتا یہ خلاف تصریحات اہل اصول کے ہے ۔ اصولیوں نے تصریح کی ہے حتی کی صاحب فتح القدیر نے بھی کتاب التحریر میں کہا ہے کہ جو دلالۃ النص مخالف قیاس ہے وہ مجتہد کے ساتھ مخصوص ہے لیکن دلالۃ النص کو عوام بھی سمجھتے ہیں اس عبارت سے ثابت ہوا کہ دلالۃ النص کو عوام بھی سمجھتے ہیں پس عبارت النص واشارت النص جو دلالۃ النص سے زیادہ تر واضح ہیں ان دونوں کو تو بطریق اولی سمجھیں گے اور ان کے ساتھ استدلال کریں گے ۔

اور تلویح پر جو شیخ الاسلام کا حاشیہ ہے اس میں وہ مضمون ہے جو غیر مجتہد کے لئے جواز استدلال پر دلالت کرتا ہے اور شرح الشاشی میں وہ مضمون ہے جو اس امر کی صراحت کرتا ہے اور علامہ تفتازانی کی شرح العقائد میں جو عبارت ہے اس کی دلالت اس بات پر ہے کہ حدیث ایک علم ہے عام خلق کے لئے اور فقیہ ابو اللیث سے فتاوی فصلیہ میں جو مضمون منقول ہے وہ یہ بتا رہا ہے کہ غیر مجتہد نے نص سے جو مطلب سمجھا ہے اس پر عمل کرنا اس کو جائز ہے اور قاضی عضد الملۃ نے بحث سالک العلۃ میں بصراحت بیان کیا ہے کہ راوی کے لفظ میں جب حرف فا داخل ہو جیسے زنی ماعز فرجم یعنی ماعز نے زنا کیا پس سنگسار کیا گیا تو فہم مطلب میں فقیہ اور غیر فقیہ برابر ہیں۔ انتہی

اور شرح عضدی میں جو مضمون درج ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ غیر مجتہد کے لئے مجتہد کی تقلید جائز ہے واجب نہیں۔ انتہی

اور کتب اصول میں ثابت ہے کہ مجتہد کے وجود سے زمانہ کا خالی ہونا جائز ہے حنبلیوں کا اس میں اختلاف ہے پس جب ہم فرض کریں گے ایک زمانہ کو مجتہد سے خالی اور اس زمانہ میں عاقل و بالغ شخص ہو اور خطابات شرعیہ کو سمجھتا ہو لیکن مجتہدین سلف کے استنباط و استدلال و اقوال اس کے پاس نہ پہنچے ہوں پس تم اس کے لئے تین صورت میں سے ایک صورت ضرور تجویز کرو گے۔

صورت اول یہ ہے کہ خطابات شرعیہ میں سے جس قدر وہ سمجھتا ہے اس کے ساتھ وہ مکلّف ہے اگرچہ وہ مجتہد نہیں ہے۔

صورت ثانی یہ ہے کہ تکالیف شرعیہ اس سے ساقط ہیں۔ صورت ثالث یہ ہے کہ مرتبہ اجتہاد حاصل کرنے کے ساتھ وہ مکلّف ہے۔ بہرکیف اگر تم نے صورت اول کو اختیار کیا تو بے شک اقرار کر لیا اس امر کا کہ نصوص کے ساتھ استدلال اجتہاد پر موقوف نہیں ہے اور یہی میرا مطلوب ہے۔ اور اگر تم نے صورت ثانی کو اختیار کیا تو عاقل و بالغ و سالم سے تکالیف شرعیہ کے سقوط کا حکم تم نے لگایا اور یہ بالاجماع باطل ہے اور اگر تم نے صورت ثالث کو اختیار کیا تو ضرور تم اس بات کے قائل ہو گئے کہ جو کام انسان کی قدرت میں نہیں ہے اس کے ساتھ تکلیف جائز ہے اور یہ خیال عقل و شرع کے مخالف ہے کیونکہ حاصل کرنا مرتبہ اجتہاد کا پہلے ہی قدرت سے باہر ہے اور جو لوگ قائل ہیں کہ قیاس حجت شرعی ہے ان کے نزدیک آیہ کریمہ فاعتبروا یا اولی الابصار میں لفظ اعتبار سے اجتہاد اور قیاس مراد ہے اور لفظ اولی الابصار سے مجتہدین مراد ہیں اور اس بات پر اجماع ہو گیا ہے کہ خطابات شرعیہ کے ساتھ ہر عاقل و بالغ مکلّف ہے اور تکلیف شرعی مجتہد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ پس

ثابت ہو گیا کہ خطابات شرعیہ کو سمجھنا بھی مجتہد کے ساتھ مختص نہیں ہے اور بعض علماء نے جو لکھا ہے کہ غیر مجتہد کے لئے تقلید واجب ہے اس سے مراد تقلید فی المنصوصات نہیں ہے بلکہ مسائل اجتہادیہ و قیاسیہ میں تقلید مقصود ہے جیسا شرح شاشی میں مذکور ہے کہ حکم منصوص علیہ میں امر حق کو پا لینا یہ ہر عالم کا منصب ہے باعتبار دلالت و اثبات وہ قطعی ہو یا ظنی اور جس کا ثبوت ظنی ہے یعنی قیاس وہ مجتہد کے لئے مخصوص ہے اور قاضی عضد الملۃ نے فرمایا ہے کہ فتوی پوچھنے والا مقلد ہے اور فتوی بتانے والا مجتہد ہے اور جو پوچھا جاتا ہے وہ مسائل اجتہادیہ ہیں حاصل اس کا یہی ہے پس ثابت ہو گیا کہ منصوصات میں تقلید کی حاجت نہیں ہے۔ قرآن و حدیث کے منصوصات پر ہر مومن عالم عمل کر سکتا ہے اللہ تعالی فرماتا ہے کہ اس کے بندوں میں سے علماء ہی خدا سے ڈرتے ہیں اور اللہ نے فرمایا کہ بے شک ہم نے تیرے پاس آیتیں ظاہر بھیجیں اور اس کا انکار وہی کرتے ہیں جو فاسق ہیں اور اللہ نے فرمایا کہ ہم نے قرآن کو آسان کر دیا ہے نصیحت لینے کے لئے پس ہے کوئی نصیحت لینے والا۔ اور اللہ برتر نے فرمایا کہ اللہ وہی ہے جس نے بھیجا ان پڑھوں میں ایک رسول انہی میں کا پڑھتے ان پر اس کی آیتیں اور ان کو پاک کرتے ہیں اور کتاب و حکمت سکھاتے ہیں بے شک لوگ تھے ان سے پہلے صریح گمراہی میں۔ پس ان آیتوں سے ثابت ہوا کہ اللہ کی کتاب اور رسول کی حدیث کو ہر امی سمجھتا اور اس سے حکمت سیکھتا ہے اگر کوئی کہے کہ یہ بات ان لوگوں کے ساتھ مخصوص تھی جو حضرت ﷺ کے زمانہ مبارک میں تھے اس کا جواب یہ دیتا ہوں کہ اس آیت کے بعد دوسری آیت کو بھی دیکھنا چاہیے جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ رسول سکھلاتے ہیں کتاب و حکمت ان پچھلوں کو بھی جو ان کے ساتھ ملے نہیں ہیں اور اللہ غالب حکمت والا ہے۔ پس یہ صریح بیان ہے ان لوگوں کا جو صحابہ کے ساتھ نہیں ملے بلکہ دوسرے زمانے میں پیدا ہوئے اور آیت کریمہ بعث فی الامیین رسولاً میں جو لفظ امیین ہے اس کے مفہوم عام میں سب داخل ہو گئے اور امام مالک کی مؤطا میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے تم لوگوں میں دو چیز چھوڑی ہے جب تک ان دونوں کو مضبوط پکڑو گے ہرگز گمراہ نہ بنو گے ایک تو اللہ کی کتاب اور دوسری چیز اس کے رسول کی سنت۔ لفظ فیکم اور عام ہے مجتہد کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر امی اس عموم میں داخل ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ہم لوگ ان پڑھ قوم ہیں نہ لکھتے ہیں اور نہ حساب جانتے ہیں ..الخ۔ اس کو بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے اور جامع الاصول میں حضرت عمرؓ سے ایسے آثار مروی ہیں جن کا مطلب یہ ہے کہ قرآن و حدیث کو عورتیں اور لڑکے اور بدو بھی سمجھتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ بہت سی آیتیں اور

حدیثیں اس مضمون پر دلالت کرتی ہیں ان میں سے چند آیتیں وحدیثیں مثال کے طور پر پڑھی ہیں منصف کے لئے تو مثال ہی کافی ہے اور متعصب تابع اباطیل ہوا کرتا ہے قرآن اور انجیل کو پڑھنا اس کو مفید نہ ہوگا اور نہ وہ روایت جس کو جبریل بیان کریں۔ اور اللہ خوب جانتا ہے۔

بعد ملاحظہ اس رسالہ کے اصحاب فکر وارباب بصیرت پر پوشیدہ نہ رہے کہ غیر مجتہد کے لئے عمل بالحدیث کرنے پر استدلال قرآن مجید اور کتب مروجہ حدیث وآثار صحابہ وتابعین وتبع تابعین واقوال مجتہدین سلف کے ساتھ کیا گیا ہے اور علماء خلف کے جو اقوال ذکر کئے گئے ہیں محض بطریق شاہد لائے گئے ہیں اصل دلیل کے طور پر نہیں پس جو شخص اس کی تردید کا ارادہ کرے تو اس کو لازم ہے کہ اثبات دعوی میں اسی روش کو خیال رکھے کہ اصل میں دعوی کا ثبوت ہو آیات قرآن اور احادیث رسول اور آثار قرون ثلاثہ کے ساتھ اور مجتہدین سلف کے اقوال سے نہ غیر کے اقوال سے اور میں نے عمل بالحدیث کو حسب مقتضائے قول امام اعظم اختیار کیا جو شروع رسالہ میں ذکر کیا گیا اور میں سخت حنفی ہوں۔ امام اعظم کا قول غوغائے عوام سے ہرگز نہ چھوڑوں گا۔

اے میرے رب تو کھول دے ہمارے اور ہمارے قوم کے درمیان حق بات کو اور تو بہتر کھولنے والا ہے اور درود وسلام اور برکت بھیج محمد ﷺ اوران کے آل واصحاب پر۔

(منقول از مجموعہ رسائل تسعہ۔ طبع دہلی۔ ص ۱۰۷ تا ۱۴۱)

قاضی محمد بن علی شوکانی

جناب محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانیؒ نے اپنے قیام فیروز پور کے زمانہ میں قاضی محمد بن علی شوکانیؒ کے حالات وخدمات پر مشتمل امام شوکانی کے نام سے ایک رسالہ تالیف فرمایا تھا جو ۱۹۴۶ء میں ثنائی برقی پریس امرتسر سے طبع ہوا تھا۔ ذیل میں قاضی صاحبؒ کے حالات اسی رسالے سے ملخصاً نقل کئے جارہے ہیں۔

قاضی محمد بن علی شوکانیؒ کے والد ایک جید عالم تھے جو چالیس سال تک عہدہ قضا پر فائز رہے۔ ملازمت کے دنوں میں بھی تدریس کرتے تھے اور حدیث سے عشق کا یہ عالم تھا کہ آخری عمر میں اپنے بیٹے (امام شوکانی) سے صحیح بخاری پڑھی۔

صنعا سے تقریباً ایک دن کی مسافت پر شوکان نامی ایک قصبہ ہے کے متصل ایک پہاڑ کے دوسری طرف ایک مقام ہے جسے ہجّرۃ شوکان، کہا جاتا ہے یہ مقام شوکانی خاندان کا قدیمی مسکن ہے۔ قاضی شوکانیؒ کے والد نے اپنا یہ گاؤں چھوڑ کو صنعاء ہی میں بود و باش کر لی تھی۔ تاہم قاضی شوکانی کی ولادت آبائی مسکن میں ہی ۲۸ ذی قعد ۱۱۷۳ھ کو ہوئی۔ اور صنعاء میں پرورش پائی۔ چھوٹی عمر میں قرأۃ وتجوید میں مہارت پیدا کرلی۔ پھر مختلف فنون کے کئی متون حفظ کئے۔ فقہ زیدیہ پڑھی۔ صرف ونحو منطق معانی اصول فقہ علم کلام تفسیر حدیث اور اصول حدیث، لغت کی اعلیٰ تعلیم حاصل کی۔ اساتذہ میں والد محترم کے علاوہ عبدالرحمٰن بن قاسم مدائنیؒ، عبدالقادر بن احمد کوکبانیؒ، یوسف بن محمد الزبیدی حنفیؒ، علی بن ابراہیم بن احمدؒ، یحیی بن محمد الحوثیؒ، عبدالرحمٰن بن حسن الاکوعؒ وغیرہ شامل ہیں۔ فقہ زیدی آپ نے بہت تحقیق سے پڑھی، ان دنوں یمن میں اس فقہ کے بہترین عالم احمد بن محمدؒ (ف ۱۲۲۷ھ) تھے، آپ تیرہ سال تک ان کی خدمت میں حاضری دیتے رہے۔ اس فقہ کی کتاب، الازہار، اس کی شرح، شرح کے حواشی، تین دفعہ بحث وتمحیص کے ساتھ ان سے پڑھیں۔

امام شوکانیؒ نے اپنے سب اساتذہ کے تراجم البدر الطالع میں لکھے ہیں۔ بعض اساتذہ نے امام صاحب کی مخالفت میں حصہ بھی لیا لیکن اس مخالفت واختلاف کا ذکر کرنے میں کہیں بھی دامن انصاف چھوٹنے نہیں پایا۔ تاہم اپنے استاد شیخ عبدالقادر کوکبانی کا ذکر نہایت والہانہ انداز میں فرماتے ہیں جس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ کوکبانی کا انداز تحقیق مجتہدانہ تھا۔

امام شوکانیؒ نے پڑھنے کے ساتھ پڑھانے کا سلسلہ بھی جاری کر رکھا تھا ادھر کتاب پڑھی، ادھر پڑھا دی۔ اس کے ساتھ افتاء کا کام بھی کرتے۔ فرماتے ہیں کہ بیس برس کی عمر سے ہی میں نے فتویٰ نویسی شروع کر دی تھی۔

اگرچہ یمن کی عام فضا تقلیدی جمود سے منجمد تھی، ایسی حالت میں فقہ زیدی اور تقلید کی جکڑبندیوں سے نجات کا اعلان آسان نہ تھا، لیکن اللہ نے جن مقدس ہستیوں کو جس کام کیلئے پیدا کیا ہو، ان سے وہی کام لیتا ہے۔ امام شوکانیؒ نے عمر کی ابھی تیس منزلیں بھی طے نہیں کی تھیں کہ آپ نے تقلید سے گلوخلاصی حاصل کر لی اور براہ راست کتاب وسنت کو اپنا مشعل راہ بنا لیا۔ چنانچہ ان ہی ایام آپ نے اپنے بعض اساتذہ کے ایماء سے مجد الدین عبدالسلام ابن تیمیہؒ (ف ۶۵۲ھ) کی کتاب منتقی الاخبار ایک بہترین شرح ۱۲۱۰ھ میں (جب کہ امام شوکانیؒ کی عمر ۳۷ برس تھی) مجتہدانہ انداز میں تصنیف فرمائی۔ یمن کے علماء کی ایک جماعت بھی اس شرح کی تصنیف کے وقت مشوروں میں شامل رہی۔ لیکن یہ شرح اتنی لمبی تھی کہ شائد ۲۰ جلدوں میں ختم ہوتی۔ ابتدائی حصہ اپنے استاد علامہ کوکبانی پر پیش کیا تو ان کے مشورہ پر اس کو مختصر کر دیا جو اس وقت ۸ جلدوں میں ہے۔

قاضی یحییٰ بن صالح کا انتقال ہوا، تو ۱۲۰۹ھ یعنی ۳۶ سال کی عمر میں، آپ کو عہدہ قضاۃ کی پیش کش ہوئی۔ آپ نے تدریسی مصروفیات کے باعث انکار کر دیا تو حاکم وقت منصور باللہ علی بن عباس نے کہا کہ قضا کا کام دو دن کر لیا کریں، تاکہ اشغال علمی بھی جاری رہیں۔ ادھر یہ خبر سارے شہر بلکہ سارے علاقہ میں پھیل گئی قرب و جوار کے علماء واعیان نے کہا کہ یہ عہدہ قبول کر لیں کہیں ایسا نہ ہو کہ کوئی نااہل اس منصب پر آ جائے۔ یوں مجبوراً عہدہ قبول کر لیا۔ منصور باللہ، امام شوکانیؒ کی عزت کرتا تھا اوامر ونواہی کے معاملات میں ان کے مشوروں پر چلتا۔ منصور کے دو جانشینوں کے دور میں بھی فائز منصب رہے۔ امام

پورے ۴۰ سال اس منصب پر فائز رہے۔

ایک دفعہ ایک زیدی فقیہ نے صنعاء کی ایک مسجد میں رافضیوں کی ایک کتاب سے وعظ کرتے ہوئے علمائے سلف پر سبّ وشتم شروع کر دی حکومت نے روکنے کی کوشش کی تو فتنہ پردازوں نے شور مچا دیا۔ رافضی فقہاء اور بدخواہان حکومت نے بھی اس شورش کو خوب اچھالا۔ منصور نے امام شوکانی سے مشورہ چاہا۔ امام نے مشورہ دیا کہ فتنہ کے سرغنوں کو گرفتار کر کے ظالموں کو سزا دی جائے۔ چنانچہ امام شوکانیؒ کے مشورہ سے حکومت اس آگ کو فرو کرنے میں کامیاب ہوئی، ورنہ حکومت کے اندر ایک ایسا طبقہ موجود تھا جو سلف پر سب وشتم کے حق میں تھا۔

زیدیت اور اس کے جامد فقہاء اور سرکاری مذہب زیدی ہونے کی وجہ سے یمن کا مطلع عمومی طور پر غبار آلود تھا۔ امام شوکانی نے بھی زیدی فقہ کو خوب سمجھ کر پڑھا تھا لیکن آپ شاہراہ تحقیق پر گامزن ہوئے ۔ کتب احادیث بر طریق اہل حدیث پڑھیں تو تقلید کی جکڑ بندیاں ٹوٹنے لگیں، ہر مسئلہ پر مجتہدانہ بصیرت سے بحث ہونے لگی ۔ چونکہ فقہ زیدی ہی حکومت اور فقہاء زیدیہ کا اوڑھنا بچھونا تھی، اس لئے قدرۃً سب سے پہلے گولہ باری کا نشانہ بھی وہی بنی ۔ زیدی فقہ کی بنیاد پر لکھے ہوئے مسائل وفتاوی پر کتاب وسنت کی روشنی میں تنقیدیں لکھیں۔ زیدی عوام شیعیت سے کافی متاثر ہو چکے تھے، ان کی اصلاح کے لئے متعدد رسالے لکھے، اور اپنی تحقیق کی بنیاد مسلک اہل حدیث پر رکھی اور جابجا اس مسلک کو سراہا۔ فقہاء کے تعصب اور جمود کا یہ حال ہے کہ ظاہر نصوص پر عمل کرنے والوں کو ترچھی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور ایسے لوگوں کی تحقیقات عالیہ تک کو نظر انداز کرنے کا بہانہ بنا لیتے ہیں، کہ اس قسم کے محققین مذاہب اربعہ کے پابند نہیں اس لئے پایہ اعتبار سے ساقط ہیں ۔ ایسے اندھیارے میں علامہ شوکانی کا یہ فیصلہ مشعل راہ ہے:

> ظاہری مسلک بدیہی اور عملی مسلک ہے لیکن یہ چیز صرف وہی تسلیم کر سکتا ہے جو منصف ہو اور جس کی فطرت (حزبی تعصب وغیرہ آلائشوں سے) بدل نہ چکی ہو۔ یہ صرف داؤد ظاہریؒ کا مسلک ہی نہیں بلکہ صحابہ کے زمانہ سے آج تک اکابر علماء کا یہ مسلک رہا ہے جن میں داؤدؒ بھی ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ امام داؤدؒ کی طرف بعض ایسی چیزیں منسوب ہیں جن میں الفاظ پر نامناسب جمود پایا جاتا ہے اور قیاس کی بعض ایسی

صورتوں کونظر انداز کر دیا گیا ہے جونظر انداز کرنے کے قابل نہیں ہیں تاہم اس حقیقت کو ماننا ہوگا کہ اہل ظاہر کا مذہب سب دلالتوں کا لحاظ کرتے ہوئے ظاہر کتاب وسنت پرعمل کرنا ہے اور یہ فاسد قیاس ورائے کوکوئی وقعت نہ دی جائے ۔ اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو اکابرامت کا مسلک یہی ہے کہ وہ ظاہریت کو پسند کرتے ہیں اور انصاف یہ ہے کہ علوم اجتہاد یہ پر جس شخص کی نظر ہے وہ ظاہری کے سوا اور ہو ہی کیا سکتا ہے؟ کیونکہ اپنے استدلال کی بنیاد براہ راست کتاب وسنت پر رکھنے کا نام ہی ظاہریت ہے ۔ حافظ ابن حزم نے اپنے ایک شعر میں اس معنی سے اپنے آپ کوظاہری کہا ہے اور اس حیثیت سے ظاہری کہلانا بالکل ایسا ہی ہے جیسے مومن مسلم محمدی ہوتا ہے ۔

(البدرالطالع ج ۲ص ۲۹۰ ۔ترجمہ)

ہمارے فقہاء کی جدلی تاریخ پر جن لوگون کی نظر ہے وہ جانتے ہیں کہ کس طرح نجات کے ان ٹھیکیداروں نے اپنے ہی گروہ کو جنت کا ٹکٹ دلوانے کی کوشش کی اور بزعم خود باقی مسلمانوں کیلئے جنت پر پہرے بٹھا دیئے ۔ امام شوکانیؒ کا یہ بیان کس قدر پرازصداقت ہے۔فرماتے ہیں:

انّهم ليسوا بعض هذه المذا هب ا لاسلا ميه على التّعيين بل هم تمسک بالشّر يعة المطهّرة و اهتدى بهد ى المصطفى ﷺ على اى مذ هب كان و فى اى عصر وجد ـ ثمّ رد على من زعم انّهم فر قته كما وقع لكثير من المتعصببين۔ (البدر الطالع ۔ ج ۲۔ ص ۸۳) ۔(گروہ بندی کے لحاظ سے کوئی فرقہ بھی اسلامی فرقوں میں نجات یافتہ نہیں ہے بلکہ جوشخص بھی شریعت کا متبع اور اسوہ محمدی کا پابند ہو وہ ناجی ہے جس فرقہ کا بھی ہو اور جس زمانہ میں ہو، جولوگ اپنے ہی فرقہ کو ناجی سمجھتے ہیں وہ متعصب ہیں)۔

ایک ستم ظریفی یہ بھی ہے کہ تقلید کو جوجہل کا ،علمی ، نام ہے، دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے امام شوکانی نے اس قسم کے سارے دلائل کو اپنے رسالہ القول المفيد فى ادلّة ا لا جتهاد ، میں جمع کر کے ان کا تارو پودبکھیر دیا ہے ۔عقاید وکلام پر، التحف فى مذا هب السّلف ، اور اجرا ء الصّفا ت ،لکھ کر مسئلہ صفات میں بھی محدثین کے مسلک کی ہم نوائی کا اعلان کر دیا۔ خوبی یہ ہے کہ مقلدین اور فقہاء پر تنقید میں

انصاف کو ہاتھ سے نہیں جانے دیتے، جناب عبیداللہ سندھی لکھتے ہیں:

انّہ عالم منصف مجتھد فی الفروع والاصول (شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک)۔(شوکانیؒ انصاف پسند اور فروع واصول میں مجتہد ہیں)۔

پھر لطف یہ ہے کہ آئمہ اربعہ کے مختارات سے خروج بہت ہی کم کرتے ہیں اس لئے کہ مذاہب اربعہ من حیث المجموع مدلل ومبرہن ہیں، اگر چہ ان کے بھی بعض مسائل بروئے دلیل کمزور ہیں۔ ظاہر ہے کہ کوئی صاحب نظر ان میں ان کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ امام شوکانیؒ نے بھی ایسے مسائل میں مذاہب اربعہ کی پرواہ نہیں کی۔ پھر وہ ان مسائل میں منفرد بھی نہیں۔ کچھ نہ کچھ متقدم اہل علم اپنی تائید میں رکھتے ہیں۔ نواب صدیق حسنؒ لکھتے ہیں:

شوکانی باآنکہ رتبہ اجتہاد داشت در کتب مؤلفہ خود ہیچ جا از دائرہ مذاہب اربعہ بیرون نہ رفتہ۔ الا ماشاء اللہ تعالی، دراں خلاف جماعتے از سلف واکابر اہل حدیث ہمراہ اوست۔ (اتحاف النبلاء ص۴۱۲) (مجتہد ہونے کے باوجود امام شوکانی عام طور پر مذاہب اربعہ سے باہر نہیں جاتے لیکن جہاں مخالفت کی ہے وہاں دلائل کی بنا پر کی ہے پھر وہ ان مسائل میں منفرد (تنہا) بھی نہیں ہیں)۔

امام شوکانیؒ بسلسلہ علامہ صدیق بن علی زبیدی حنفی لکھتے ہیں:

ہم دونوں نے ایک دوسرے سے سند اجازت لی ہے۔ اور لکھا ہے، ہم دونوں آپس میں کئی مسائل پر تبادلہ خیالات کرتے رہتے ہیں۔ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ اہل علم کی ایک جماعت میں چند مسائل پر ہماری دوستانہ گفتگو ہوئی تو میں نے حنفی مسائل پر مدلل اعتراضات کئے۔ خیر مجلس برخاست ہوگئی۔ میں نے خلوت میں ان سے پوچھا، سچ بتائیے! مجلس میں آپ جن مسائل میں حنفی فقہ کی حمایت کر رہے تھے وہ سب دل سے کر رہے تھے؟ اور یہ سوال میں اس وجہ سے کر رہا ہوں کہ مجھے آپ کے علم اور دیانت پر اعتماد ہے۔ میں یہ باور نہیں کرتا کہ صحیح سنت نبوی ﷺ مل جانے پر بھی آپ خواہ مخواہ رائے وقیاس ہی کے مسلک پر رہیں۔ تو انہوں نے فرمایا: بات تو ٹھیک ہے۔ میں صحیح حدیث کے مخالف کسی کی بات تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں، اگر چہ امام ابوحنیفہؒ اور مذہب حنفی ہی کیوں نہ ہو، لیکن آپ جانتے ہیں، انسان کو اپنے مذہب کی پچ کرنی ہی پڑتی ہے۔ (البدر الطالع۔ ج ا۔ ص۲۹۳۔ ترجمہ)

تصوف وسلوک کی طرف بھی میلان تھا۔ ایک بزرگ سے نقشبندی طریقہ کی شاید مشق بھی کی تھی، لیکن صوفیوں کے مسلک وحدۃ الوجود سے متفق نہیں تھے۔ عنفوان شباب میں اتحادی صوفیوں پر ایک رسالہ الصّارم الحداد القاطعة للعلائق مقالات ارباب الاتحاد، نامی لکھا، جس میں اتحادی صوفیوں پر بڑا تیز تبصرہ فرمایا۔ لیکن چالیس سال بعد اتحادی صوفیوں کی تکفیر سے رجوع کرلیا اور البدر الطالع میں لکھا:

ان اتحادی صوفیوں کے معاملہ میں اب میں متوقف ہوں مجھے اللہ نے کسی بظاہر متدین مسلمان کو کافر بنانے کا مکلّف نہیں کیا۔ ہاں ان کے کتاب وسنت سے مخالف اقوال و حالات سے بےزار ہوں۔

یہاں اس قدر عرض کردینا مناسب ہوگا کہ امام صاحب تصوف کے بارے میں معتدل رائے رکھتے تھے تصوف طہارت پاکیزگی کے اسی قدر قائل اور اس پر عامل تھے جس قدر قدماء صوفیاء قائل و عامل تھے۔ متاخرین صوفیاء کی جدتوں اور ریاضتوں کے وہ قائل نہیں ہیں۔ ایک مقام پر لکھتے ہیں:

ان غالی صوفیوں کا وجود بھی اسلام کے لئے ایک مصیبت ہے یہ لوگ ایک طرف تو دنیا کی زینتوں سے بھاگتے ہیں دوسری طرف اپنے زہد انکساری گوناگوں ریاضتوں کی نمائش کرتے ہیں تاکہ وجاہت حاصل ہو ایسے۔ وظیفے کرتے ہیں جو شریعت میں نہیں آتے حالانکہ ایسی خرافات سے اگر حق تعالی خوش ہوتے تو حضورر ﷺ کے صحابہ یہ طریقے اختیار کرتے۔ میں مانتا ہوں کہ ان میں سے ایک سچا گروہ بھی موجود ہے جو واقعی حسد عجب ریا ایسی بیماریوں سے پاک ہے۔ بات یہ ہے کہ ان امراض کا علاج کتاب وسنت ہی سے کرنا چاہیے۔ (ترجمہ ملخصاً طلب الادب۔ ص۳۲-۳۳)

اس کے بعد ہدایت وتصوف صحیح کا نصاب مختصر تجویز فرماتے ہیں:

قرآن حکیم کا بغور مطالعہ، سیرت محمدی ﷺ پر بکثرت نظر۔ حضور ﷺ کے دن اور رات کے معمولات واذکار کا علم اور ان پر چلنے کا عزم۔ سلف صالحین قدماء اور صوفیاء عظام کے طریقہ عمل اختیار کرنے کی سعی۔ (طلب الادب)

امام شوکانیؒ کے سن وفات میں اختلاف ہے۔ نواب صدیق حسنؒ نے ابجد العلوم میں ۱۲۵۰ھ اور اتحاف النبلاء میں ۱۲۵۵ھ تحریر فرمایا۔ لیکن تاج المکلل کے حاشیہ ص ۲۹۷،

اور تقصار ص ۸۲ میں صاف طور پر لکھا ہے کہ شوکانی ۱۲۵۰ھ میں فوت ہوئے ۔ ولادت میں بھی اگرچہ اختلاف ہے لیکن امام شوکانی نے خود ۱۱۷۳ھ لکھا ہے ۔ یوں آپ نے ۷۷ برس کی عمر پائی ۔

امام شوکانی کی تصانیف بہت ہیں مثلاً :

تفسیر فتح القدیر جو ۱۲۹۹ھ میں مکمل ہوئی ، نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار ، درر بهیه (حدیث کے مسائل فقہی رنگ میں) ۔ دراری مضیه شرح درر بهیه ۔ الفوائد المجموعه فی احادیث الموضوعه ، کشف الشبهات من حدیث المشتبهات ، ارشاد السائل الی دلیل المسائل ، کشف الاستار عن حکم الشفعة بالجوار ، عقود الجمان فی بیان حدود البلدان ، السیل الجرار (فقہ زیدیہ کے رد میں) ۔ التحف الی مسائل السلف ، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول ، القول المفید فی الاجتهاد و التقلید ،، اتحاف الاکابر باسناد الدفاتر ، ادب الطلب منتهی الارب ، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ۔ وغیرہ ۔

امام شوکانیؒ کے ہندی شاگردوں میں درج ذیل نامور علماء شامل ہیں :

❁ مولانا عبدالحق بنارسیؒ ساکن قصبہ نیوتن

آپ کے والد نے بنارس میں بود و باش اختیار کی تھی ۔ آپ کو بہت سے اکابر سے شرف تلمذ حاصل ہے ۔ مثلاً مولانا شاہ عبدالعزیز دہلویؒ ، مولانا شاہ عبدالقادر دہلویؒ ، مولانا شاہ محمد اسماعیل شہیدؒ ، مولانا محمد عابد سندھیؒ ، علامہ عبداللہ بن محمد بن اسماعیل الامیرؒ ، علامہ عبدالرحمٰن بن احمد البھکلیؒ وغیرھم ۔

آپ نے سات دفعہ حج کیا ۔ ایک حج مولانا اسماعیل شہیدؒ اور حضرت سید احمد بریلویؒ کی معیت میں کیا ۔ ترک تقلید پر الدر الفرید فی المنع عن التقلید کے نام سے ایک کتاب بھی لکھی ۔ ۱۲۳۸ھ میں صنعا جا کر براہ راست امام شوکانیؒ سے سند حدیث حاصل کی ۔ جو یوں ہے :

(قال الشوکانی) ، انی اجزت للشیخ العلامه ابی الفضل عبد الحق بن الشیخ العلامه محمد فضل الله المحمدی

الهندی کثر اللّٰه تعالی منه و کرنه و فوائده و نفع بمعارفه فلیرد عنی ما اشتمل علیه اتحاف الاکابر من کتب الاسلام علی اختلاف انواعها و لم اشترط علیه شرطاً فهو اجل عن ذالک و اعلی حره یوم الجمعة بتاریخ ۱۰ جمادی الآخره ۱۲۳۸۔ کتبه محمد بن علی الشوکانی۔ (ابجد العلوم)

ہندوستان کے بہت سے علماء حدیث نے آپ سے سند حدیث حاصل کی۔ آپ کی وساطت سے حاصل کی ہوئی سند ہندوستان میں عالی شمار کی جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے آپ پر زیدیت کا دھبہ لگایا ہے جو بہتان ہے آپ مسلکاً اہل حدیث تھے۔

شیخ الاسلام مولانا عبدالحی بڈھانوی رحمہ اللہ

آپ نسباً صدیقی ہیں اور شاہ عبدالعزیز دہلوی رحمہ اللہ کے داماد۔ آپ سید احمد شہید رحمہ اللہ کے خاص خلفاء میں سے تھے۔ فقہ حنفی پر خوب نظر تھی۔ تحریک جہاد میں مولانا اسماعیل رحمہ اللہ اور آپ کو سید صاحب رحمہ اللہ کے دو وزراء کی حیثیت حاصل تھی۔ تبحر علمی میں اپنا نظیر نہ رکھتے تھے۔ آپ بھی مسئلہ رفع الیدین میں مولانا اسماعیل شہید رحمہ اللہ کے ہم نوا تھے۔ اثبات رفع الیدین مطابق اہلحدیث کے ایک فتوی پر آپ کے دستخط ثبت ہیں۔ (اتحاف النبلاء۔ص ۴۴)۔

سفر حج میں آپ کو علامہ شوکانی رحمہ اللہ سے سند حدیث حاصل ہوئی۔ آپ کی ہی کی بدولت امام شوکانی رحمہ اللہ کی تصانیف درر بهیه، اور الفوائد المجموعه پہلی دفعہ ہندوستان آئیں۔ آپ کو تصانیف اور تدریس کا موقعہ زیادہ نہیں مل سکا۔ زیادہ مصروفیت سلوک اور جہاد کی تحریک میں رہی۔ ۸ شعبان ۱۲۴۳ھ کو انتقال فرمایا۔

مولانا ولایت علی عظیم آبادی رحمہ اللہ (صادقپوری)

آپ ۱۲۰۵ھ میں پیدا ہوئے۔ صوبہ بہار کے رئیس خاندان کے ایک معزز رکن تھے۔ آپ حضرت شاہ اسماعیل رحمہ اللہ کے تلمیذ خاص، حضرت سید احمد شہید رحمہ اللہ کے مخصوص خلیفہ، وہابی تحریک مجاہدین کے روح رواں، متبحر عالم، بے نظیر محدث، ولایت کے مرتبہ علیا پر فائز، فقہ و حدیث و سلوک کے جامع اسلاف کی واحد یادگار، اسلام کے بے لوث مبلغ، توحید خالص کے پرجوش علمبردار، کفن بر سر مجاہد، غرض آپ کی کن کن خدمات پر لکھا جائے۔

نواب صدیق حسن رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

مولانا ولایت علیؒ نے جامع مسجد قنوج میں چند جمعہ تک وعظ کیا۔ مجھ سے کہہ گئے کہ تم کتاب بلوغ المرام ضرور پڑھنا۔ میں اس وقت بارہ تیرہ برس کی عمر کا ہونگا۔ اس کہنے کا نتیجہ ایک مدت دراز کے یہ ظاہر ہوا کہ میں نے بلوغ المرام کی شرح (مسک الختام) لکھی۔ جو اثر سریع میں نے مولوی ولایت علی مرحوم کے وعظ میں پایا، کسی کے وعظ میں دیکھا نہ سنا۔ ان کے پاس بیٹھنے سے دل دنیا سے بالکل سرد ہو جاتا تھا اور دین کا جوش تہ دل سے اٹھتا تھا۔ یہ مصرع میں نے انہیں سے یاد کر لیا تھا:

ہم طرز جنوں اور ہی ایجاد کریں گے۔ (ابقاء المنن والقاء المحن۔ ص۱۲)

آپ نے اسلام کی ہر نوع کی خدمات سرانجام دی ہیں۔ جہاد کے سلسلہ میں تو آپ سرعسکر تھے ہی، تبلیغی اور تدریسی خدمات میں بھی کوتاہی نہیں فرمائی۔ اشاعت علوم دینیہ میں بقدر وسعت کوششیں جاری رکھیں۔ شاہ عبدالقادرؒ کا ترجمہ قرآن، اور مولانا اسماعیل شہیدؒ کے رسائل، پہلی مرتبہ آپ ہی کی مساعی سے طبع و شائع ہوئے۔ غالباً ۱۲۴۸ھ میں آپ حج کیلئے تشریف لے گئے۔ اس سفر میں نجد وغیرہ کی سیر کرتے ہوئے یمن پہنچے اور ۱۲۴۹ھ میں امام شوکانیؒ سے حدیث کی سند حاصل کی اور درر بہیہ کا ایک نسخہ ساتھ لائے۔

آپ ہی کی وجہ سے آپ کا سارا خاندان (صادق پور) جہاد کی تحریک میں شامل ہوا۔ آخر ہندوستان میں خالص اسلامی حکومت کے قیام کی دھن میں ہی محرم ۱۲۶۹ھ میں اپنی جان، جان آفرین کے سپرد کر دی۔ چونسٹھ برس عمر پائی۔

مولانا منصور الرحمٰن دہلویؒ

آپ کے متعلق مولانا عبدالجلیل سامرودیؒ کے ایک مضمون کا خلاصہ یوں ہے جو آپ نے میرے (یعنی عطاء اللہ حنیف کے) ایک استفسار کے جواب میں ہفت روزہ اہلحدیث امرتسر، ۱۶۔ اپریل ۱۹۴۶ء میں شائع کرایا ہے:

الشیخ ابوعبداللہ منصور الرحمٰن بن الشیخ عبداللہ بن الشیخ نواب جمال الدین الانصاری دہلوی نزیل ڈھاکہ بنگال، از تلامذہ شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ،

آپ نے میرے (یعنی عبدالجلیل کے) دادا مولانا محمد بن ہاشمؒ ف ۱۳۱۵ھ کی سند میں لکھا ہے کہ ہم جب حج بیت اللہ کے لئے بمعیت حضرت امیر المومنین السید احمدؒ، مولانا شہیدؒ، مولانا عبدالحیؒ، ۱۲۳۷ھ میں گئے تھے، حج کے بعد ہم اور مولانا عبدالحی دہلویؒ،

امام شوکانیؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے ۔وہ بیرون مکہ ٹھہرے ہوئے تھے۔امام شوکانیؒ نے ہم دونوں کو ایک ایک نسخہ اتحاف کا عنایت فرمایا اور اجازت تحریر فرمادی ۔

آپ کے بظاہر دو تلمیذ نظر آتے ہیں ایک مولانا محمد بن ہاشم سامرودیؒ دوسرے مولوی عبدالوہاب ملتانی الدہلویؒ ۔

مولانا سامرودیؒ کے مضمون پر ایک خدشہ ہے، اور وہ یہ کہ نواب صدیق حسنؒ نے مولانا عبدالحیؒ کے متعلق لکھا ہے کہ ان کو اجازۃ بالمکاتبۃ حاصل ہوئی ، اور مولانا سامرودیؒ کے مضمون سے معلوم ہوتا ہے کہ حج کے موقعہ پر ہی بالمشافہ اجازت حاصل ہوگئی ، فاللّٰہ اعلم بحقیقۃ الحال ۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام شوکانیؒ کے براہ راست تلامذہ ہندوستان میں چار ثابت ہو سکے ہیں (اگر محمد عابد سندھی حنفیؒ کو بھی شمار کرلیا جائے، جیسا کہ نواب صدیق حسنؒ نے تقصار۔ص۔۲۱۱ میں کہا ہے، تو ۵ ہو جاتے ہیں) مولانا عبدالحی بڈھانویؒ ۔مولانا منصورالرحمٰن دہلویؒ ۔مولانا عبدالحق محمدی بنارسیؒ ، مولانا ولایت علی صادقپوریؒ ۔انہوں نے بالترتیب ۱۲۳۷ھ، ۱۲۳۷ھ، ۱۲۳۸ھ ، ۱۲۴۹ھ میں سند حاصل کی ۔

جن دنوں ہندوستان میں علماء حدیث اصلاح وتجدید کے کارنامے سرانجام دے رہے تھے تقلید کی بندشیں ٹوٹ رہی تھیں ،عوام میں مذہبی بیداری پیدا کرنے کیلئے ہندوستان کے اس سرے سے اس سرے تک علمائے حدیث کی ایک جماعت سرگرم عمل تھی ،اسی زمانہ میں علامہ شوکانیؒ ان ہی بنیادوں پر ملکی رسوم وعوائد، فقہی تقلید وجمود، معاشرتی خرابیوں اخلاقی قباحتوں اور صوفیانہ بدعتوں ، حکام کی بدعنوانیوں کے خلاف مصروف جہاد تھے ۔مشن کی وحدت نے ایک دوسرے کا شیدا بنا دیا۔اسی شیدایت نے تعلقات کا بیج بویا جو آئندہ چل کر بارآور درخت بن کر ہند پر سایہ افگن ہوا۔

اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ سید احمد شہیدؒ کا قافلہ ۱۲۳۷ھ کو حج کیلئے گیا ،اس قافلہ میں مولانا عبدالحی بڈھانویؒ بھی تھے ۔وہاں علامہ شوکانیؒ کا شہرہ سن کر علامہ سے خط و کتابت کی، اور بذریعہ خط ان سے الفوائد المجموعہ طلب فرمائی ۔علامہ شوکانیؒ نے کتاب بھیج دی۔ نیز حجاز سے فقہ حدیث کا بہترین مختصر درر بھیہ للشوکانی ساتھ لائے ۔ اس طرح یہ کتاب پہلی دفعہ ہندوستان آئی ، بلکہ بذریعہ مکاتبت سند اجازت بھی حاصل کرلی

جس پر فخر کیا کرتے تھے۔ حج سے واپسی پر مولانا عبدالحیؒ ، علامہ کی شان میں رطب اللسان تھے چنانچہ مولانا اسماعیل شہیدؒ کے ایک بہترین شاگرد مولانا عبداللہ خانؒ نے مولانا عبد الحی بڈھانویؒ کا مندرجہ ذیل بیان نقل فرمایا ہے:

در اطراف صنعاء عالمے ست متورع محمد شوکانی نام، کہ قریب چند ہزار حدیث از بر دارد ...الخ۔ (صنعاء (یمن) کے علاقہ میں ایک پرہیز گار عالم ہیں جن کا نام محمد شوکانی ہے ان کو کئی ہزار حدیث از بر یاد ہے علم حدیث میں مہارت کا یہ حال ہے کہ ہر فیصلہ حدیث ہی کی روشنی میں کرتے ہیں، کتب فقہ سے کچھ سروکار نہیں۔ قریباً ۳۰ سال سے وہاں کے قاضی چلے آرہے ہیں باوجودیکہ وہاں کی حکومت کا مذہب زیدی ہے۔

(دلیل الطالب ص ۷۶۱۔ ترجمہ)

مولانا عبداللہ خانؒ فرماتے ہیں: کہ مولوی عبدالحیؒ صاحب نے وہ خط مجھے دکھایا اور الفوائد المجموعہ کا وہ نسخہ بھی مجھے عنایت فرمایا۔ (دلیل الطالب۔ صفحہ مذکور)

نواب صدیق حسنؒ کہتے ہیں:

ازیں جا دریافتہ باشی کہ اول کسیکہ از علماء متدین ہند بایں سعادت فائز گشت شیخ عبدالحی مرحوم است (دلیل الطالب ص ۷۶۲) (اس سے معلوم ہوا کہ علامہ سے تعلق و سند کی سعادت ہند میں سب سے پہلے مولوی عبدالحی کے حصہ میں آئی)

لیکن یہ امر بھی قابل غور ہے کہ سید احمد شہید کا قافلہ (جس میں جناب عبدالحی شامل تھے) شعبان ۱۲۳۷ھ میں جدہ کے ساحل پر لنگر انداز ہوتا ہے اور یکم ذی قعد ۱۲۳۸ھ کو مکہ سے عازم ہند ہوتے ہیں۔ دوسری طرف یہ معاملہ ہے کہ علامہ عبدالحق بن فضل اللہ بنارسی کی جو سند حدیث نواب صدیق حسن نے ابجد العلوم میں نقل فرمائی ہے اس پر علامہ شوکانی نے ۱۰ جمادی الآخر ۱۲۳۸ھ ثبت کی ہے۔

نواب صدیق حسن بھوپالیؒ کے زمانہ میں یمن کے دو محدث زین العابدین بن محسن انصاریؒ اور علامہ حسین بن محسن انصاریؒ بھوپال آئے۔ نواب صدیق حسنؒ اور شیخ حسین بن محسنؒ کی مساعی سے ہندوستان میں علامہ شوکانیؒ کی تصانیف کا ورود اور ان کے مضامین کی اشاعت ہوئی۔

الدرر البھیه

قاضی محمد بن علی شوکانی کے رسالے درر بہیہ کا متن اس نسخہ سے نقل کیا گیا ہے جو لاہور سے جناب محی الدین نومسلم نے بایں نوٹ شائع کیا تھا:

متن مبنی علی نصوص سید المرسلین معہ نکات خفیہ مسمی بدرر بہیہ نتیجہ جہد سید الفقہاء، قدوۃ الفضلاء امام شوکانی ؒ ، اور ترجمہ من استفادات عالم نبیل متبحر جزیل مولوی سید محمد صدیق حسن خان، محی الدین نومسلم نے بنظر استفادہ مستفیدین اپنے مطبع صدیقی لاہور میں طبع کیا۔ مصنف نے اکثر بنائے مسائل اس متن کو احادیث صحیحہ پر رکھا ہے اور اس کی شرح مسمی دراری مضیہ میں ان احادیث کو بالتفصیل بیان کیا ہے جس صاحب کو اس کے کسی مسئلہ میں کسی طرح کا تردد ہو، شرح مذکور میں اس کی تخریج ملاحظہ فرمالیں۔

(تصحیح وتقابل کے لئے صید الفوائد کی ویب سائٹ پر موجود نسخے سے مدد لی گئی ہے)۔

بسم اللّٰہ الرّحمن الرّحیم

احمد من امرنا بالتّفقّه فی الدّین و اشکر من ارشدنا الی اتّباع سنن سیّد المرسلین و اصلّی و اسلّم علی الرسول الامین و آله الطّاهرین و اصحابه الاکرمین

کتاب الطّھارۃ

باب المیاہ

الماء طاھر وّ مطھّر لا یخرجه عن الوصفین الّا ما غیّر لونه او ریحه او طعمه من النّجاسات وعن الثّانی ما اخرجه عن اسم الماء المطلق من المغیّرات الطّاھرۃ۔ ولا فرق بین قلیلٍ وّ کثیرٍ وّ ما فوق القلّتین وما دونھما، ومتحرّكٍ و ساکنٍ، و مستعملٍ و غیر مستعملٍ

(پانی پاک ہے اور پاک کرنے والا ہے،نہیں نکالتی اس کو ان دونوں وصف سے کوئی چیز مگر نجاست کہ بدل دیوے اس کی بو اور رنگ اور مزے کو، اور دوسری وصف سے جو نکال دے اس کو نام آب مطلق سے کوئی پاک چیز سے بدل دینے والی، اور نہیں فرق درمیان تھوڑے اور بہت کے اور وہ زیادہ دو قلے اور کم دو قلے اور بہتے اور ٹھہرے اور مستعمل اور غیر مستعمل کے)

باب النّجاسات

والنّجاسات ھی غائط الانسان مطلقاً، و بوله الّا بول الذکر الرّضیع، ولعاب کلبٍ وّ روث وّ دم حیضٍ ولحم خنزیرٍ و فیما عدا ذالک خلاف۔ والاصل الطّھارۃ، فلا ینقل عنھا الّا ناقل صحیح لّم یعارضه ما یساویه او یقدّم علیه۔

(نجاست، گونہہ اور پیشاب ہے آدمی کا مطلق، مگر پیشاب لڑکے شیر خوار کا، اور لعاب ہے کتے کا اور روث اور خون ہے حیض اور نفاس کا، اور گوشت سور کا، اور جو اس کے سوا ہے اس میں خلاف ہے۔ اور اصل پاک ہے اور نہیں جاتی پاکی مگر نقل صحیح سے جس کے معارض نہ ہو کوئی نقل دوسری برابر اس کے یا مقدم اس پر)

باب تطھیر النّجاسات

و یطھر ما یتنجّس بغسله حتی لا یبقی لھا عین وّلا لون ولا ریح ولا طعم، والنّعل بالمسحِ، و الاستحالة مطھّرۃ لِعدم وجود الوصف المحکوم علیه۔ وما لا یمکن غسله فتطھیرہ

بِالصّبِّ علیه ، اوِ النّزحِ منه ،حتّی لا یبقی للنّجا سة اثر، وّ الماء هوا لا صل فی التطهیر، فلا یقو م غیره مقا مه الّا با ذنٍ من الشّارع

(پاک ہوتی ہے ناپاک چیز دھونے سے حتی کہ نہ آپ باقی رہے اور نہ رنگ و بو و مزہ اس کا۔ اور جوتا پونچھنے سے۔ اور ہو جانا ایک حال سے دوسرے حال پر پاک کر دیتا ہے بہ سبب نہ رہنے اس حال کے جس پر حکم ناپاکی کا لگا تھا۔ اور جو چیز نہیں ممکن دھونا اس کا، وہ پاک ہو جاتی ہے پانی بہانے یا نجاست دور کرنے سے کہ اس کا اثر باقی نہ رہے۔ اور پانی اصل ہے پاک کرنے میں سو کوئی چیز اس کی جگہ قائم نہیں ہوسکتی مگر حکم شرع سے)

با ب قضاء الحاجة

علی المتخلّی الاستتار حتی یدنو من الارض ،و البعد او دخول الکنِیف، و تر ك الکلام و الملابسة لما له حرمة، و تجنب الامکنةِ التی منع التّخلی فیها شر ع او عرف، وّ عدم الاستقبال والاستد بار للقبلة، و علیه الاستجمار بثلا ثة احجار طاهرة، او ما یقوم مقامها و تند ب ا لاستعا ذ ة عند الشروع و الاستغفار و الحمد بعد الفرا غ۔

(پاخانہ پھرنے والے کو چھپنا لازم ہے یہاں تک کہ نزدیک ہو زمین کے بیٹھنے سے، اور لازم ہے دور ہونا لوگوں سے، یا داخل ہونا پاخانہ میں، اور بات نہ کرنا، اور حرمت والی چیز پاس نہ رکھنا، اور بچنا ان جگہوں سے جہاں پاخانے پھرنا منع ہے شرع میں یا عرف میں، اور نہ کرنا منہ اور پیٹھ قبلہ کو، اور تین ڈھیلے پاک لینا، یا جو بجائے اس کے ہو۔ اور مستحب ہے اعوذ پڑھنا اول میں اور استغفار اور حمد کرنا پیچھے فراغ کے)

با ب الو ضوء

یجب علی کلّ مکلّف ان یسمی اذا ذکر، و یتمضمض و یستنشق، ثمّ یغسل جمیع وجهه، ثمّ ید یه مع مرفقیه، ثمّ یمسح رأسه مع اذنیه، و یجز یء مسح بعضه و المسح علی العما مة، ثمّ یغسل رجلیه مع الکعبین ،و له المسح علی

الخفّين۔ ولا یکون وضوءً شرعیاً الّا بالنّیّة لا ستبا حة الصّلوة۔

یستحبّ التّثلیث فی غیر الرّأس، و اطا لة الغرّة، و التّحجیل و تقدیم السّوا ك، و غسل الید ین الی الرّ سغین ثلاثاً قبل الشّروع فی غسل الاعضاء المتقد مة

(ہر مکلّف پر واجب ہے کہ بسم اللہ کہے جب کہ یاد آوے اور کلی کرے اور ناک میں پانی ڈالے اور سارا منہ دھووے، پھر دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت، پھر مسح کرے سر کا مع دونوں کانوں کے، اور کافی ہے مسح بعض سر کا، اور مسح عمامہ پر، پھر دونوں پاؤں دھووے ٹخنے سمیت، اور مسح کرنا موزوں پر، اور نہیں ہوتا وضو شرعی مگر بہ نیت مباح ہونے نماز کے۔

تین تین بار دھونا ہر عضو کا مستحب ہے سوا سر کے، اور مستحب ہے اچھی طرح دھونا پیشانی اور ہاتھ پاؤں کا، اور مقدم کرنا مسواک کا اور دھونا دونوں ہاتھ کا پہنچے تک تین بار پہلے شروع کرنے غسل اعضاء مذکورہ میں)

با ب نوا قض الو ضوء

و ینتقض الوضوء بما خر ج من الفر جین من عین او ر یحٍ وّ بما یو جب الغسل، و نو مِ المضطجع و اکل لحم الابل و القیءِ و نحوه، و مسّ ا لذ کر بشهوةٍ

(ٹوٹتا ہے وضو اس چیز سے جو نکلے دونوں راہ سے، جسم دار چیز سے، اور ہوا سے، اور اس چیز سے جو واجب کرے غسل کو اور لیٹ کر سونے سے اور اونٹ کا گوشت کھانے سے اور قئے سے اور جو اس کی مانند ہو اور ذکر چھونے سے ساتھ شہوت کے)

با ب الغسل

یجب بخروج المنِیّ بشهوةٍ و لو بتفکّرٍ و بالتقاء الختا نین، و باانقطاع ا لحیض والنّفاس، و بالاحتلا م مع و جودِ بلل ٍ و بالموت، و با لاسلا م۔

الواجب هو ان یفیض الماء علی جمیع بد نه او ینغمس فیه، مع المضمضة و الا ستنشاق، و ا لد لکِ لما یمکن د لکه۔ ولا یکون شرعیاً الّا بالنّیّة لر فع مو جبه۔ و ندِ ب تقد یم غسل

اعضاء الو ضوء الّا القد مین، ثمّ التّیا من ۔

و یشرع لصلوۃ الجمعۃ، و للعیدین، و لمن غسّل میّتاً اوِ احتجم و للا حرا م و لد خو ل مکۃ۔

(غسل واجب ہے نکلنے سے منی کے بشہوت اگر چہ سوچ سے ہو، اور ملنے سے دونوں ختنے کے، اور حیض ونفاس کے اختتام سے، اور احتلام سے جب کہ تر ی پائی جاوے اور موت سے اور اسلام سے۔

واجب یہ ہے کہ پانی سارے بدن پر بہاوے یا اس میں غوطہ لگاوے، اور کلی کرے، اور ناک میں پانی ڈالے، اور ملے جس کو ملے، اور نہیں ہوتا غسل شرعی مگر بہ نیت دور ہونے موجب غسل کے، اور مستحب ہے پہلے دھونا اعضاء وضو کا بغیر دونوں پاؤں کے، پھر شروع کرنا غسل کا دہنی طرف سے

مشروع ہے غسل کرنا واسطے نماز جمعہ کے اور دونوں عید کے اور واسطے مردہ نہلانے اور پچھنوں کے اور واسطے احرام اور داخل ہونے مکہ معظّمہ کے)

با ب التّیمّم

یستبا ح بہ ما یستبا ح با لو ضوء و الغسل، لمن لا یجد الماء او خشی الضّرر من استعما لہ، و اعضاؤہ الو جہ ثمّ الکفّان، یمسحہما مرّۃً وّا حدۃً بضر بۃٍ وا حد ۃٍ ناو یاً مسمّیاً ۔و نوا قضہ نوا قِض الو ضو ء۔

(تیمّم سے مباح ہے جو مباح ہے وضو اور غسل سے اس کو جو پانی نہ پاوے یا ڈرے ضرر پانی کے استعمال سے، اور عضو تیمّم کے منہ اور دونوں کف ہیں، مسح کرے ان کو ایک بار ایک ضرب سے نیت اور بسم اللہ کر کے، اور تورنے والے تیمّم کے، توڑنے والے وضو کے ہیں)

با ب الحیض

لم یأت فی تقدیر اقلّہ و اکثرہ ما تقو م بہ الحجۃ، و کذا لک الطّہر۔ فذا ت العا دۃ المتقررۃِ تعمل علیہا۔ و غیر ھا تر جع الی القرا ئن، فد م الحیض یتمیز عن غیر ہ، فتکو ن حا ئضاً اذا رأت دم الحیض ، و مستحا ضۃً اذا رأت غیرہ۔و ھی

كالطّاهرة ، و تغسل اثر الدّ م و تتو ضأ لكلّ صلوة،و الحا ئض لا تصلّی ولا تصوم و لا توطأ حتی تغتسل بعد الطّهر، و تقضی الصّیا م۔

و النّفاس اکثره اربعون یو ماً، و لا حدّ لاقلّه ،و هو کا لحیض

(نہیں آ تی اندازہ تھوڑے اور بہت حیض میں کوئی ایسی دلیل کہ حجت قائم ہو، اسی طرح طهر میں، پس مقرر عادت والی عورت غسل کرے اپنی عادت پر، غیر عادت والی رجوع کرے طرف قرینوں کی ،کیونکہ خون حیض ممتاز ہوتا اور خونوں سے، پس حائض ہے جب خون حیض دیکھے،اور مستحاضہ ہے جب دیکھے خون غیر حیض کا،اور مستحاضہ مانند پاک عورت کے ہے،خون کو دھوڈالے اور وضو کرے ہر نماز کے لئے ،اور حیض والی نماز نہ پڑھے نہ روزہ رکھے اور نہ صحبت کی جاوے یہاں تک کہ نہاوے بعد پاک ہونے کے،اور قضا کرے روزے کو۔

نفاس اکثر چالیس دن ہے اور کمتر کی حد نہیں اور نفاس مانند حیض کے ہے)

کتا ب الصّلو ة

با ب الموا قیت

اوّل وقت الظّهر الزوال، و آخره مصیر ظلّ الشّیء مثله، سوی فیء الزّوا ل، و هو اوّل وقت العصر۔ و آ خره ما دا مت الشّمس بیضا ء نقیةً۔و اوّل وقت المغرب غروب الشّمس، وآخره ذهاب الشّفق الاحمر۔ وهو اول العشاء ، و آ خره نصف اللیل۔و اوّل وقت الفجر اذا انشقّ الفجر، و آ خره طلو ع الشّمس۔

ومن نام عن صلوة او سهی عنها فوقتها حین یذکرها۔ و من کان معذوراً وّ ادرك ر کعة فقد ادرکها۔ و التّوقیت واجب۔ و الجمع لعذرٍ جا ئز۔و المتیمم و نا قض الصّلوة اوالطّهارة یصلّون کغیرهم من غیر تا خیر۔ و اوقا ت الکرا هة فی غیر

مکه: بعد الفجر حتّی تر تفع الشّمس، و عند الزّوا ل فی غیر یوم الجمعة، و بعد العصر حتّی تغر ب۔

(اول وقت ظہر کا زوال ہے اور آخر وقت اس کا ہونا سایہ ہر چیز کا مانند اس چیز کے سوا سایہ زوال کے، اور وہ اول وقت عصر کا ہے، اور آخر اس کا جب تک ہے کہ آفتاب سفید و صاف رہے، اور اول وقت مغرب کا غروب آفتاب کا ہے، اور آخر وقت اس کا غائب ہونا شفق سرخ کا ہے، اور یہ اول وقت عشاء کا ہے، اور آخر اس کا آدھی رات ہے، اور اول وقت فجر کا پھٹنا صبح کا ہے، اور ختم اس کا نکلنا آفتاب کا ہے۔ اور جو سو گیا نماز سے، یا بھول گیا، اس کا وقت جب ہے جب یاد آ جائے، اور جو معذور ہے اور اس نے ایک رکعت پائی تو اس نے ساری نماز پائی۔ اور وقت پر نماز پڑھنا واجب ہے، اور جمع کرنا نماز کا عذر سے جائز ہے، اور تیمّم والا اور جس کے نماز یا طہارت ناقص ہو وہ نماز پڑھے مانند غیر اپنے کی بے تاخیر، اور وقت کراہت نماز کا سوا مکہ کے بعد فجر کے آفتاب اونچے ہونے تک ہے اور نزدیک زوال کے سوا دن جمعہ کے اور بعد عصر کے آفتاب ڈوبنے تک)

با ب الاذان

یشرع لاھل کلّ بلدٍ ان یّتخذوا مو ذ ناً ینادی بالفا ظ الأذان المشروعة عند د خول وقت الصّلوة۔ و یشرع للسّا مع ان یتابع المؤذن۔ ثمّ تشرع ا لا قا مة علی الصّفة الوارد ة۔

(مشروع ہے ہر شہر کے لوگوں کو کہ مقرر کریں ایک موذن جو اذان دیا کرے مشروع لفظوں سے نزدیک داخل ہونے وقت نماز کے، اور مشروع ہے واسطے سننے والے کہ پیروی کرے موذن کی، پھر روا ہے اقامت کہنا موافق صفت واردہ کے)

با ب شروط الصلوة

ویجب علی المصلّی تطھیر ثوبه و بد نه ومکانه من النّجا سة، و ستر عورته۔ ولا یشتمل الصّمّاء، و لا یسدِل و لا یسبل و لا یکفِت۔ولا یصلّی فی ثوب حر یر، ولا ثوب شھرة، ولا مغصوبٍ ۔ وعلیه استقبا ل عین الکعبة ان کا ن مشا ھداً لھا او فی حکم المشا ھد، و غیر المشا ھد یستقبل الجھة بعد التّحرّی۔

(واجب ہے نمازی پر پاک کرنا کپڑے اور بدن اور مکان نماز کا نجاست سے، اور چھپانا ستر کا، اور نہ ہو باشکل صماء، اور نہ کرنا سدل (لٹکانا کپڑے کا) اور نہ سبل کرنا (آزار ٹخنے سے زیادہ نیچے کرنا) اور نہ کفت کا (آستین کا موڑنا)، اور نہ پڑھے نماز ریشمی کپڑے میں، اور نہ جامہ شہرت میں اور نہ غصبی میں۔ اور نمازی پر ہے منہ قبلہ کی طرف کرنا اگر دیکھتا ہے اس کو یا حکم میں دیکھنے والے کے ہے، اور جو نہیں دیکھتا وہ منہ کرے قبلہ کی طرف بعد تحری کے)

با ب كيفية الصّلوة

لا تكون شرعيةً الّا بالنّيّة۔ و اركانها كلّها مفترضة، الّا قعود التشهدِ الاوسطِ و الاستراحة۔ ولا يجب من اذكارها الّا التّكبير، و الفاتحة فی كل ركعةٍ و لو كان مؤتماً، و التّشهد الاخير، و التّسليم۔ و ما عدا ذلک فسنن۔ و هی الرّفع فی المواضع الاربعة، و الضمّ و التوجه بعد التكبيرة ،و التعوّذ ، و التّأمين، و قرأة غير الفاتحة معها، و التّشهد الاوسط، و الاذكار الواردة فی كل ركن، و الاستكثار من الدّعا بخيری الدّنيا و الآخرة بما ورد و بما لم يرد۔

(نہیں ہوتی نماز شرعی مگر نیت سے، اور اس کے ارکان سب فرض ہیں مگر بیٹھنا پچھلے التحیات میں اور جلسہ استراحت، اور نہیں واجب اس کے ذکروں میں سے مگر تکبیر تحریمہ اور فاتحہ پڑھنا ہر رکعت میں اگرچہ مقتدی ہو اور تشہد اخیر اور سلام، اور اس کے سوا جو ہے وہ سنت ہے، اور وہ اٹھانا ہاتھوں کا چار جگہ اور باندھنا دونوں ہاتھ کا اور انّي و جهت ..الخ پڑھنا بعد تکبیر کے اور اعوذ.. الخ پڑھنا اور آمین کہنا اور ملانا کسی سورت کا فاتحہ سے اور بیچ کا تشہد اور ذکر جو وارد ہے ہر رکن میں، اور بہت کرنا دعائے خیریت دارین کا جو وارد ہے اور جو وارد نہیں)

باب مبطلات الصّلوة

و تبطل الصّلوة بالكلام، و بالاشتغال بما ليس منها، و بترك شرط او ركن عمداً۔

(اور جاتی رہتی ہے نماز بات کرنے سے، اور مشغول ہونے سے ساتھ ایسی چیز کے جو جنس نماز سے نہ ہو، ترک کرنے کسی شرط یا رکن کے جان بوجھ کر)

باب علی من تجب، و صلوۃ المریض

و لا تجب علی غیر مکلّفٍ و تسقط عمّن عجز عن الاشارۃ او اغمی علیہ حتی خرج وقتہا۔ و یصلّی المریض قائماً ثمّ قاعداً ثمّ علی جنبٍ

(نہیں واجب نماز اس پر جو مکلّف نہیں، اور ساقط ہے عاجز سے کہ اشارہ نہ کر سکے اور بے ہوش سے جس کو وقت نماز کا بے ہوشی میں گذر جائے، اور نماز پڑھے بیمار کھڑے ہو کر پھر بیٹھ کر پھر لیٹ کر)

باب صلوۃ التطوع

ھی اربع قبل الظّہر و اربع بعدہ، و اربع قبل العصر، و رکعتان بعد المغرب، و رکعتان بعد العشاء، و رکعتان قبل الفجر، و صلوۃ الضحی، و صلوۃ اللیل و اکثرھا ثلاث عشرۃ رکعۃً یوتر فی آخرھا برکعۃٍ، و تحیّۃ المسجد، و الاستخارۃ، و رکعتان بین کلّ اذان و اقامۃ

(نفل چار رکعت ہیں پہلے ظہر کے، اور چار بعد اس کے، اور چار پہلے عصر کے، اور دو بعد مغرب کے، اور دو بعد نماز عشاء کے، اور دو پہلے صبح کے، اور نماز چاشت اور نماز تہجد، اور اکثر تہجد تیرہ رکعت ہیں آخر اس کے وتر ہے، اور تحیت المسجد اور استخارہ، اور دو رکعت درمیان ہر اذان اور اقامت کے)

باب صلوۃ الجماعۃ

ھی آکد من السّنن۔ و تنعقد باثنین۔ و اذا کثر الجمع کان الثّواب اکثر۔

و تصح بعد المفضول، و الاولی ان یکون الامام من الخیار۔ و یؤم الرّجل بالنّساء، لا العکس؛ و المفترض بالمتنفل، و العکس۔ و تجب المتابعۃ فی غیر مبطل۔ ولا یؤمّ الرّجل قوماً ھم لہ کارھون۔ و یصلّی بھم صلوۃ اخفھم۔ و یقدّم السّلطان و

ربّ المنزل ، و الاقرأ ،ثمّ الاعلم ثمّ الاسنّ۔ واذا اختلت صلوة الامام کان ذالک علیه لا علی المأمومین۔ و موقفهم خلفه، الّا الواحد فعن یمینه۔ و اما مة النّساء وسط الصفّ۔ و تقدم صفوف الرّجال ثمّ الصّبیان ثمّ النّساء

والأحقّ بالصّفّ الاول اولوا لاحلام و النّهی۔و علی الجماعة ان یسوّوا صفوفهم، و ان یسدّوا الخلل، و ان یتِمّوا الصفّ الاول ثمّ الّذی یلیه ثمّ کذلک

(نماز با جماعت مؤکدترین سنتوں سے ہے، اور ہوتی ہے دو آدمی سے، پھر جتنا زیادہ انبوہ ہو اتنا ہی ثواب زیادہ ہے۔ اور درست ہے پیچھے اپنے سے کم کے، اور بہتر یہ ہے کہ ہوامام نیکوں سے اور امام ہومرد عورت کا، نہ عورت امام ہومرد کی، اور امام ہوفرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے کا اور نفل پڑھنے والا فرض پڑھنے والے کا، اور واجب ہے پیروی امام کی احکام میں جس سے نماز نہ جاوے، اور نہ کرے کوئی اس قوم کی امامت جو اس سے ناخوش ہوں، اور نماز پڑھے ساتھ لوگوں بہت ہلکی نماز، اور امام بنے بادشاہ اور گھر والا اور قاری تر، پھر عالم تر، پھر بوڑھا۔ اور اگر خلل پڑے نماز میں امام کے تو وہ خلل امام پر ہے، نہ مقتدیوں پر۔ اور مقتدی پیچھے کھڑے ہوں، مگر ایک کہ وہ داہنی طرف کھڑا ہو۔ اور امامت عورت کی بیچ صف کے ہے۔ اور اول صف مردوں کی ہو، پھر لڑکوں کی، پھر عورتوں کی، اور مستحق تر ساتھ صف اول کے عقلمند لوگ ہیں اور سمجھ دار، اور لازم ہے جماعت پر برابر کرنا صفوں کا، اور بند کرنا دراڑ کا، اور پورا کرنا پہلی صف کا، پھر دوسری کا، پھر تیسری کا، پھر اسی طرح پر باقی صفوں کا)

باب سجود السّهو

وهو سجدتان قبل التّسلیم، او بعده و باحرامٍ وتشهدٍ و تحلیلٍ۔ و یشرع لترك مسنون، و للزّیادة و لو رکعةً سهواً، و للشکّ فی العدد ۔و اذا سجد الامام تابعه المؤتم۔

(سہو کے دوسجدے ہیں پہلے سلام کے، یا بعد اس کے تکبیر اور التحیات اور سلام سمیت، اور مشروع ہے سجدہ واسطے ترک مسنون کے اور زیادتی کے، اگرچہ ایک رکعت ہو بھول کر، اور واسطے شک کے، اور جب امام سجدہ سہو کرے تو تابع ہوگا مقتدی بھی)۔

باب القضاء للفوائت

ان كان الترك عمداً لا لعذر فدين اللّه احقّ ان يقضى۔ و ان كان لعذرٍ فليس بقضاءٍ، بل اداء في وقت زوال العذر، الّا صلوة العيدين ففي ثانيه۔

(قضا کرے فوت ہوئی نمازوں کو اگر عمداً ترک کیا ہے نہ عذر سے کیونکہ قرض میں خدا احق ہے ساتھ ادا کرنے کے، اور جو عذر سے ہو تو وہ نہیں قضا بلکہ ادا ہے وقت دور ہونے عذر کے مگر نماز عیدین کے دوسرے دن عید کے)

باب صلوة الجمعة

تجب على كل مكلّف الّا المرأة و العبد و المسافر و المريض، و هي كسائر الصّلوات لا تخالفها الّا في مشروعية الخطبتين قبلها۔ و وقتها وقت الظّهر۔ و على من حضرها ان لايتخطى رقاب النّاس و ان ينصت حال الخطبتين۔ و ندِب له التبكير، و التطيب و التجمل، و الدّنوّ من الامام۔ و من ادرك ركعةً مّنها فقد ادركها۔ و هي في يوم العيدِ رخصة۔

(نماز جمعہ واجب ہے ہر مکلّف پر، مگر عورت، غلام، مسافر اور بیمار پر نہیں، اور یہ نماز مانند باقی نمازوں کے ہے، نہیں مخالف ان سے مگر مشروعیت میں دو خطبوں کے کہ پہلے اس سے ہیں، اور وقت اس کا وقت ظہر کا ہے، اور جو حاضر ہو اس نماز کو اس پر لازم ہے کہ نہ روندے لوگوں کی گردنوں کو، اور چپکا بیٹھے وقت خطبہ کے اور مستحب ہے جلدی سے جانا اور خوش بو لگانا اور اچھے کپڑے پہننا اور پاس امام کے ہونا، اور جس نے ایک رکعت پائی جمعہ کی بیشک اس نے جمعہ پایا، اور جمعہ عید کے دن رخصت ہے)

باب صلوة العيدين

هي ركعتان، في الاولى سبع تكبيراتٍ قبل القرأة، و في الثّانية خمس كذلك۔ و يخطب بعدها۔ و يستحب التّجمل، و الخروج الى خارج البلد، و مخالفة الطّريق، و الاكل قبل

الخروج فی الفطر دون الا ضحی۔ و وقتها بعد ارتفاع الشّمس قدر رمحٍ الی الزّوال۔ ولا اذان فیها و لا اقامة

(نماز دونوں عید کی دو رکعت ہے پہلی رکعت میں سات تکبیریں ہیں پہلے قرأت سے اور دوسری میں پانچ اسی طرح پر۔ اور خطبہ پڑھے بعد اس کے اور مستحب ہے آراستہ ہونا اور نکلنا باہر شہر کے اور آنا اور راہ سے اور کھانا پہلے نکلنے سے فطر میں نہ ضحیٰ میں اور وقت اس نماز کا بعد بلند ہونے آفتاب کے ہے اندازہ ایک نیزہ پر زوال تک اور نہ اذان ہے اس میں نہ اقامت)

باب صلوة الخوف

قد صلّاها رسول اللّٰه ﷺ علی صفات مختلفةٍ، و کلّها مجزئة و اذا اشتدّ الخوف و التحم القتال صلّاها الرّاجل و الرّاکب، و لو الی غیر القبلة، و لو بالایماء۔

(نماز خوف کو پڑھا ہے آنحضرت ﷺ نے کئی طرح پر، اور سب طرح کفایت کرتا ہے۔ اور جب غالب ہو ڈر اور کشت وخون گرم ہو، تو پیادہ اور سوار جس طرح ہو سکے پڑھے، اگرچہ منہ قبلہ کی طرف نہ ہو، اور اگرچہ اشارہ ہو)

باب صلوة السفر

یجب القصر علی من خرج من بلده قاصداً للسّفر، و ان کان دون بریدٍ و اذا اقام ببلدٍ متردّداً قصر الی عشرین یوماً۔ و اذا عزم علی اقامة اربعٍ اتمّ بعدها۔ و له الجمع تقدیماً و تأخیراً، باذانٍ و اقامتین

(واجب ہے قصر کرنا نماز کا اس پر جو نکلے اپنے شہر سے بارادہ سفر اگرچہ ہو کم تر ایک منزل سے، اور جب ٹھہرے کسی شہر میں متردد، تو قصر کرے بیس دن تک۔ اور جب ارادہ کرے چار دن ٹھہرنے کا، پوری نماز پڑھے بعد چار دن کے، اور مسافر کے لئے ہے جمع کرنا نماز کا تقدیم و تاخیر سے ایک اذان اور دو اقامت سے)

باب صلوة الکسوفین

هی سنّة۔ و اصحّ ما ورد فی صفتها رکعتان فی کلّ رکعة رکوعان، و ورد ثلاثة و اربعة و خمسة، یقرأ بین کل رکوعین، و

ورد فی کل رکعةٍ رکوع۔ و ندِب الدّعاء و التّکبیر و التصدق و الاستغفار

(نماز کسوف سورج کا ہو یا چاند کا سنت ہے، اور صحیح ترین روایت جو صفت نماز کسوف میں ہے دو رکعت ہے، ہر رکعت میں دو رکوع، اور آئے ہیں تین رکوع، اور چار رکوع، اور پانچ رکوع بھی۔ قرأت پڑھے دونوں رکوع کے درمیان میں، اور آیا ہے ایک رکوع بھی۔ اور مستحب ہے دعا کرنا اور تکبیر کہنا اور صدقہ دینا اور استغفار کرنا)

باب صلوة الاستسقاء

تسن عند الجدب رکعتان، بعدهما خطبة تتضمن الذّکر و التّرغیب فی الطّاعة و الزّجر عن المعصیة۔ و یستکثر الامام و من معه من الاستغفار و الدّعاء برفع الجدب، و یحوّلون جمیعاً اردیتهم۔

(نماز استسقاء کی مسنون ہے خشک سالی کے وقت، دو رکعت بعدہ ایک خطبہ جس میں ذکر ہو اور ترغیب طاعت کی ہو، اور معصیت پر زجر ہو، اور بہت کرنا امام اور اس کے ہمراہیوں کا استغفار اور دعا واسطے دور ہونے قحط کے، اور سب لوگ اپنی چادروں کو پھیریں)

کتاب الجنائز

باب عیادة المریض

من السّنّة عیادة المریض، و تلقین المحتضرِ الشهادتین، و توجیهه و تغمیضه اذا مات، و قرأة یاسین علیه، و المبادرة بتجهیزه الّا لتجویز حیوته، و القضاء لدینه، و تسجیته۔ و یجوز تقبیله۔ و علی المریض ان یحسن الظنّ بربّه، و یتوب الیه، و یتخلص من کلّ ما علیه۔

(سنت ہے عیادت کرنا بیمار کا، اور تلقین کرنا مرنے والے کو دونوں شہادت کا، اور پھیرنا اس کے منہ کا قبلے کی طرف، اور بند کرنا آنکھوں کا بعد مر جانے کے، اور پڑھنا سورۃ یاسین کا اس پر، اور جلدی کرنا تجہیز میں مگر واسطے تجویز زندگانی کے، اور ادا کرنا قرض مردے کا، اور لپیٹنا اس کا

کپڑے میں، اور جائز ہے بوسہ لینا اس کا۔ اور بیمار کو لازم ہے کہ نیک گمان رکھے خدا سے، اور توبہ کرے، اور رہا ہو ان حقوق سے جو اس پر ہیں)

و یجب غسل المیت المسلم علی الاحیاء، و القریب اولی بالقریب اذا کان من جنسه، و ا حد الزّوجین بالآخر۔ و یکو ن الغسل ثلا ثاً او خمساً او اکثر بماء وّسِدرٍ و فی ا لآخرة کا فور، و تقدم المیا من۔ ولا یغسل الشھید

(اور واجب ہے نہلانا مردہ مسلمان کا زندوں پر، اور ناتے والا اولی ہے ناتے والے سے اگر ہو اس کی جنس سے، اور ہر ایک میاں بی بی ہیں واسطے دوسرے کے اولی، اور نہلاوے تین بار، یا پانچ بار، یا زیادہ پانی اور بیری سے، اور آخر کو کافور سے، اور مقدم کرے دہنی طرف سے نہلانے میں اور نہلایا نہ جاوے شہید)

و یجب تکفینه بما یستره ، و لو لم یملک غیره۔ و لا بأس بالزّ یا دة مع التمکن، من غیر مغالا ةٍ ۔ و یکفّن الشّھید فی ثیابه الّتی قتل فیھا۔ و ندِ ب تطییب بد نِ المیّت و کفنه ۔

(اور واجب ہے تکفین مردہ کی ایسی چیز سے جو چھپاوے اس کو، اگر مالک نہ ہو سوا اس کے اور کا، اور نہیں ڈر زیادتی کا جب کہ ہو سکے بدون گرانی قیمت کے، اور کفن کیا جاوے شہید اپنے کپڑوں میں جن میں مارا گیا ہے۔ اور مستحب ہے خوش بو لگانا بدن اور کفن میں مردے کے)

و تجب الصّلو ة علی المیّت۔ و یقوم الاما م حذاء رأس الرّ جل و وسطِ المرأة ۔ و یکبّر اربعاً او خمساً، و یقرأ بعد التّکبیرة الاولی الفا تحة و سورة، وّ ید عو بین التّکبیرا ت بالادعیة المأثورة۔ ولا یصلّی علی الغالّ و قا تل نفسه و الکا فر و الشّھید۔ و یصلّی علی القبر و علی الغا ئب

(واجب ہے نماز مردے پر، اور کھڑا ہو امام برابر سر مرد کے، اور میان عورت کے، اور چار یا پانچ تکبیر کہے، اور پڑھے بعد تکبیر پہلی کے فاتحہ اور سورت، اور دعا کرے درمیان تکبیرات کے دعائے ماثورہ سے، اور نہ پڑھے نماز خیانت کرنے والے پر، اور اپنی جان مارنے والے پر، اور کافر پر، اور شہید پر۔ اور پڑھے نماز قبر پر اور غائب پر)

ویکون المشی بالجنازۃ سریعاً۔ و المشی معھا والحمل لھا سنّۃ۔ و المنتقدّم علیھا و المتاخّر عنھا سواء۔ و یکرہ الرّکوب۔ و یحرم النعی، و النیاحۃ، و اتباعھا بنار،ٍ و شقّ الجیب، و الدعاء بالویل و الثّبور۔ و لا یقعد المتّبع لھا حتّی توضع۔ و القیام لھا منسوخ

(جلدی چلے ساتھ جنازہ کے، اور جانا ہمراہ جنازہ کے اور اٹھانا اس کا سنت ہے، اور آگے چلنے والا جنازہ کا اور پیچھے چلنے والا برابر ہے۔ اور مکروہ ہے سوار چلنا۔ اور حرام ہے نعی اور نوحہ اور آگ لے جانا جنازہ کے ساتھ، اور پھاڑنا گریبان کا، اور چلانا ہائے ہائے کر کے۔ اور نہ بیٹھے جنازہ کے ساتھ جانے والا یہاں تک کہ رکھا جاوے جنازہ زمین پر۔ اور کھڑا ہونا واسطے جنازہ کے منسوخ ہے)

و یجب دفن المیّت فی حفرۃٍ تمنعہ من السّباع۔ ولا بأس بالضرح، و اللحد اولی۔ و یدخل المیّت من موخّر القبر، و یوضع علی جنبہ الایمن مستقبلاً۔ و یستحبّ حثو التّراب لکلّ من حضر ثلاث حثیاتٍ۔ و لا یرفع القبر زیادۃً علی شبرٍ۔ و الزیارۃ للموتی مشروعۃ۔ و یقف الزّائر مستقبلاً للقبلۃ۔ و یحرم اتخاذ القبور مساجد، و تسریجھا و زخرفتھا، و القعود علیھا و سبّ الاموات۔ و التّعزیۃ مشروعۃ و کذالک اھداء الطعام لاھل المیّت۔

(واجب ہے دفن کرنا مردے کا گڑھے میں کہ روکے اس کو درندوں سے اور نہیں حرج ضرح میں مگر لحد اولی ہے۔ اور رکھا جاوے مردہ پائین قبر، سے اور ہو سیدھی کروٹ پر روبقبلہ۔ اور مستحب ہے ڈالنا خاک کا واسطے حاضرین کے دونوں ہاتھ سے تین بار۔ اور بلند نہ کی جاوے قبر زیادہ ایک بالشت سے، اور زیارت کرنا مردوں کا مشروع ہے۔ اور کھڑا ہو زیارت کرنے والا روبقبلہ۔ اور حرام ہے پکڑ لینا قبروں کو مسجد اور آرائش کرنا اور اس پر چراغ جلانا اور بیٹھنا، اور برا کہنا مردوں کو۔ اور تعزیت کرنا اور کھانا بھیجنا واسطے اہل میت کے مشروع ہے)

کتا ب الزّ کوۃ

تجب فی ا لا موا ل الّتی ستأ تی، اذا کا ن الما لک مکلفاً

(زکوۃ واجب ہے ان مالوں میں جن کا بیان آتا ہے جب کہ ہو مالک مال مکلّف)

با ب زکوۃ الحیوا ن

انّما تجب منه فی النّعم، و ھی ا لا بل و البقر و الغنم۔

اذا بلغت الابل خمساً ففیھا شاۃ۔ ثمّ فی کلّ خمسٍ شاۃ۔ فاذا بلغت خمساً و عشرین ففیھا ابنۃ مخاضٍ او ابن لبو ن۔ و فی ستٍ و ثلاثین ابنۃ لبو ن۔ و فی ستٍ و اربعین حِقّۃ ۔ و فی احدی و ستین جذ عۃ۔ و فی ستّ و سبعین بنتا لبون ۔ و فی احدی و تسعین حِقّتان الی مأۃ و عشرین۔ فاذا زا دت ففی کلّ اربعین ابنۃ لبون، و فی کلّ خمسین حِقۃ۔

(نہیں واجب زکوۃ حیوان میں تین کے سوا اور وہ اونٹ گائے اور بکری ہے۔

جب پانچ اونٹ ہوں تو ان میں ایک بکری، پھر ہر پانچ میں ایک بکری، اور ۲۵، اونٹ میں ایک بنت مخاض یا ایک بنت لبون یعنی ایک سالہ نر یا مادہ، اور ۳۶ ۔ اونٹ میں ایک بنت لبون یعنی دوسالہ بوتی، اور چالیس اونٹ میں ایک حِقہ یعنی چہار سالہ بوتی، اور ایک او پر ساٹھ میں ایک جذعہ یعنی پانچ سالہ اونٹنی، اور ۷۶ میں دو بنت لبون اور اکانویں میں دو حِقے ایک سو بیس تک، اور جب زیادہ ہوں تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس میں ایک حقہ

و یجب فی ثلاثین من البقر تبیع او تبیعۃ۔ و فی اربعین مسنّۃ ۔ ثمّ کذا لک

(اور واجب ہے تین گائیوں میں ایک گائے نر یا مادہ یعنی تبیع یا تبیعہ، اور ہر چالیس میں ایک مسنہ یعنی دوسالہ پھر اسی طرح)

و یجب فی اربعین من الغنم شاۃ، الی مأۃٍ و ا حدی و عشرین، و فیھا شاتان، الی مِئتین و واحد ۃٍ ، و فیھا ثلاث شِیاہٍ ،الی ثلاث مأۃ و وا حدۃ ، و فیھا ار بع۔ ثمّ فی کلّ مأۃٍ شا ۃ۔ولا یجمع

بین مفترِق من الانعا م ولا یفرق بین مجتمِع خشیة الصد قة۔ ولا شئی فیما دون الفریضة ، ولا فی الاوقا ص۔ وما کان من خلیطین فیتراجعا ن بالسّوِیّة ۔ ولا یؤخذ ھرِمة، ولا ذات عوارٍ ولا عیبٍ، ولا صغیرة ، و لا أکو لة، ولا ربیّ ، ولا ما خِض، ولا فحل غنمٍ

(اور واجب ہے چالیس بکریوں میں ایک بکری، ایک سو اکیس تک، اور اس میں دو بکریاں ہیں دو سو ایک تک اور اس میں تین بکریاں ہیں تین سو ایک تک، پھر ہر سینکڑے میں ایک بکری اور جمع نہ کئے جاویں متفرق جانور اور نہ متفرق کئے جاویں اکٹھے ڈر سے صدقہ کے۔ اور کچھ نہیں اس میں جو کم ہے مقدار فرض سے، اور نہ اس سے جو درمیان میں ہے وہ فریضہ کے، اور جو جانور دو شریکوں میں ہوں وہ پائیں برابر، اور نہ لیا جاوے زکوۃ میں بوڑھا جانور اور نہ نقصان والا، نہ عیب دار اور نہ بہت کم عمر، اور نہ بکری بانجھ، اور نہ وہ جس کو دودھ کے لئے پالا ہے، اور نہ حاملہ اور نہ وہ نر جس کو نسل کے لئے رکھا ہو)

با ب زکوة الذ ھب و الفضة:

ھی اذا حال علی ا حد ھما الحول ربع العشر۔و نصا ب الذّ ھب عشرون دیناراً ۔ و نصاب الفضّة مِئتا درھم۔ و لا شئی فیما دون ذلک۔ ولا زکوة فی غیر ھما من الجوا ھر و اموا ل التّجا رة و المستغلّات

(جب ایک سال کامل گذر جائے سونے یا چاندی پر تو زکوۃ چالیسواں حصہ ہے اور نصاب سونے کا بیس دینار ہیں (ساڑھے سات تولہ) اور نصاب چاندی کا دو سو درہم ہیں (ساڑھے باون تولہ) اور جو سونا چاندی اس سے کم ہو اس پر کچھ نہیں۔ اور نہیں ہے زکوۃ ان کے سوا میں جواہر، مال تجارت، اور گھر کرایہ وغیرہ پر)

با ب زکوة النبا ت

یجب العشر فی الحِنطة و الشّعیر و الذرّة و التّمر و الزّ بیب۔ و ما کا ن یسقی بالمسنّی منھا ففیه نصف العشر۔ و نصا بھا خمسة اوسقٍ۔ ولا شئی فیما عدا ذلک ، کالخضروات وغیرھا۔

ویجب فی العسل العشر۔ و یجوز تعجیل الزّکوۃ ۔ و علی الامام ان یر دّ صدقاتِ ا غنیاء کلّ محلٍّ فی فقرا ئھم۔و یبرأ ربّ المال بد فعھا الی السّلطان، و ان کان جا ئراً ۔

(واجب ہے دسواں حصہ گیہوں اور جو اور جوار اور خور ما خشک اور منقی میں ۔اور جس کو پانی دیا گیا ہے اس میں نصف عشر ہے اور نصاب اس کی پانچ وسق (ہر وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے) ہیں ۔اور نہیں ہے کچھ اس کے سوا میں جیسے ساگ، بھاجی وغیرہ۔اور واجب ہے شہد میں دسواں حصہ اور جائز ہے پیشگی دینا زکوۃ کا، اور لازم ہے امام کہ پھیر دے صدقہ ہر جگہ کے امیروں کا اس شہر کے فقیروں پر، اور بری ہو جاتا ہے مال والا زکوۃ دے کر بادشاہ کو اگرچہ ظالم ہو)

با ب مصارف الز کو ۃ

ھی ثما نیۃ کما فی الآیۃ ۔ و تحر م علی بنی ھاشم و موا لیھم، و علی الا غنیاء ،و الاقو یاء المکتسِبین۔

(مصارف زکوۃ کے آٹھ جگہ ہیں جو قرآن شریف میں مذکور ہیں ۔ اور حرام ہے بنی ہاشم اور ان کے غلاموں پر اور آسودہ اور تندرست کماؤ پر)

با ب صد قۃ الفطر

ھی صاع من القوت المعتاد عن کل فردٍ ۔و الوجوب علی سید العبد، و منفق الصغیر و نحوہ۔ و یکون اخراجھا قبل صلوۃ العید ۔ و من لم یجد زیادۃً علی قوت یومہ و لیلتہ فلا فِطرۃ علیہ۔ و مصرِفھا مصرِف الزکوۃ۔

(صدقہ فطر کا ایک صاع ہے قوت معتاد سے ہر شخص کی طرف سے، اور واجب ہے وہ مالک پر غلام کا اور مربی پر چھوٹے لڑکے کا، اور مثل اس کی کا، اور نکالا جاتا ہے نماز عید سے پہلے اور جو زیادہ سے زیادہ قوت ایک رات دن سے اس پر فطر نہیں اور مصرف اس کا مصرف زکوۃ کا ہے)

با ب الخمس

یجب فیما یغنم فی القتال و فی الرکاز۔ ولا یجب فیما عدا ذلک ۔و مصر فہ فی قولہ تعا لی: و اعلموا انّما غنتم من شیء ۔ ا لآیۃ

(واجب ہے خمس اس مال میں جو ہاتھ آیا لڑائی میں اور مال دفینہ پر، اورنہیں واجب اس مال میں جوسوا اس کے ہے۔ اور مصرف خمس کے وہ لوگ ہیں جو آیت و اعلموا انّما غنمتم . الخ. میں مذکور ہیں ،یعنی اللہ اور رسول اور ذی القربی اور یتامی اور مساکین اور ابن السبیل)

كتاب الصّيام

يجب صيام رمضا ن لرؤية هلاله من عدلٍ، او اكمال عدّة شعبان۔ و يصوم ثلاثين يو ماً ما لم يظهر هلال شوالٍ قبل اكمالها۔ و اذا رآه اهل بلدٍ لزِم على سائر البلاد الموافقة۔ و على الصّائم النيّة قبل الفجر

(واجب ہے روزہ رمضان کا چاند دیکھنے سے مرد عادل کے، یا پوری ہونے سے گنتی شعبان کی۔ اور روزہ رکھے تیس دن تک جب تک کہ نہ نکلے عید کا چاند مہینہ پورا ہونے سے پہلے۔ اور جب دیکھیں چاند کو ایک شہر کے لوگ تو لازم ہوئی سب شہر والوں کو موافقت ان کی، اور روزہ دار کو لازم ہے کہ نیت روزے کی کرے پہلے صبح سے)

و يبطل (الصوم) بالاكل، و الشّر ب۔ و الجماع، و القيء عمداً ۔و يحرم الوِصال۔ و على من افطر عمداً كفارة ككفارة الظّهار۔ و يند ب تعجيل الفطر و تأ خير السّحور

(اور جاتا رہتا ہے روزہ کھانے اور پینے اور صحبت کرنے اور قئے کرنے سے بالقصد۔ اور حرام ہے کئی روزوں کا ملانا۔ اور جو جان بوجھ کر روزہ توڑ ڈالے اس پر کفارہ ہے مثل کفارہ ظہار کے (یعنی آزاد کرنا ایک غلام کا، یا روزے دو ماہ کے، یا کھانا ساٹھ مسکین کا) اور مستحب ہے جلدی کرنا افطار میں اور دیر کرنا سحری کھانے میں)

و يجب على من افطر لعذر شرعيّ ان يقضى۔و الفطر للمسا فر و نحوِه ر خصة، الّا ان خشى التلف أو الضعف عن القتال فعزيمة۔و من مات و عليه صوم صا م عنه وليّه۔و الكبير العاجز عن الادا ء والقضاء يكفّر عن كل يوم باطعام مسكين۔ و

الصا ئم المتطوع امیر نفسه، لا قضاء علیه و لا کفارة ۔

(واجب ہے اس پر جو افطار کرے عذر شرعی سے کہ قضا کرے، اور افطار کرنا مسافر کو اور جو اس کی مانند ہو، رخصت ہے۔ اور جو ڈر ہو تلف ہونے کا یا کمزور ہونے کا جہاد میں تو عزیمت ہے۔ اور جو مر گیا اور اس پر روزے ہیں، تو روزہ رکھے اس کی طرف سے اس کا ولی۔ اور جو بوڑھا نہ ادا کر سکے، نہ قضا کر سکے، وہ کفارہ دے ہر روزے کا یعنی کھانا کھلا وے ایک مسکین کو۔ اور نفلی روزہ دار اپنا فعل مختار ہے، نہ قضا ہے اس پر نہ کفارہ)

با ب صو م التطوع

یستحب صیا م سِتّ من شوّال، و تِسع ذی الحجة، و محر مٍ، و شعبان و الاثنین و الخمیس ، و ایام البیض ۔ و افضل التطوع صوم یومٍ و افطار یو مٍ ۔و یکره صوم الدّ هر، و افراد یوم الجمعة و یو م السّبت۔و یحرم صوم العیدین، و ایّام التّشریق و استقبال رمضان بیومٍ او یو مین

(مستحب ہیں روزے چھ دن ماہ شوال میں، اور نو دن ماہ ذی الحج میں، اور محرم اور شعبان کا، اور پیر کے دن کا، اور جمعرات کا، اور تیرھویں چودھویں پندرھویں ہر مہینے کی۔ اور بہتر نفل روزے میں روزہ ایک دن اور افطار کرنا ایک دن کا ہے۔ اور مکروہ ہے روزہ تمام عمر کا، اور تنہا روزہ جمعہ کا، اور سنیچر کا۔ اور حرام ہے روزہ دونوں عید کا، اور ایام تشریق کا۔ اور استقبال کرنا رمضان کا ایک دو روز سے)

باب الاعتکاف

یشرع ۔ و یصحّ فی کلّ وقتٍ فی المسا جد۔ و هو فی ر مضا ن آکد، سیّما فی العشر الاوا خر منه۔و یستحب اجتهاد فی العمل فیها، و قیام لیا لی القدر۔ و لا یخرج المعتکف الّا لحا جةٍ

(مشروع ہے اعتکاف ہر وقت مسجدوں میں اور رمضان میں زیادہ تر موکد ہے، خصوصاً عشرہ اخیرہ میں رمضان کے۔ اور مستحب ہے کوشش کرنا عبادت کی رمضان میں اور جاگنا قدر کی راتوں میں۔ اور نہ نکلے اعتکاف والا مگر واسطے حاجت کے)

کتا ب الحج

يجب على كل مكلفٍ مستطيعٍ فو راً۔ و كذ لک العمرة۔ و ما زاد فهو نا فلة ۔(حج واجب ہے او پر ہر مکلّف مقدور والے کے فی الفور اور اسی طرح عمرہ۔اور جو بڑھے تو وہ نفل ہے)

يجب تعيين نوع الحج بالنيّة ،من تمتعٍ او قِرانٍ او افراد، و الاوّ ل افضلها۔ ويكو ن الاحرام من المواقيت المعروفة۔ ومن كان دو نها فمهلّه من اهله، حتّى اهل مكه منها۔
(واجب ہے ٹھہرانا نوع حج کا ساتھ نیت کے تمتع یا قران یا افراد سے،اور تمتع افضل ہے۔اور باندھے احرام میقات معروف سے ،اور جو ہو میقات سے کمتر مسافت پر، وہ اپنے گھر سے احرام باندھ لے یہاں تک کہ مکہ والے مکہ سے)

ولا يلبس المحرم القميص ولا العمامة ولا البر نس ولا السرا ويل، ولا ثو باً مسّه ورس و لا زعفرا ن۔ ولا الخفين الّا ان لا يجد نعلين فيقطعهما حتّى يكونا اسفل من الكعبين۔ ولا تنتقب المرأة و لا تلبس القفّازين وما مسّه الورس و الزّ عفران۔ ولا يتطيب ابتداءً ۔ ولا يأخذ من شعره و بشره الا لعذرٍ ولا يرفث و لا يفسق ولا يجادل۔ ولا ينكِح ولا ينكح ولا يخطب۔ ولا يقتل صيداً ۔ و من قتله فعليه جزاء مثل ما قتل من النّعم يحكم به ذوا عدل ۔ ولا يأ كل ما صاده غيره ، الّا اذا كان الصائد حلالاً ولم يصده لاجله۔ ولا يعضِد من شجر الحرم، الّا الاذخِر ۔ و يجو ز قتل الفوا سق الخمس ۔ و صيد حر م المد ينة و شجره كحر م مكة ، الّا انّ من قطع شجره او خبطه كان سلبه حلالاً لمن وجده۔ و يحرم صيد وجٍّ و شجره
(نہ پہنے محرم کپڑا سیا ہوا، اور نہ پگڑی اور نہ ٹوپی، اور نہ پاجامہ، اور نہ رنگا کپڑا ورس اور زعفران کا، اور نہ موزے ،مگر جو نہ پاوے جوتا تو پہن لے اس کو اور کاٹ ڈالے انہیں نیچے ٹخنے تک،

اورعورت نقاب نہ ڈالے اور نہ دستانہ پہنے اور نہ رنگا کپڑا ورس اور زعفران کا پہنے، اور خوشبو نہ ملے شروع میں، اور نہ لے محرم بال کسی جگہ کے اپنے بدن سے مگر عذر سے، اور صحبت نہ کرے اور نہ فسق کرے ،اور نہ لڑے، اور نہ نکاح کرے اور نہ کراوے اور نہ نسبت کرے، اور شکار نہ مارے اور جو شکار کرے اس پر بدلا دینا لازم ہے مانند اس کی جانوروں سے کہ حکم کریں ساتھ اس کے دو مرد عادل، اور نہ کھاوے شکار کیا ہوا غیر کا، مگر یہ کہ شکاری حلال ہو، اور اس نے شکار اس کے لئے نہیں کیا۔اور نہ اکھیڑے درخت حرم کا مگر اذخر گھاس۔ اور جائز ہے احرام والے کو مارنا پانچوں فاسق کا۔ اور شکار حرم مدینہ کا اور درخت اس کا مانند حرم مکہ کے ہے، مگر اتنی بات ہے کہ جو کوئی کاٹے درخت اس کا یا پتے اس کے جھاڑے تو ہوگا سامان اس کا حلال واسطے اس کے جو اس کو پاوے۔ اور حرام ہے شکار وج (وج، نام ہے ایک جنگل کا طائف میں) اور درخت اس کا)

و عند قدوم الحاجّ مکه یطوف للقدوم سبعة اشواط ، یرمل فی الثلا ثة الاوّل، و یمشی فیما بقی، ویقبّل الحجر الاسود ،او یستلمه بمحجن، و یقبِّل المحجِن و نحوه، و یستلم الرکن الیما نیّ۔ و یکفی القا رن طواف واحد و سعی وا حد۔ و یکون حالة الطوافِ متوضئاً ساتراً لعو رته۔ و الحائض تفعل ما یفعل الحا جّ غیر ان لا تطوف با لبیت۔

و یندب الذکر حال الطواف بالما ثور۔و بعد فراغه یصلّی رکعتین فی مقا م ابرا هیم، ثمّ یعود الی الرکن فیستلمه

(جب آوے حاجی مکہ میں تو طواف قدوم کرے سات بار پھیرے، جلدی کرے تین بار اول میں، اور یوں ہی چلے باقی میں۔ اور بوسہ لے حجر اسود کا یا چھوئے اس کو لکڑی سے اور اس کو چوم لے یا اور ایسی ہی چیز جس سے چھوا یا ہو چومے۔ اور استلام کرے رکن یمانی کا، اور کافی ہے قران والے کو ایک طواف اور ایک سعی۔ اور ہووے وقت طواف کے باوضو، ستر چھپائے ہوئے۔ اور حیض والی عورت جو حاجی کرتا ہے کرے مگر طواف کعبہ نہ کرے۔ اور مستحب ہے ذکر وقت طواف کے ماثور سے۔ اور بعد فراغت طواف کے پڑھے دو رکعت مقام ابراہیم میں پھر آئے طرف رکن کے استلام کرے)

و يسعى بين الصّفا و المروةِ سبعة اشواطٍ، دا عياً بالماثور۔ و اذا كان متمتّعاً صار بعد السّعى حلا لاً ۔ و يحلق او يقصّر۔ حتى اذا كان يو م التّرو ية اهلّ با لحجّ، و توجّه الى منىً و صلّى بها الظّهر و العصر و المغرب و العشا ء و الفجر

(اور دوڑے درمیان صفا اور مروہ کے سات بار دعائے ماثورہ کرتا ہوا، اور اگر متمتع ہووے تو حلال ہو جاوے بعد دوڑنے کے، اور سر منڈ واوے یا قصر کرے یہاں تک کہ جب دن عرفہ کا آوے تو حج کا احرام باندھے اور منی میں جاوے اور پڑھے وہاں ظہر اور عصر اور مغرب اور عشاء اور فجر)

ثمّ يأتى عرفة صبح يوم عر فة ملبياً مكبّراً ۔ و يجمع العصرين فيها و يخطب ۔ ثمّ يفيض من عرفة بعد الغروب ۔ و يأتى المزدلفة، و يجمع فيها بين العشاء ين، و يبيت بها، ثمّ يصلّى الفجر، و يأتى المشعر فيذ كر اللّه عنده ،و يقف به الى قبل طلوع الشّمس۔ثمّ يد فع حتّى يأ تى بطن محسّرٍ۔ ثمّ يسلكـ الطريق الوسطى الى الجمرة الّتى عند الشّجرة، وهى جمرة العقبة، فيرميها بسبع حصيات يكبّر مع كل حصاةٍ ، مثلِ حصى الخذ ف۔ ولا يرميها الّا بعد طلوع الشّمس ،الّا النّساء و الصّبيان ، فيجوز لهم قبل ذلكـ ۔و يحلق رأسه او يقصّره، فيحِلّ له كل شىء الّا النّساء ۔ و من حلق أو ذبح أو افاض الى البيت قبل ان ير مى فلا حر ج۔ ثمّ رجع الى منىً، فيبيت بها ليا لى التّشريق ۔

و يرمى فى كل يوم من ايّام التّشريق الجمراتِ الثّلا ث ، بسبع حصيا تٍ، مبتد ئاً بالجمرة الد نيا ثمّ الو سطى ثمّ جمرةِ العقبة۔

و يستحبّ لمن يحجّ بالنّاس ان يخطبهم يوم النّحر، و فى وسط ايّام التّشريق۔ و يطو ف الحاجّ طواف الا فا ضة ۔و هو

طوا ف الزّ يا رة ۔ يوم النّحر۔ و اذا فر غ من اعما ل الحجّ و اراد الرّ جوع طا ف للودا ع وجوباً، الّا انّه خفّف عن الحا ئض

(پھر عرفات میں آوے صبح دن عرفہ کو لبیک اور تکبیر کہتا ہوا، اور جمع کرے ظہر اور عصر کو وہاں، اور خطبہ پڑھے، پھر چلے عرفہ سے بعد غروب کے اور مزدلفہ کو آوے، اور جمع کرے وہاں مغرب اور عشاء کو، اور رات کو یہیں رہے، پھر صبح کی نماز پڑھ کر مشعر میں آوے۔ اور یاد کرے خدا کو وہاں، اور آفتاب نکلنے سے پہلے تک وہاں ٹھہرا رہے، پھر وہاں سے چلے اور آوے بطن محسر میں۔ پھر بیچ رستہ سے جمرہ کو جاوے جو نزدیک درخت کے ہے، اور یہ جمرہ عقبہ ہے ۔یہاں سات کنکریاں مارے ہر کنکری پر تکبیر کہے۔ اور یہ کنکریاں بعد سورج نکلنے کے ہے، مگر عورتیں اور لڑکے کہ جائز ہے ان کو پہلے سورج نکلنے کے۔ اور سر منڈاوے یا بال کتراوے۔ اب حلال ہوئی اس کو سب چیز سوا عورت کے۔ اور جس نے سر منڈا، یا ذبح کیا، یا چلا آیا طرف کعبہ کے پہلے کنکریاں مارنے سے، تو کچھ حرج نہیں۔ پھر منی کی طرف پھرے اور کاٹے وہیں تشریق کی راتیں۔ اور مارے ہر روز ایام تشریق میں تینوں جمروں کو سات سات کنکریاں شروع کرے جمرہ نزدیک سے، پھر جمرہ وسطی پھر جمرہ عقبہ۔ اور مستحب ہے اس کو جو حج کرے لوگوں سمیت کہ خطبہ سناوے ان کو نحر کے دن اور بیچ ایام تشریق کے اور طواف کرے حاجی طواف افاضہ جس کو طواف زیارۃ کہتے ہیں نحر کے دن۔ اور جب کہ حج کے کاموں سے فارغ ہوا اور ارادہ کرے پھرنے کا تو طواف رخصت کا واجب ہے مگر معاف ہے عورت حائض کو)

و الهدى افضله البد نة ثمّ البقرة ثمّ الشّا ة۔ و تجز ى البد نة و البقرة عن سبعة۔ و يجوز للمهدى ان يأ كل من لحم هد يه، و يركب عليه۔ و يند ب اشعاره و تقليده، و من يبعث بهديٍ لم يحر م عليه شىء مما يحرم على المحرم

(افضل قربانی اونٹ کی ہے پھر گائے کی، پھر بکری کی۔ اور کافی ہے اونٹ اور گائے سات آدمیوں کی طرف سے اور جائز ہے قربانی والے کو کھانا گوشت قربانی اپنی کا، اور سوار ہونا اس پر راہ میں، اور مستحب ہے اشعار کرنا اور پٹہ (رسّی) ڈالنا اور جس نے قربانی بھیج دی اور خود نہ گیا اس پر کوئی چیز حرام نہیں جو محرم پر حرام ہے)

باب العمرة المفردة

یحرم لها من المیقات ، و من کان فی مکة خرج الی الحلّ۔ ثمّ یطوف، و یسعی، و یحلق او یقصر ۔ و ھی مشروعة فی جمیع السّنة ۔(مفرد عمرے میں ،حرام ٹھہرے گا میقات سے، اور جو مکہ میں ہو وہ زمین حل کو نکلے، پھر وہاں سے آکر طواف اور سعی کرے، اور سر منڈاوے یا بال کتراوے۔ اور یہ مشروع ہے سارے برس میں)

کتاب النکاح

یشرع من استطاع الباءة و یجب علی من خشی الوقوع فی المعصیة۔ و التّبتّل غیر جائز الا لعجز عن القیام بما لا بدّ منه۔ و ینبغی ان تکون المرأة ودوداً ولوداً بکراً ذات جمال و حسبٍ و دین و مالٍ و تخطب الکبیرة الی نفسھا، و المعتبر حصول الرضاء منھا ، لمن کان کفؤاً ،و الصّغیرة تخطب الی ولیّھا، و رضی البکر صمتھا۔

و تحرم الخِطبة فی العِدّة ، و علی الخِطبة۔ و یستحبّ النّظر الی المخطوبة۔ و لا نکاح الّا بولیٍ و شاھدین، الّا ان یّکون عاضلاً أوغیر مسلمٍ۔ و یجوز لکل واحدٍ من الزّوجین ان یّوکل لعقد النکاح و لو واحداً۔

(مشروع ہے نکاح اس کو جو طاقت رکھے خانہ داری کی اور واجب ہے اس پر جو گناہ میں پڑنے سے ڈرے، اور مجرد رہنا جائز نہیں مگر جو عاجز ہو گرہستی وغیرہ ضروریات سے۔ اور چاہیے کہ ہو عورت دوست دار؟؟؟ جننے والی، کنواری، خوب صورت، حسب دین و مال والی۔ اور پیغام دی جاتی ہے جوان عورت خود اور معتبر راضی ہونا ہے اس کا ساتھ کہ ہو کفو اس کا۔ اور چھوٹی عورت کا پیغام دیا جاتا ہے اس کے ولی کو اور رضا اس کی چپ رہنا ہے اس کا۔ اور حرام ہے

پیغام دینا عدت میں اور منگنی پر منگنی کرنا۔اور جائز ہے دیکھنا منگنی والی عورت کی طرف۔اور نہیں ہوتا نکاح مگر ولی اور دو گواہوں سے، مگر یہ کہ ہووے شک؟ پکڑنے والا یا غیر مسلمان۔ اور جائز ہے ہر ایک کو میاں بی بی سے وکیل مقرر کرنا نکاح باندھنے کو اگرچہ ایک ہی آدمی ہو دونوں طرف سے)

نکاح المتعة منسوخ، و التّحلیل حرام، و کذا لک الشّغار۔ و یجب علی الزّوج الوفاء بشرط المرأة، الّا ان یحلّ حراماً او یحرّم حلالاً۔

(نکاح متعہ کا منسوخ ہے اور حلالہ کرنا حرام ہے۔اسی طرح ادلا بدلی۔اور واجب ہے میاں پر پورا کرنا شرط کا بی بی سے مگر ایسی شرط جو حلال کو حرام یا حرام کو حلال کردے)

باب المحرمات فی النکاح

و یحرم علی الرّجل ان ینکح زانیةً او مشرکةً و العکس، و من صرح القرآن بتحریمه، و الرّضاع کالنّسب، و الجمع بین المرأة و عمتها او خالتها، و ما زاد علی العدد المباح للحرّ و العبد۔ و اذا تزوّج العبد بغیر اذن سیّده فنکاحه باطل۔ و اذا اعتقت الامة ملکت امر نفسها، و خیّرت فی زوجها۔

(اور حرام ہے مرد پر نکاح حرام کار اور مشرکہ عورت سے، اور عورت پر مرد حرام کار اور مشرک سے، اور اس سے جس کی صریح قرآن میں حرمت آئی۔اور دودھ نسب کی مانند ہے۔اور حرام ہے جمع کرنا درمیان بی بی اور اس کی عمہ کے یا اس کی خالہ کے۔اور حرام ہے زیادتی عدد مباح پر آزاد اور غلام دونوں کو۔اور جو نکاح کرے غلام بدون اذن اپنے مالک کے تو نکاح اس کا باطل ہے۔اور جب آزاد کی جائے لونڈی تو وہ اپنی جان کی مالک اور مختار ہے اپنے خاوند کے حق میں)

باب العیوب و انکحة الکفار

و یجوز فسخ النکاح بالعیب۔ و یقرّ من انکحة الکفار اذا اسلموا ما یوافق الشرع۔ و اذا اسلم احد الزّوجین انفسخ النکاح، و تجب العِدة۔ فان اسلم و لم تتزوج المرأة کانا علی

نکا حهما الاوّل، ولو طالت المدّة، اذا اختارا ذالک

(اور جائز ہے فسخ نکاح کا عیب سے، اور بحال رہتے ہیں نکاح کافروں کے مسلمان ہو جانے سے جب کہ موافق شرع کے ہوں۔ اور جو دونوں میں ایک مسلمان ہو جاوے تو نکاح ٹوٹ جاوے گا اور عدت واجب ہوگی۔ پھر اگر مسلمان ہو جاوے دوسرا اور عورت نے اب تک نکاح نہیں کیا تو دونوں اگلے نکاح پر ہیں اگر چہ دراز ہو مدت جب دونوں اس نکاح کو اختیار کر لیں)

باب المهر والعِشرة

المهر واجب، و تکره المغالاة فيه، و يصحّ و لو خاتماً من حديد، او تعليم القرآن۔و من تزوج امرأة ولم يسمّ لها صداقاً، فلها مهر نساءها اذا دخل بها۔ و يستحبّ تقديم شيء من المهر قبل الدّخول۔

و عليه احسان العِشرة ، و عليها الطّاعة۔ و من كانت له زوجتان فصاعداً عدل بينهنّ في القسمة وما تدعو الحاجة اليه۔ و اذا سافر اقرع بينهنّ۔ و للمرأة ان تهب نوبتها، او تصالح الزّوج على اسقاطها۔ و يقيم عند الجديدة البكر سبعاً ، و الثّيّب ثلاثاً ۔ و لا يجوز العزل، ولا اتيان المرأة في دبرها۔

(مہر واجب ہے اور مکروہ ہے گرانی اس میں، اور صحیح ہے مہر کو ایک انگوٹھی لوہے کی، یا سکھانا قرآن۔ اور جس نے بیاہ کیا اور نام نہ لیا مہر کا، اس کا مہر موافق اس کی عورتوں کے ہے جب کہ دخول کیا ہو اس سے۔ اور مستحب ہے دینا تھوڑے سے مہر کا پہلے دخول سے۔ اور لازم ہے مرد پر اچھا برتاؤ کرنا، اور عورت پر اطاعت کرنا۔ اور جسکی دو عورتیں ہوں یا زیادہ، برابری کرے ان میں اور لین دین میں، اور جب سفر کرے تو قرعہ ڈالے۔ اور عورت کو پہنچتا ہے کہ اپنی نوبت بخش دے یا صلح کر لے خاوند سے اسقاط نوبت پر۔ اور کنواری نو بیاہتا بیوی کے پاس سات رات رہے اور ثیب کے پاس تین راتیں اور نہیں جائز منی گرانا اور نہ دوسری راہ سے آنا)

الولد للفراش ، و لا عبرة لشبهه بغير صاحبه ۔ و اذا اشترك ثلاثة في وطء امةٍ في طهر ملكها كلّ واحدٍ منهم فيه، فجاءت بولدٍ و ادّعوه جميعاً، فيقرع بينهم، و من استحقه

بالقرعة فعليه للآخرين ثلثا الدّية

(حرامی لڑکا مالک کا ہے، اورنہیں اعتبار اس کے مشابہ ہونے کا ساتھ غیر صاحب اس کے کے، اور جب کہ لونڈی کی وطی میں تین شریک ہوں اس طہر میں جس میں ہر ایک اس کا مالک ہوا ہے، پھر اس کے لڑکا ہو، اور تینوں اس کا دعوی کریں، تو قرعہ ڈالیں۔ اور وہ مستحق ہے جس کے نام کا قرعہ نکلے۔ پھر اسے چاہیے کہ دو کو دو تہائی دیت دے)

کتاب الطلاق

هو جائز من مكلفٍ مختار ولو هازلاً، لمن كانت فی طهر لم يمسّها فيه ولا طلقها فی الحيضة الّتی قبله، او فی حملٍ قد استبان۔ و يحرم ايقاعه علی غير هذه الصفة۔ و فی وقوعه، و وقوعِ ما فوق الواحدة من دون تخلّل رجعةٍ خلاف، و الراجح عدم الوقوع

(طلاق جائز ہے مکلّف مختار کی اگر چہ ہنسی سے ہو۔ اور طلاق اس عورت پر پڑتی ہے جو ہووے ایسے طہر میں جس میں ہاتھ نہ لگایا ہو، اور نہ طلاق دی ہے اس حیض میں جو پہلے اس طہر کے تھا، یا اس حمل میں جو ظاہر ہو۔ اور حرام ہے دینا طلاق کا سوا اس طرح کے۔ اس طلاق کے اور زیادہ کے ایک پر بدون رجعت کے خلاف ہے اور راجح تر عدم وقوع ہے)

و يقع بالكناية مع النيّة، و بالتخيير اذا اختارت الفرقة۔ و اذا جعله الزوج الی غيره وقع منه۔ و لا يقع بالتحريم۔ و الرّجل احقّ بامرأته فی عدّة طلاقه، يراجعها متی شاء اذا كان الطّلاق رجيعاً۔ و لا تحلّ له بعد الثّلاثة حتّی تنكح زوجاً غيره

(واقع ہو جاتی ہے طلاق کنایہ سے ساتھ نیت کے اور اختیار دینے سے عورت کو اگر وہ اختیار کرلے اور جو مختار کردے مرد دوسرے کو، تو اس کے دینے سے بھی ہو جاتی ہے۔ اور نہیں ہوتی عورت کو اپنے او پر حرام کر لینے سے۔ اور مرد مستحق تر ہے اپنی عورت کا عدت طلاق میں، اور رجوع کرے جب چاہے اور جب کہ طلاق رجعی ہووے۔ اور حلال نہیں رہتی عورت بعد تیسری طلاق کے یہاں تک کہ دوسرے مرد سے نکاح نہ کرے)

باب الخلع

اذا خالع الرّجل امرأته كان امرها اليها، لا ترجع اليه بمجرد الرّجعة۔ و يجوز بالقليل و الكثير، ما لم يجاوز ما صار اليها منه۔ و لا بدّ من التّراضی بين الزّوجين على الخلع، او الزام الحاكم مع الشقاق بينهما، و هو فسخ، و عدّته حيضة۔

(جب خلع کیا مرد عورت نے، تو اب عورت اپنے امر کی مختار ہے، مرد کی طرف نہیں پھرتی مجرد رجعت سے۔ اور جائز ہے خلع تھوڑے بہت پر، جب تک کہ نہ بڑھے اس چیز سے جو پہنچی ہے اس کو خاوند کی طرف سے۔ ضرور ہے کہ راضی ہوں دونوں میاں بی بی خلع پر، یا الزام کرنے پر حاکم بہ سبب ناراضگی آپس کی۔ اور خلع فسخ ہے اور عدت اس کی ایک حیض ہے)

باب الایلاء

هو ان يحلف الزّوج من جميع نسائه او بعضهنّ: لا اقربهنّ۔ فان وقّت بدونِ اربعة اشهرٍ، اعتزل حتى ينقضی ما وقّت به۔ وان لم يوقّت شيئاً او وقّت باكثر منها، خيِّر بعد مضيّها بين ان يفیء و يطلق۔

(ایلاء قسم کھانا ہے خاوند کا سب یا بعض عورتوں سے کہ ان کے پاس نہ جاؤنگا۔ پھر اگر ٹھہرائی ہے مدت کمتر چار مہینے سے، تو الگ رہے یہاں تک کہ مدت مقرر گذر جائے۔ اور جو کچھ مدت نہیں ٹھہرائی یا ٹھہرایا زیادہ چار مہینے سے تو مخیّر ہے بعد گذرنے اس مدت کے رجوع کرنے اور طلاق دینے میں)

باب الظهار

هو قول الرجل لامرأته: انتِ علیّ كظهر امّی، او: ظاهرتک او نحو ذلک۔ فيجب عليه قبل ان يمسّها ان يكفّر بعتق رقبةٍ، و ان لم يجد فليطعم ستّين مسكيناً، فان لم يجد فليصم شهرين متتابعين۔ و يجوز للامام ان يعينه من صدقات المسلمين اذا كان فقيراً لا يقدر على الصّوم۔ و له ان يّصرف

منها لنفسه و عيا له ۔ و اذا كان الظهار موقّتاً فلا ير فعه الّا انقضاء الوقت ۔ و اذا وطِی قبل انقضا ء الوقت او قبل التكفير، كفّ حتّى يكفّر في المطلق، او يتقضى وقت الموقّت۔

(ظہار، کہنا ہے خاوند کا بی بی کو کہ تو مجھ پر مانند میری ماں کے ہے، یا میں نے تجھ کو اپنی ماں کی پیٹھ ٹھہرایا اور مانند اس کے ۔ پس خاوند پر واجب ہے کہ ہاتھ لگانے سے پہلے کفارہ دے یعنی ایک بردہ آزاد کرے ۔ اور جو بردہ نہ پاوے، تو دو مہینے پے در پے برابر روزہ رکھے ۔ اور امام کو جائز ہے مدد کرنا اس کی مسلمانوں کے صدقہ سے، جب کہ وہ ایسا فقیر ہو کہ روزہ نہیں رکھ سکتا۔ اور اس کو خرچ کرنا صدقات کا اپنی جان اور عیال پر پہونچتا ہے ۔ اور جب ظہار موقت ہوگا تو نہیں نکلے گا مگر گذر جانیکے وقت سے، اور جو وطی کی پہلے گذر جانے وقت کے یا پہلے کفارہ دینے سے، تو اب باز رہے یہاں تک کہ کفارہ دے مطلق میں، یا گذر جائے وقت موقت کا)

با ب ا للعا ن

اذا رمى الر جل امرأ ته بالزّنا ولم تقرّ بذ لک ولا رجع عن رّميه لاعنها، فيشهد الرّ جل اربع شهاداتٍ با للّه انّه لمن الصّادقين و الخامسة انّ لعنت اللّه عليه ان كان من الكاذبين۔ ثمّ تشهد المرأة اربع شهادا تٍ با للّه انّه لمن الكاذبين والخا مسة انّ غضب اللّه عليها ان كان من الصادقين۔ و اذا كا نت حا ملاً او كا نت قد وضعت، اد خِل نفى الولد فى ايما نه ۔ و يفرّق الحا كم بينهما، وتحرم عليه ا بداً۔ و يلحق الولد بامّه فقط و من رّما ها فهو قا زف ۔

(جب مرد نے عورت کو تہمت زنا کی لگائی اور عورت نے اقرار اس کا نہ کیا اور مرد تہمت سے نہ پھرے، گواہی دے چار بار کہ وہ سچا ہے، اور پانچویں بار کہے کہ لعنت خدا کی اس مرد پر اگر جھوٹا ہے۔ پھر گواہی دے عورت چار بار کہ وہ جھوٹا ہے اور پانچویں بار کہے کہ غضب خدا کا اس عورت پر اگر مرد سچا ہے۔ اور جدائی کر دے حاکم دونوں میں ۔ اور یہ عورت حرام ہو جاتی ہے ہمیشہ کو اس مرد پر اور لڑکا ماں کو ملتا ہے فقط۔ اور جو عورت کو تہمت زنا کی لگائے وہ قاذف ہے)

باب العدة

هی للطلاق من الحامل با لوضع، و من الحائض بثلاث حِیض ، و من غیرهما بثلا ثة اشهر، و للو فا ة باربعة اشهرٍ و عشر، وان کانت حاملاً فبالوضع ۔ ولا عدّ ة علی غیر مد خولةٍ ۔ و الا مة کا لحرّة۔ و علی المعتد ة للو فا ة تر ك التّز ئین، و المکث فی البیت الّذی کا نت فیه عند موت زوجها او بلو غ خبره ۔ و امرأة المفقود تربّص ار بع سنین، ثم تعتدّ عِدّ ة الوفات، و هی امرأته ما لم تتز و ج ۔

(عدت واسطے طلاق حاملہ کے وضع حمل ہے اورحیض والی کے تین حیض، اور غیر حاملہ اورحیض والی کے تین مہینے، اور وفات کو چار مہینے دس دن، اور اگر حمل سے ہے تو بچہ جننا۔ اور نہیں ہے عدت واسطے غیر مدخولہ کے۔ اورلونڈی مانند بی بی کے ہے۔اور جو وفات کی عدت کرے اس کولازم ہے کہ ترک زینت کرے اوراسی گھر میں رہے جس میں زوج کے مرنے کے وقت یا اس کے مرنے کی خبر پہنچنے کے وقت تھی ۔اور بی بی کھوئے مرد کا انتظار کرے چار برس، پھر وفات کی عدت میں بیٹھے۔ اور وہ عورت اسی کی بی بی ہے جب تک اورنکاح نہ کرے)

باب استبراء الاماء

یجب استبراء ا لامة المسبِیّة و المشترا ة و نحو هما بحیضةٍ ان کانت حائضاً، و الحاملِ بوضع الحمل ، و منقطعةِ الحیض حتی یتبین عدم حملها۔ ولا تستبرأ بکر و لا صغیرة مطلقاً۔ ولا یلزم الاستبراء علی البا ئع و نحو ہ

(واجب ہے پاک کرنا لونڈی قیدی یا خریدی ہوئی کا،اور جو ان کی مانند ہو، ساتھ ایک حیض کے اگر حیض والی ہے، اور اگر حمل والی ہے تو ساتھ جننے کے، اورحیض بند ہو گیا ہے تو یہاں تک کہ ظاہر ہو بے حمل ہونا اس کا۔ اور نہیں ہے پاک کرنا کنواری اورکم عمر کا کسی حال میں، اور نہیں لازم پاک کرنا بیچنے والے پر، اور جو اس کی مثل ہو، اس پر)

باب النفقة

تجب علی الزوج للزوجة و المطلّقة رجعِیّاً ، لا بائناً ولافی عدّة الوفاة، فلا نفقة و لا سکنی الّا ان تکونا حاملتین۔ و تجب علی الوالد الموسِر لولده المعسِر، و العکس ، و علی السیّد لمن یملکه۔ و لا تجب علی القریب لقریبه ، الّا من باب صلة الرّحم۔ و من وجبت نفقته و جبت کسوته و سکناه۔

(واجب ہے شوہر پر نفقہ بی بی کا اور مطلقہ رجعی کا، نہ بائن تین طلاق کا، اور اس کا جو عدت وفات میں ہو۔ پس نہیں نفقہ اور سکنی مگر یہ کہ ہوں وہ حمل سے۔ اور واجب ہے نفقہ بیٹی تنگ دست کا باپ تونگر پر، اور باپ محتاج کا بیٹی آسودہ پر، اور مالک پر غلام کا، اور نہیں واجب یگانہ کا یگانہ پر مگر بطریق صلہ رحم کے۔ اور جس کا نفقہ جس پر واجب ہے اس کا کپڑا اور رہنے کا گھر بھی واجب ہے)

باب الرّضاع

انّما یثبت حکمه بخمس رضعاتٍ، مع تیقّن وجود اللبن و کون الرضیع قبل الفطام۔ و یحرم به ما یحرم بالنّسب۔ و یقبل قول المرضِعة۔ و یجوز ارضاع الکبیر۔ و لو کان ذا لحیةٍ ۔ لتجویز النظر۔

(ثابت ہو جاتا ہے حکم دودھ پلانے کا پانچ بار پینے سے جب کہ یقین ہو دودھ ہونے کا، اور بچے نے دودھ چھڑانے سے پہلے پیا ہو۔ اور حرام ہو جاتا ہے دودھ سے جو حرام ہوتا ہے نسب سے۔ اور قبول کی جاتی ہے بات دودھ پلانے والی کی۔ اور جائز ہے دودھ پلانا بڑی عمر والی کا اگر ڈاڑھی رکھتا ہو واسطے جواز نظر کے)

باب الحضانة

الاولی بالطّفل امّه ما لم تنکح، ثمّ الخالة، ثمّ الاب، ثمّ یعیّن الحاکم من القرابة من رأی فیه صلاحاً۔ و بعد بلوغ سنّ الاستقلال یخیّر الصبی بین ابیه و امه ۔ فان لم یوجد اکفله

من كان له في كفا لته مصلحة

پرورش کرنے کا اولی حق میں لڑکے کے اس کی ماں ہے جب تک کہ نکاح کرے، پھر خالہ، پھر باپ، اور پھر مقرر کردے حاکم اپنوں میں سے جس کے اندر صلاحیت دیکھے۔ اور بعد بلوغ اور مستقل عمر کے پہونچنے کے اختیار دیا جاوے لڑکے کو درمیان باپ اور ماں کے۔ اور ماں باپ نہ ہوں تو وہ شخص کفیل بنے جس کی کفالت میں مصلحت ہو)

کتا ب البیع

المعتبر فيه مجرد التراضى، ولو باشارةٍ من قادرٍ على النّطق۔ و لا يجوز بيع الخمر، والميتة ،والخنزير، والاصنام، و الكلب، و السّنّور، والدمِ، وعسب الفحل، وكلّ حرامٍ، وفضل الماء ، وما فيه غرر كا لسّمک فى الماء، وحبل الحبلة، و المنابذة، و الملامسة، وما فى الضّر ع، و العبد ا لآبق، و المغانم حتّى تقسّم، و الثّمر حتّى يصلح، و الصو ف فى الظهر، و السّمن فى ا للبن، و المحا قلة، و المزا بنة، و المعاو مة ، و المخا ضرة ، و العر بون، و العصير الى من يتخذه خمراً ، و الكالىء با لكا لىء، و ما اشترا ه قبل القبض، و الطّعام حتّى يجرى فى الصا عان، و لا يجوز الا ستثنا ء فى البيع الّا ا ذا كان معلوماً ،و منه استثناء ظهر المبيع۔ و لا يجوز التفريق بين المحارم، ولا ان يبيع حاضر لبادٍ ، وّ التناجش، و البيع على البيع ،وتلقّى الرّكبان، والاحتكار، و التّسعير۔و يجب وضع الجوا ئح۔ ولا يحل سلف و بيع ، ولا شرطان فى بيعٍ ولا بيعتان فى بيعةٍ، و ربح ما لم يضمن، وبيع ما ليس عند البائع۔ و يجوز شرط عدم الخِدا ع۔ و الخِيا ر فى المجلس ثابت ما لم يتفر قا۔

(اعتبار بیع میں فقط رضا مندی کا ہے اگر چہ اشارہ سے ہو اس کی جو قادر ہے بولنے پر، اور نہیں

جائز بیچنا شراب اور مردار اور سور اور بت اور کتے اور بلی اور خون کا، اور کرایہ پر دینا نر کا، اور ہر حرام چیز کا، اور زیادتی پانی کا، اور جس میں دھوکا ہے جیسے مچھلی پانی میں اور حمل پیٹ میں، اور کپڑا ڈالنا طرف ایک دوسرے کے، اور چھو لینا کپڑا ایک دوسرے کا، اور بیچنا دودھ کا پستان میں، اور بھاگے ہوئے غلام کا، اور غنیمت کا یہاں تک کہ بٹ جاوے، اور میوے کا یہاں تک کہ پک جاوے، اور صوف کا پشت پر، اور گھی کا دودھ میں، اور بیچنا کھیت کا ماپ معلوم سے، اور باغ کے میوہ کا چھوہارے سے، اور باغ کے پھل کا پیدا ہونے سے پہلے، اور سبز میوہ کا پہلے ظاہر ہونے خوبی سے، اور شیرہ انگور کا اس کے ہاتھ میں جو شراب بناوے، اور معدومی کا معدوم سے، اور جو خریدے چیز کو پہلے قبضہ سے، اور طعام کا یہاں تک کہ جاری ہو اس میں دو صاع۔ اور نہیں درست ہے استثنا کرنا بیع میں مگر جب کہ معلوم ہو جیسے استثنا پشت جانور کا۔ اور نہیں جائز ہے جدائی کرنا محرموں کے، اور نہ بیچنا شہری کا دہقانی کے ہاتھ، اور بڑھانا نرخ کا، اور بیع بیع پر، اور آگے جا لینا بیوپاریوں کا، اور جمع کرنا غلہ کا واسطے گرانی کے، اور مقرر کرنا نرخ کا، اور واجب ہے معاف کرنا آفت کا۔ اور نہیں جائز ہے سلف اور بیع، اور دو شرط ایک بیع میں، اور نہ دو بیع ایک بیع میں۔ اور نہ نفع لینا بے قبضہ چیز پر، اور بیچنا ایسی چیز کا جو پاس اس کے نہیں ہے۔ اور جائز ہے شرط عدم فریب کی، اور خیار مجلس میں ثابت ہے جبتک کہ دونوں جدا نہیں ہوویں)

باب الرّبوا

یحرم بیع الذّ هب بالذّ هب، والفضّة بالفضة، و البرّ با لبرّ، و الشعیر بالشعیر، و التمر بالتمر، والملح بالملح، الّا مثلاً بمثل یداً بیدٍ۔ و فی الحاق غیرها بها خلاف ۔فان ا ختلفت الاجناس جاز التفا ضل اذا کان یداً بیدٍ ۔ ولا یجوز بیع الجنس بجنسه مع عدم العلم بالتساوی وان صحبه غیره، ولا بیع الرّطب بما کان یابساً الّا لاهل العرا یا، ولا بیع اللحم بالحیوان۔ و یجوز بیع الحیوان باثنین او اکثر من جنسه۔ ولا یجو ز بیع العِینة

(حرام ہے بیچنا سونے کا سونے سے، اور چاندی کا چاندی سے، اور گیہوں کا گیہوں سے، اور جو کا جو سے، اور خرمے کا خرمے سے، اور نمک کا نمک سے، مگر مانند کا مانند سے ہاتھوں

ہاتھوں۔ اور ملانے میں اور چیزوں سے ان میں اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ پس اگر جنسیں الگ الگ ہوں تو جائز ہے زیادتی جب تک کہ ہاتھوں ہاتھ ہو۔ اور نہیں جائز بیع ایک جنس کی اسی جنس سے جب تک کہ معلوم نہ ہو اس کی برابری، اگر چہ اس کے ساتھ اس کا غیر ہو۔ اور نہ بیچنا گیلے کا سوکھے سے مگر حاجت مندوں کے لئے۔ اور نہ بیچنا گوشت کا جانور سے۔ اور جائز ہے بیچنا ایک جانور کا دو جانور یا زیادہ سے اسی کی جنس میں۔ اور جائز نہیں بیع عنیہ کی (یعنی بیچنا ایک چیز کا قیمت سے ایک مدت تک اور خریدنا اسی چیز کا کمتر اس قیمت سے)

با ب الخیارات

یجب علی من باع ذا عیبٍ ان یبیّنه ، والّا ثبت للمشتری الخیار۔ و الخرا ج بالضّمان۔ و للمشتری الرّدّ بالغرر، و منه المصرّاة ، فیرد ھا و صاعاً من تمرٍ او ما ترا ضیا علیه۔ و یثبت ا لخیا ر لمن خدِع، او وبا ع قبل و صو ل السو ق۔ و لکل من المتبا یعین بیعاً منھیاًعنه الرّدّ ۔ و من اشتری شیئاً لم یره، له ردّہ اذا رآہ ، وله ردّ ما اشترا ہ بخِیارٍ و اذا ا ختلف البیّعا ن فا لقو ل ما یقوله البا ئع

(واجب ہے اس پر جو عیب دار چیز کو بیچے یہ کہ عیب کو ظاہر کر دے۔ نہیں تو خریدنے والے کو اختیار ثابت ہے رکھنے اور پھیرنے کا۔ اور خراج ضمان پر ہے۔ اور پہونچتا ہے خریدار کو پھیر دینا بہ سبب فریب کے، اور منجملہ فریب کے ہے نہ دوہنا دودھ کا تاکہ زیادہ معلوم ہو۔ سو ایسے جانور کو پھیر دے مع ایک پیمانہ خرما کے یا جس پر دونوں راضی ہو جاویں۔ اور ثابت ہے خیار اس کے لئے جو دھوکہ کھاتا ہے، یا جس نے بیچ ڈالا پہلے بازار میں پہونچنے سے۔ اور ہر ایک کو دونوں بائع میں سے جنھوں نے بیع نادرست کی ہے پہونچتا ہے کہ پھیر دیں۔ اور جس نے بے دیکھے خریدا اس کو پھیر دینا پہونچتا ہے جب دیکھے اس چیز کو اور ناپسند کرے۔ اور پھیر سکتا ہے اس چیز کو جس نے خیار پر لیا ہے۔ اور جب خلاف پڑے بیچنے والے اور خریدار میں تو بات بیچنے والے کی بات ہے)۔

با ب السّلم

و ھو ان یّسلّم رأ س الما ل فی مجلس العقد، علی ان

يعطيه ما يترا ضيان عليه، معلوماً الى اجلٍ معلوم ، و لا يأ خذ الّا ما سمّا ه ، او رأس ما له۔ و لا يتصرّف فيه قبل قبضه۔

(سلم یوں ہے کہ سپرد کرے مال کو مجلس عقد میں اس شرط پر کہ دیوے اس کو وہ چیز کہ دونوں راضی ہوئے اس پر اور ہو معلوم مدت معلوم تک۔ اور نہ لیوے مگر وہی چیز جس کا نام لیا ہے یا راس مال اپنا، اور نہ تصرف کرے اس میں قبضہ سے پہلے)

با ب القر ض

يجب ارجاع مثله۔ و يجوز ان يكون ا فضل او اكثر، اذا لم يكن مشر و طاً ۔ و لا يجو ز ان يجرّ القر ض نفعاً للمقرِض

(قرض کا واجب ہے پھیر لینا مانند اس کی کا، اور جائز ہے دینا بہتر یا زیادہ جب کہ نہ کی ہو شرط۔ اور نہیں جائز کہ قرض نفع دیوے قرض خواہ کو)

كتا ب الشفعة

سببها الاشتراك فى شيء و لو كان متقو لاً ۔ وا ذا وقعت القسمة فلا شفعة۔ و لا يحل للشر يک ان يبيع حتّى يوذِ ن شريكه۔ و لا تبطل بالترا خى۔

(شفعہ کا سبب اس کا شرکت ہے کسی چیز میں اگر چہ منقول ہو۔ پھر جب تقسیم ہوگئی وہ چیز تو نہ رہا شفعہ۔ اور درست نہیں شریک کو بیچنا چیز کا یہاں تک کہ خبر کردے دوسرے شریک کو، اور نہیں باطل ہوتا شفعہ دیر کرنے سے)

كتا ب الا جارة

يجوز على كل عملٍ لم يمنع منه مانع شر عى۔ و تكون الاجرة معلومة عند الاستئجار، فان لم تكن كذ لک استحق الاجير مقدار عمله عند اهل ذلک العمل۔ و قد ورد النّهى عن كسب الحجّام، و مهر البغىّ، و حلوان الكاهن، وعسب الفحل، و اجرة الموذّن و قفيز الطّحّان۔ و يجوز الاستئجار على تلاوة

القرآن، لا علی تعلیمه ۔ و ان یّکری العین مدّةً معلو مةً با جرةٍ معلو مةٍ۔ و من ذ لک کِرا ء ا لا رض لا بشطر ما یخر ج منها۔ و من افسد ما استؤ جر علیه، او اتلف ما استأ جره، ضمِن۔

(جائز ہے اجارہ ہر کام کا جس کو شرع نے منع نہیں کیا،لیکن ہومزدوری معلوم اجارہ کے وقت۔ اگر یوں نہ ہوتو مزدور مستحق ہے موافق اپنے کام کے مزدوری کا نزدیک کام جاننے والوں کے۔اورمنع کیا ہے حجام کے کسب میں اوراجرت زنا اوراجرت کاہن اورنراوراجرت موذن کی سے، اور پیانہ آٹا پیسنے والے سے، اور جائز ہے اجرت لینا تلاوت قرآن پر، نہ قرآن سکھانے پر۔اورکرایہ دینا اصل چیز کوایک مدت معلوم تک اجرت معلوم پر، جیسے زمین کا کرایہ دینا نصف اس چیز پر جوزمین سے پیدا ہو۔اورجس نے برباد کیا اس چیز کو جس پراسے مزدور کیا تھایا تلف کیا اس چیز کوجس پرمستاجر تھا،تو وہ ضامن ہوگا اس کا)

باب الاحیاء و الاقطاع

من سبق الی ا حیاء ارضٍ لم یسبق الیها غیره، فهو احق بها، و تکو ن مِلکاً له۔ و یجوز للاما م ان یقطِع من فی اقطاعه مصلحة شیاً من الارض المیتة اوِ المعا دن اوِ المیاه۔

(جس نے آباد کی ایسی زمین جس کوآباد نہ کیا تھا پہلے اور کسی نے،تو وہ حق ہے ساتھ اس کے، اور یہ زمین اس کی ہے۔اور جائز ہے امام کے لئے جاگیر دینا اس کوجس کے دینے میں مصلحت ہو زمین بے آباد یا کان یا پانی وغیرہ سے)

کتاب الشرکة

الناس شرکاء فی الماء و النار و الکلاء ۔و اذا تشاجر المستحقون للماء ،کان ا لاحقّ به الاعلی فالاعلی، یمسکه الی الکعبین ثمّ یرسله الی من تحته۔ ولا یجوز منع فضل الماء لیمنع به الکلاء۔ و للامام ان یحمی بعض المواضع لِر عی دوا ب المسلمین فی وقت ا لحا جة۔ و یجو ز الا شترا ك فی النقود و التجارات۔ و یقسّم الرّبح علی ما تراضیا علیه۔ و یجوز

المضاربة ما لم يشتمل على ما لا يحلّ ۔ و اذا تشا جرالشركاء فی عرض الطر يق كان سبعة ا ذرعٍ ۔ و لا يمنع جار جاره ان يغرِز خشبة فی جداره۔ و لا ضرر ولا ضرار بين الشركا ء۔ و من ضارّ شر يكه جاز للاما م عقو بته بقلع شجره أو بيع داره ۔

(لوگ شریک ہیں پانی اور آگ اور گھاس میں ۔اور جب پانی والے اس میں لڑیں تو احق وہ ہے جو اوپر ہے،تو وہ اوپر والا روک کے پانی کو ٹخنے تک پھر چھوڑ دے نیچے والے کیلئے ۔اور نہیں جائز منع کرنا فاضل پانی سے کہ روکے اسکے سبب سے گھاس کو۔اور امام کو پہنچتا ہے کہ بعض جگہ کو گھیرے واسطے چرنے چوپاؤں اہل اسلام کے حاجت کے وقت۔اور جائز ہے شریک ہونا نقد اور تجارۃ میں،اور بانٹا جاوے نفع موافق اسکے جس پر راضی ہوئے ہیں اور جائز ہے شرکت آدھے نفع میں جب تک کہ نہ شامل ہوں نادرست چیز میں،اور جب جھگڑیں شریک لوگ چوڑائی راستہ میں تو اس راہ کو سات گز کر دیا جائے،اور نہ منع کرے پڑوسی دوسرے پڑوسی کو کہ وہ گاڑیں لکڑی اسکی دیوار میں،اور نہیں نقصان لینا دینا درمیان شریکوں کے،اور جو نقصان پہنچاوے شریک تو امام کو پہنچتا ہے کہ اسکو سزا دیوے درخت اکھاڑنے یا گھر بیچ دینے سے)

كتا ب الرهن

يجوز رِهن ما يملكه الراهن فی دينٍ عليه۔ و الظهر يركب و اللبن يشرب بنفقة المرهو ن۔ و لا يغلق الر هن بما فيه

(جائز ہے رہن رکھنا اس چیز کا جس کا مالک ہے راہن بابت اس قرض کے جو اس کے ذمہ پر ہے ۔اور پیٹھ پر سواری کی جائے گی اور دودھ پیا جائے گا بابت اس خرچ کے جو مرہون پر ہوا ہے۔اور نہیں روکی جاتی گرویں بابت اس چیز کے جو اس میں ہے)۔

كتا ب الو ديعة و العا ر ية

يجب على الوديع والمستعير تادية ا لا ما نة الى من ائتمنه۔ و لا يخن من خا نه۔ و لا ضمان عليه اذا تلفت بدون جنا يةٍ و خيا نةٍ۔ و لا يجوز منع الما عون كا لدّلوِ و القِدر، و اطراقِ

الفحل۔ و حلبِ المواشی لمن یحتا ج ذلک، و الحمل علیھا فی سبیل اللّٰہ ۔(واجب ہے امانت رکھنے والے اور عاریت لینے والے پر ادا کرنا امانت کا طرف اس کی جس کی امانت رکھی ہے۔ اور نہ خیانت کرے اس کی جس نے خیانت کی۔ نہیں ضمان اس پر جب کہ تلف ہو جاوے بدون اس کی خیانت اور تباہ کرنے کے۔ اور نہیں جائز منع اعانت کی چیز کا جیسے ڈول اور ہانڈی اور نر نسل کا، اور دوہنا جانور کا حاجت والے کو دودھ کی، اور سوار کر دینا سواری راہ خدا میں)۔

کتا ب الغصب

یأ ثم ا لغا صب، و یجب علیه ردّ ما ا خذ۔ و لا یحلّ ما ل امری ءٍ مسلمٍ الّا بطیبة من نفسه۔ و لیس لعرق ظا لم حقّ۔ و من زر ع فی ارض قوم بغیر اذ نھم فلیس له من الزرع شیء و له نفقته۔ و من غرس فی ار ض غیره غرساً رفعه۔ ولا یحل الا نتفاع بالمغصوب۔ و من اتلفه فعلیه مثله او قیمته

(گنہگار ہے غصب کرنیوالا، اور اس پر واجب ہے پھیر دینا اس چیز کا جو لے لی ہے۔ اور نہیں حلال مال مرد مسلمان کا مگر اس کی خوشی خاطر سے۔ اور نہیں رگ ظالم کیلئے حق اس میں۔ اور جو کوئی کاشت کرے کسی کی زمین بغیر اس کی اجازت کے تو کچھ نہیں اس کا اس کھیتی میں سے، ہاں اس کو نفقہ دیا جائیگا، اور جس نے درخت لگائے غیر کی زمین میں اسکو اکھیڑ لے، اور نہیں جائز ہے نفع لینا غصب کی چیز سے۔ اور جو تلف کرے اس چیز کو تو ویسی ہی چیز دے یا قیمت اس کی)

کتا ب العتق

افضل الرّقاب انفسھا، و یجوز العتق بشرط الخد مة و نحو ھا۔ و من ملک ر حِمه عتق علیه۔ و من مثّل بمملوکه فعلیه ان یعتقه ، و الّا اعتقه ا لامام اوِ الحا کم۔ و من اعتق شرکاً له فی عبدٍ ضمن لشرکا ئه نصیبھم بعد التقویم، و الّا عتق نصیبه فقط واستسعِی العبد۔ و لا یصحّ شرط ا لولاء لغیر من اعتق ۔ و

يجوز التد بير، فيعتِق بموت ما لكه، و اذا ا حتا ج الما لك جاز له بيعه۔ و يجوز مكا تبة المملوك على مالٍ يؤ دّيه فيصير عند الوفاء حرّاً ۔ و يعتق منه بقدر ما سلّم۔ و اذا عجز عن تسليم مال الكتابة عاد فى الرّق۔ و من استو لد امته لم يحلّ له بيعها، و عتقت بمو ته او بتنجيزه لعتقها۔

(بہتر بردہ وہ ہے جو بہت نفیس ہے۔اور جائز ہے آزاد کرنا بشرط خدمت کی اور مانند اس کی۔ اور جو کوئی ما لک ہو رحم کا تو آزاد ہو جاوے رحم اس پر، اور جو ناک کان کاٹے مملوک کا اسکو چاہیے کہ آزاد کرے اس کو، اورنہیں تو امام آزاد کر دے یا حاکم ۔اور جو کوئی آزاد کر دے اپنا حصہ غلام میں سے ضامن ہوا وہ اپنے شریکوں کے حصہ کا بعد قیمت کرنے کے، اورنہیں تو آزاد ہو گا اسی کا حصہ فقط ۔ اور غلام سے محنت کرائی جائے۔ اورنہیں درست ہے شرط کرنا ولا کا واسطے غیر آزاد کرنے والے۔ اور جائز ہے آزاد کرنا بعد مرنے کے، اور وہ آزاد ہو جاتا مالک کے مرنے سے۔ اور جب محتاج ہو مالک تو جائز ہے اس کو بیچنا غلام کا۔ اور جائز ہے کتابت مملوک کی مال پر۔ اگر دے دے گا مملوک وہ مال سارا تو ہو جاوے گا دیتے ہی بالکل آزاد، نہیں تو بقدر ادا کے۔ اور جو عاجز آوے گا دینے سے مال کتابت کے، تو پھر بندہ کا بندہ ہے۔ اور جس کی اولاد لونڈی سے ہووے، نہیں درست اس کو اس کا بیچنا۔ اور وہ آزاد ہو جاتی ہے مالک کے مرنے سے، یا اس کو مخیّر کر دے آزادی میں)

كتا ب الوقف

من حبّس مِلكه فى سبيل اللّه صار محبِّساً ۔ و له ان يجعل غلّاته لاىّ مصرفٍ شاء مما فيه قربة ۔ و للمتولى عليه ان يا كل منه بالمعرو ف۔ و للوا قف ان يجعل نفسه فى وقفه كسا ئر المسلمين۔و من وقف شيئاً مضارّةً لوا رثه فهو با طل ۔ و من وضع مالاً فى مسجدٍ او مشهدٍ لا ينتفع به احد جاز صرفه فى اهل الحاجات و مصالح المسلمين۔ و من ذلک ما يو ضع فى الكعبة او فى مسجد النّبىّ ﷺ ۔و الو قف على القبور لر فع

سمکھا او تزیینھما او فعل ما یجلب علی زا ئر ھا فتنۃ، با طل (جس نے اپنی ملک خدا کی راہ میں روکی وہ ملک وقف ہوگئی۔ اور اس کو پہنچتا ہے کہ آمدنی اس کی جہاں چاہے صرف کرے جس میں خدا کی نزدیکی حاصل ہو۔ اور اس کے متولی کو چاہیے کہ کھاوے اس میں سے واجبی طور پر۔ اور واقف کو چاہیے کہ اپنی جان کو وقف میں مانند سب مسلمانوں کے ٹھہراوے۔ اور اگر ایسا وقف کرے کہ اس سے وارثوں کو نقصان پہنچے تو وہ وقف باطل ہے۔ اور جس نے رکھا کچھ مال مسجد یا مشہد میں کہ جس سے کسی کو فائدہ نہیں، تو جائز ہے صرف کرنا اس کا حاجت مندوں اور مصلحت مسلمانوں میں۔ اور اسی قسم سے ہے وہ مال جو رکھا جاتا ہے کعبہ شریف میں اور مسجد نبی ﷺ میں۔ اور وقف قبروں پر ان کی بلند کرنے اور سنوارنے کو یا جس سے پیدا ہو زیارت کرنے والوں کو ایک فتنہ، تو یہ وقف باطل ہے)

کتاب الھدیہ

یشرع قبولھا، و مکافأۃ فا علھا۔ و تجوز بین المسلم و الکا فر۔ و یحرم الرجوع فیھا، و یجب التسویۃ بین الاولاد۔ و الرّدّ لغیر ما نع شر عیّ مکروہ (مشروع ہے ہدیہ کا قبول کرنا، اور ہدیہ والے کو اس کے برابر ہدیہ دینا۔ اور جائز ہے درمیان مسلمان اور کافر کے، اور حرام ہے پھیر لینا ہدیہ کو، اور واجب ہے برابری کرنا درمیان اولاد کے دینے لینے میں، اور پھیر دینا بدون مانع شرعی کے مکروہ ہے)

کتاب الھبۃ

ان کا نت بغیر عِوضٍ فلھا حکم الھد یۃ فی جمیع ما سلف۔ و ان کانت بعوض فھی بیع، و لھا حکمہ۔ و العمری و الرّقبی توجبان المِلک للمعمر و المر قب، و لعقبہ من بعدہ ،لا رجوع فیھما۔ (ہبہ اگر بے عوض ہے تو حکم میں ہدیہ کے ہے سب امور میں جو اوپر گذرے ہیں، اور جو باعوض ہے تو وہ بیچنا ہے اور حکم بیع میں ہے۔ اور عمری اور رقبی سے واجب ہو جاتی ہے ملک اس کی جس کو معمر اور مرقب کہا گیا ہے اور اس کی نسل کے لئے بعد اس کے، اور ان دونوں میں رجوع نہیں ہے)

کتا ب ا لا یما ن

الحلف انّما یکون باسم اللّٰه او صفةً من صفات ذا ته۔ و یحرم بغیر ذ لک ۔ و من حلف فقال: ان شاء اللّٰه ،فقد استثنی، ولا حِنث علیه۔ و من حلف علی شیء فرأی غیره خیراً منه، فلیأتِ الذی هو خیر، و لیکفّر عن یمینه۔ و من أکرِه علی الیمین فهی غیر لازِمةٍ ، و لا یأثم با لحِنث فیها۔ و الیمین الغموس هی الّتی یعلم الحا لف کذ بها۔ و لا مؤا خذة با للغوِ۔ و من حقِ المسلم علی المسلم ابرار قسمه ۔ و کفارة الیمین هی ما ذکره اللّٰه تعا لی فی کتا به العزیز

(نہیں قسم مگر اللہ کے نام یا صفت کے ساتھ، اوراس کے سوا حرام ہے۔اور جس نے قسم کھائی اور کہا انشاء اللہ تعالی تو اس نے استثنا کیا اور وہ حانث نہیں ۔اور جس نے قسم کھائی ایک چیز پر پھراس کے غیر کو بہتر جانا تو وہی بہتر بات کرے اور کفارہ دے اپنی قسم کو، اور جس کو زبردستی قسم کھلاویں تو وہ قسم اس پر لازم نہیں آتی اور وہ گنہگار نہیں ہوتا اس کے توڑنے سے ۔اور یمین غموس وہ قسم ہے جس کا کھانے والا جانتا ہے کہ جھوٹ ہے ۔اور کچھ پکڑ نہیں لغو قسم پر۔اور مسلمان کا حق ہے مسلمان پر کہ سچا کر دے اس کی قسم کو۔اور کفارہ سوگند کا وہی ہے جو خدا تعالی نے قرآن شریف میں ذکر کیا)

کتا ب النذر

انّما یصحّ اذا ابتغی به و جه اللّٰه ۔ فلا بدّ ان یکون قربةً ۔ولا نذر فی معصیة اللّٰه ۔و من النذر فی المعصیة ما فیه مخالفة للتسویة بین ا لاولاد ، او مفاضلة بین الورثة مخالفة لما شرعه اللّٰه ۔ و منه النذر علی القبور، و علی مالم یاذن به اللّٰه۔ و من اوجب علی نفسه فعلاً لم یشرعه اللّٰه لم یجب علیه۔ و کذ لک ان کان ممّا شرعه اللّٰه و هو لا یطیقه۔ و من نذر نذراً لم

يسمّهِ او كان معصيةً او لا يطيقه ،فعليه كفارة يمين۔ و من نذر بقربةٍ و هو مشرك ثمّ اسلم لزمه الو فاء ۔ و لا ينفذ النذر الا من الثّلث ِ و اذا ما ت النا ذر بقر بةٍ ففعلها عنه و لده، أجزأه ذ لک۔

(نہیں صحیح نذر مگر اس وقت کہ ڈھونڈی جاوے اس سے اللہ کی رضا مندی۔ پس ضروری ہے کہ مقصود ہو اس سے قربت خدا کی ۔ اور نذر نہیں ہے خدا کی گناہ کے کاموں میں، اور منجملہ اسکے ہے وہ نذر جس میں برابری نہ ہو درمیان اولاد کے یا زیادتی ہو درمیان وارثوں کے برخلاف حکم اللہ کے۔ اور ایسی ہی ہے نذر قبروں پر اور اس چیز پر جس کا حکم نہیں دیا خدا نے۔ اور جس نے واجب کیا اپنی جان پر ایسا کام کہ نہیں مشروع کیا اس کو خدا نے ،تو نہیں واجب وہ فعل اس پر۔ اور اسی طرح وہ کام کہ مشروع تو ہے لیکن وہ اس کو نہیں کر سکتا۔ اور جس نے نذر کی بے نام کی، یا وہ کام ہے کہ اس کی طاقت نہیں رکھتا تو وہ کفارہ دے قسم کا۔ اور جس نے نذر کی واسطے قرب خدا کے اور وہ مشرک ہے پھر مسلمان ہو جائے تو وفا کرے اس کو۔ اور جاری نہیں ہوتی نذر مگر تیسرے حصہ سے۔ اور جب ہ نذر کرنے والا مر جاوے اور نذر با لقربت ہو پھر فرزند اس کا قربت منذورہ کو بجا لاوے تو یہ کافی ہے)

كتاب الاطعمه

الاصل فى كل شيءٍ الحِل۔ و لا يحرم الّا ما حرّمه اللّه و رسو له ﷺ، و ما سكتا عنه فهو عفوّ۔ فيحرم ما فى الكتاب العزيز، وكل ذى نابٍ من السّباع، و كلّ ذى مِخلبٍ من الطّير، و الحمر الانسيّة و الجلّالة قبل الاستِحالة، و الكلاب ، و الهرّ و ما كان مستخبثاً ، و ما عدا ذلک فهو حلال ۔

(کھانے میں اصل ہر چیز کا حلال ہونا ہے، اور حرام نہیں ہوتی مگر وہ چیز کہ جس کو حرام کیا خدا اور رسول نے، اور جس چیز سے خدا اور رسول نے سکوت کیا وہ عفو ہے۔ پس حرام ہے وہ چیز جو قرآن شریف میں ہے، اور ہر دانت والا درندہ اور ہر چنگل والا پرندہ اور گدھے انسی (گھریلو) اور گاہ؟ نجاست کھانے والی پہلے استحالہ سے، اور کتے اور بلی اور جو چیز پلید ہے۔ اور جو اس کے سوا ہے سو حلال ہے)

باب الصيد

ما صِيد بالسّلاح الجارحِ و الجوارح كان حلالاً اذا ذكر عليه اسم اللّه ۔ و ما صِيد بغير ذلک فلا بدّ من التذكية ۔ و اذا شارك الكلب المعلّم كلب آخر لم يحلّ صيد هما۔ و اذا اكل الكلب المعلّم و نحوه من الصّيد لم يحلّ، فانّما امسک على نفسه ۔ و اذا و جِد الصيد بعد وقوع الرّميّة فيه ميتاً ۔ و لو بعد ايام ۔ فى غير ماءٍ كان حلالاً ما لم ينتِن او يعلم انّ الّذى قتله غير سهمه ۔

(جو چیز شکار کی جاوے زخمی کرنے والی چیز سے اور کتے اور باز وغیرہ سے وہ حلال ہے جب کہ خدا کا نام لیا گیا ہو اس پر۔ اور جس کو شکار کیا ہو سوا اس کے اور طرح پر، تو ضرور ہے گلا کاٹنا اس کا۔اور جب دوسرا کتا شریک ہو جاوے تو حلال نہیں شکار ان دونوں کا۔ اور جب کتا سکھایا ہوا شکار میں سے کھالے تو وہ حلال نہیں اسلئے کہ اس نے نہیں پکڑ رکھا اس کو مگر اپنی جان کے لئے ۔اور اگر پایا جاوے شکار بعد نکلنے تیر کے مردہ ،اگرکئی روز کے پیچھے ہو، سوا پانی کے اور جگہ تو حلال ہے جب تک بدبودار نہیں ہوا، یا نہیں جانتا کہ سوا اس کے تیر کے اور نے اس کو مارا ہے)

باب الذبح

هو ما انهر الدّم، و فرى الاوداج، و ذكر اسم اللّه عليه، و لو بحجرٍ او نحوه، ما لم يكن سناً او ظفراً، و يحرم تعذيب الذبيحة، و المثلة بها، و ذبحها لغير اللّه ۔ و اذا تعذر الذبح لوجهٍ جاز الطّعن و الرمى، و كان ذلک كالذبح۔ و ذكاة الجنين ذكاة امّه۔ و ما ابين من الحى فهو ميتة ۔ و تحل ميتتان و دمان: السمک و الجراد، و الكبد و الطّحال۔ و تحل الميتة للمضطر

(ذبح وہ ہے کہ بہاوے خون اور کاٹے رگ گردن کو اور لیا جاوے خدا کا نام اس پر گو پتھر اور اس کی مانند سے ہو جب تک کہ دانت اور ناخن نہ ہو۔اور حرام ہے عذاب دینا ذبیحہ کو اور مثلہ کرنا اس کا۔اور ذبح کرنا واسطے غیر خدا کے، اور جب کہ ذبح کرنا مشکل ہو کسی طرح سے تو جائز

ہے زخمی کرنا اور تیر مارنا، اور یہ ہے مانند ذبح کے۔ اور ذبح بچہ کا ذبح اس کی ماں کا ہے۔ اور جو چیز کہ جدا کر لیں زندہ سے وہ مردار ہے۔ اور حلال ہیں دو مردار اور دو خون: مچھلی اور ٹڈی اور جگر اور تلی۔ اور حلال ہے مردار بے چین اور بے تاب کو)

با ب الضیا فة

یجب علی من وجد ما یقری به من نزل من الضّیوف، ان یفعل ذلک ۔ و حدّ الضّیا فة الی ثلا ثة ایّا م، و ما کا ن ورا ء ذلک فصدقة۔ و لا یحلّ للضّیف ان یّثوی عنده حتی یحرجه۔ و اذا لم یفعلِ القادر علی الضّیا فة ما یجب علیه، کان للضیف ان یأخذ من ما له بقدر قراه۔ و یحرم اکل الطّعا م الغیر بغیر اذ نه۔ و من ذلک حلب ما شیته و ا خذ ثمرته و زرعه، لا یجوز الّا باذنه، الّا ان یکو ن محتاجاً الی ذلک، فلیناد صاحب الابل، او الحائط ، فان اجابه و الّا فلیشرب و لیأ کل غیر متخذٍ خبنةً۔

(واجب ہے اس پر جو ایسی چیز پاوے جس سے کسی کی مہمانی کر سکے کہ جو مہمان اس کے یہاں آوے اس کی مہمانی کرے۔ اور حد مہمانی کی تین دن ہے اور اس کے سوا صدقہ ہے۔ اور نہیں درست مہمان کو کہ میزبان کے پاس اتنا رہے کہ اس کو تنگ کر دے۔ اور جب کہ نہ کرے باوجود مقدور کے میزبان مہمانی جیسے کہ اسے چاہیے تو مہمان کو پہنچتا ہے کہ لیوے اس کے مال میں سے بقدر اپنی مہمانی کے۔ اور حرام ہے کھانا کھا لینا بغیر اذن کے، اور اسی قسم سے ہے دوہنا چوپائے کا اور اٹھا لینا میوہ کا اور کھانا کھیت میں سے کہ نہیں جائز مگر اذن مالک سے، مگر جب محتاج ہو ایسی چیز کی طرف تو پکارے مالک شتر ، باغ کو، اگر جواب دے فبہا، نہیں تو دودھ پی لے یا اور میوہ کھا لے لیکن گود نہ بھرے)

باب آداب الا کل

یشرع للآ کل التّسمیة ، و الا کل با لیمین، و من حا فّتیِ الطعا م لا من وسطه ، و ممّا یلیه ، و یلعق ا صا بعه و الصّحفة ، و الحمد عند الفرا غ و الد عاء۔ ولا یا کل متّکئاً

(مشروع ہے کھانے والے کو بسم اللہ کہنا، سیدھے ہاتھ سے کھانا، اور دونوں کناروں سے کھانا، نہ بیچ سے، اور اپنے سامنے سے کھانا، اور چاٹنا انگلیوں کا اور رکابی کا، اور الحمد کہنا بعد فراغ کے اور دعا کرنا، اور نہ کھانا تکیہ لگا کر)

کتاب الاشربه

كل مسكرٍ حرام ۔ و كل مفتّر حرام۔ وما اسكر كثيره فقليله حرا م۔ و يجوز الانتباذ في جميع الآنية ۔و لا يجوز انتباذ جنسين مختلطين ۔ و يحرم تخليل الخمر۔ و يجوز شرب العصير و النبيذ قبل غليانه ۔ و مظِنّة ذلك ما زاد على ثلاثة ايام۔ و آداب الشّرب ان يكون ثلاثة انفاس، و باليمين، و من قعود، و تقديم الأيمن فالأيمن، ويكون السّا قى آخرهم شرباً ، و يسمِّى فى اوله، و يحمد فى آخره۔ ويكره التنفّس في السّقاء ، و النفخ فيه، و الشّرب من فمه ۔ و اذا وقعتِ النّجاسة في شيء من المائعات لم يحلّ شربه ، و ان كان جامداً ألقِيت و ما حولها ۔ و يحرم الأكل و الشّرب في آنية الذّهب و الفضّة۔

(ہر چیز مست کرنے والی حرام ہے، اور ہر چیز کاہلی لانے والی حرام ہے، اور جو چیز کہ مست کرے اس کا بہت تو تھوڑا بھی اس کا حرام ہے۔ اور جائز ہے نبیذ بنانا سب برتنوں میں، اور نہیں جائز نبیذ بنانا دو جنس مخلوط کا۔ اور حرام ہے سرکہ بنانا شراب کا۔ اور جائز ہے پینا شربت انگور کا، اور نبیذ کا پہلے جوش کھانے سے، اور گمان جوش کا زیادہ میں ہے تین دن سے۔ اور آداب پینے کے یہ ہیں کہ تین سانس تک لے، اور سیدھے ہاتھ میں برتن لے، اور بیٹھ کر لے، اور داہنے والے کو مقدم کرلے، پھر جو اس کے دہنی طرف ہو۔ اور جو لوگوں کو پلاوے سب سے پیچھے پیئے، اور پہلے بسم اللہ کہے اور پیچھے الحمد للہ۔ اور مکروہ ہے پھونکنا اور آب خورے میں سانس لینا، اور منہ لگا کر پینا مشک وغیرہ سے، اور جب کوئی ناپاک چیز ٹھہر جاوے پتلی چیز میں تو اس کا پینا نادرست ہے۔ اور جو جمی ہوئی ہو تو دور کردے اور جو اس کے گرداگرد ہووے۔ اور حرام ہے کھانا پینا سونے چاندی کے برتنوں میں)

کتا ب ا للباس

ستر العورة واجب فی الملا و الخلاء ۔ و لا یلبس الرّ جل الخا لص من الحر یر اذا کان فو ق ار بع ا صا بع، ا لّا للتداوی، و لا یفتر شه، ولا المصبو غ بالمعصفر، ولا ثو ب شهرة ، و لا ما یختص بالنّساء، ولا العکس۔ و یحر م علی الرّ جال التّحلّی بالذّ هب، لا بغیره

(چھپانا ستر کا واجب ہے مجلس میں اور اکیلے میں۔ اور نہ پہنے مرد خالص ریشمی کپڑا جب کہ چار انگل سے زیادہ ہو مگر علاج کے لئے۔ اور نہ فرش بناوے ریشم کا ،اور نہ پہنے کسم کا رنگا ہوا، اور نہ لباس شہرت کا ،اور نہ وہ کپڑا ہ جو خاص ہے عورتوں کے ساتھ، اور نہ عورت لباس پہنے مرد کا اور حرام ہے مردوں پر سونے کا زیور، نہ اور چیز کا)

کتا ب ا لا ضحیة

تشرع لاهل کل بیتٍ۔ و اقلّهاشاة ۔و وقتها بعد صلوة عید النّحر الی آ خر ایّام التّشریق۔ و افضلها اسمنها۔ ولا یجزِیء ما دون الجذ ع من الضان، ولا الثّنیّ من المعز، ولا الأعور، و المریض، و الأعر ج، والأعجف، و اعضب القرن و الأذن ۔ و یتصدق منها و یاکل ویدخّر۔ و الذ بح فی المصلّی افضل۔ و لا یأ خذ من له ا ضحیة من شعره و ظفره بعد د خول عشر ذی الحجة حتّی یضحی۔

(ہر گھر والے کو قربانی مشروع ہے، اور کم سے کم قربانی ایک بکری ہے۔ اور وقت اس کا بعد نماز عید کے ہے آخر ایام تشریق تک۔ اور بہتر قربانی وہ ہے جو بہت موٹی تازی ہو۔ اور کافی نہیں بھیڑوں میں مگر جذعہ (بھیڑوں میں قریب ایک سال کے گزرا ہو، مگر سال پورا نہ ہوا ہو) اور نہ بکریوں میں سے مگر ایک سالہ بکری ، اور نہ کانی اور بیمار اور لنگڑی اور لولی اور سینگ ٹوٹی اور کان کٹی۔ اور قربانی میں سے صدقہ دیوے کچھ کھاوے کچھ رکھے۔ اور ذبح کرنا عیدگاہ میں

بہتر ہے۔ اور نہ کتراوے جو قربانی کرے بال اور ناخن اپنے بعد آنے عشرہ ذی الحج کے جب تک قربانی نہ کرے)

باب الولیمه

هی مشروعة ،و تجب الاجابة الیها۔ و یقدّم السّابق، ثمّ ا لا قرب با باً۔ ولا یجوز حضور ها اذا اشتملت علی معصیة

(ولیمہ مشروع ہے اور واجب ہے قبول کرنا اس کا، اور جو پہلے بلائے اس کو مقدم رکھے پھر وہ جس کا گھر نزدیک ہو۔ اور نہیں جائز وہاں جانا جہاں منکر شرعی ہو)

و العقیقة مستحبة ،و هی شا تان عن الذ کر، و شاة عن الا نثی، یو م سا بعِ المولود۔ و فیه یسمّی و یحلق رأسه و یتصدّق بوزنه ذهباً او فضةً

(عقیقہ مستحب ہے، دو بکریاں واسطے لڑکے کے، اور ایک بکری واسطے لڑکی کے، ساتویں دن جننے سے۔ اور اسی دن نام رکھا جاء اور سر کے بال منڈائے جاویں، اور برابر ان کے سونا یا چاندی صدقہ کیا جائے)

کتا ب الطب

یجوز التداوی ۔ و التفویض افضل لمن یقدر علی الصبر۔ و یحرم بالمحرّ ما ت۔ و یکره ا لا کتواء ۔ و لا بأ س بالحجا مة، وبالرّقیةِ بما یجوز من العین و غیر ها ۔

(جائز ہے دوا کرنا۔ سونپنا بیماری کو خدا کی طرف افضل ہے اس کو جو صبر کر سکتا ہے۔ اور حرام ہے دوا کرنا حرام چیزوں سے، اور مکروہ ہے داغ دینا۔ اور سنگی لگانا اور منتر کرنا، اس سے جو روا ہے شرع میں نظر وغیرہ کے لئے، جائز ہے)

کتا ب الوکا لة

یجوز لجائز التصرفِ ان یو کّل غیره فی کل شیء ، ما لم یمنع منه ما نع۔ و اذا باع بز یادةٍ علی ما رسمه موکّله کانت الز یادة للموکّل۔ و اذا خالفه الی ما هو انفع او الی غیره و

رضی به صحّ

(جائز ہے واسطے جائز التصرف کے وکیل کرنا غیر کو ہر چیز میں جب تک کہ نہ ہو کوئی مانع شرعی، اور جب کہ وکیل بیچے یا خریدے زیادہ اس سے جو اس کو کہد یا ہے اس کے موکل نے، تو وہ زیادہ موکل کا ہے۔ اگر مخالفت کرے وکیل موکل کے نفع کی چیز میں یا دوسری چیز میں اور موکل اس پر راضی ہو جاوے تو یہ صحیح ہے)

کتا ب الضما نة

یجب علی من ضمِن علی حیّ او میتٍ تسلیم مالٍ ان یغرمه عند الطلب، و یرجع علی المضمو ن عنه ان کا ن ما موراً من جهته۔و من ضمن بأحضار شخص و جب علیه احضاره و الّا غرِم ما علیه

(واجب ہے اس پر جو ضامن ہو کسی زندہ یا مردہ پر مال سونپنے کا کہ یہ ڈنڈ بھر دے وقت طلب کرنے کے۔ اور رجوع کرے طرف اس کی جس کی ضمانت دی ہے اگر مامور ہو اس کی طرف سے، اور جو شخص ضامن ہوا کسی شخص کے حاضر کر دینے کا، تو واجب ہے حاضر کر دینا اس کا اس پر، نہیں تو تاوان دے اس چیز کا جو اس کے ذمہ پر ہے)

کتا ب الصلح

هو جا ئز بین المسلمین، الّا صلحاً ا حلّ حرا ماً او حرّم حلا لاً۔ و یجو ز عن المعلوم و المجهو ل بمعلوم و مجهول، و لو عن انکارٍ و عن الدّمِ بالما ل باقلّ من الدّ یّة او اکثر۔

(صلح جائز ہے درمیان مسلمانوں کے مگر وہ صلح کہ حلال کرے حرام کو، یا حرام کرے حلال کو۔ اور جائز ہے صلح معلوم اور مجہول کی معلوم اور مجہول سے اگر چہ انکار سے ہو، اور خون مانند مال کے تھوڑے پر دیت سے یا زیادہ)

کتاب الحوالة

من احیل علی ملیٍٔ فلیحتل۔ و اذا مطل المحال علیه او افلس، کان للمحال ان یطالب المحیل بدینه

(جو حوالہ کیا جاوے آسودہ پر اس کو چاہیے کہ قبول کر لے اور جب کہ دیر لگا وے جس پر حوالہ کیا گیا ہے یا مفلس ہو جاوے تو اسکو پہنچتا ہے کہ اپنا قرض حوالہ کرنے والے سے مانگے)

کتاب المفلس

یجوز لاھل الدّین ان یأخذوا جمیع ما یجدونه معه، الّا ما کان لا یستغنی عنه، و ھو المنزل و ستر العورة و ما یقیه البرد و یسدّ رمقه و من یعول۔ و من وجد ماله عنده بعینه فھو احق به۔ و اذا نقص مال المفلس عن الوفاء بجمیع دینه ،کان الموجود اسوةً الغرماء۔ و اذا تبیّن افلاسه، فلا یجوز حبسه۔ و لیّ الواجد ظلم یحلّ عِرضه و عقوبته۔ و یجوز للحاکم ان یّحجره عن التّصرف فی ماله، و یبیعه لقضاء دینه ۔ و کذا یجوز له الحجر علی المبذّر، و من لا یحسن التصرف ۔ و لا یمکّن الیتیم من التّصرف فی ماله حتی یؤنس منه الرشد۔ و یجوز لولیّه ان یّاکل من ماله بالمعروف

(قرض خواہ کو جائز ہے کہ جو کچھ پاس قرض دار مفلس کے پاوے سب لے لے مگر وہ چیز کہ جس سے اس کو چارہ نہیں، اور وہ گھر ہے اور کپڑا بقدر ستر عورت کے اور بچاوے اس کو سردی سے اور سدّ رمق کرے اس کی اور اس کی عیال کی۔ اور جو کوئی پاوے مال اپنا نزدیک ایک قرض دار کے تو جو کچھ اس کے پاس موجود ہو وہ حصہ برابر سب قرض خواہوں کا ہے۔ اور جب کہ ظاہر ہو جاوے کہ وہ مفلس ہے تو نہیں جائز قید کرنا اس کا، اور گردن پھیرنا پانے والا کا ظلم ہے جائز کرتا ہے اس کی آبروریزی اور سزا دہی کو۔ اور جائز ہے حاکم کو روک دے اس کو تصرف کرنے سے اس کے مال میں، اور بیچ دے مال اس کا واسطے ادا کرنے اس کے قرض

کے۔ اور اسی طرح جائز ہے حاکم کو منع کرنا بے جا صرف کرنے والے کا، اور اس کا جو اچھی طرح خرچ کرنا نہیں جانتا۔ اور قدرت نہ دیں یتیم کو تصرف کرنے کی اس کے مال میں یہاں تک کہ پاویں اس سے رشد کو۔ اور جائز ہے یتیم کے ولی کو کہ یتیم کے مال میں سے نیکی کے ساتھ کھاوے موافق دستور کے)

کتا ب اللقطه

من و جد لقطة فليعرِف عفاصها و وِكاء ها، فان جاء صاحبها دفعها اليه، و الّا عرّفها حولاً ،و بعد ذ لک يجوز له صرفها و لو فی نفسه، و يضمن مع مجیء صاحبها۔ و لقطة مکه اشدّ تعريفاً من غير ها۔ و لا بأ س بان ينتفع الملتقط بالشیء الحقير، کالعصا و السّوط و نحوِ هما، بعد التعريف به ثلا ثاً ۔ و تلتقط ضا لة الدوا بّ الّا ا لابل۔

(اور جو شخص پاوے پڑی ہوئی چیز تو اسکو چاہیے کہ اس کی تھیلی اور ڈوری کو شناخت کروائے (اعلان کرے وغیرہ)۔ سو اگر اس کا مالک مل جائے تو اس کو دیدے اور نہیں تو ایک سال تک پہنچوایا کرے۔ بعدہ اس کا صرف کرنا جائز ہے اگر چہ اپنے ہی کام میں ہو۔ لیکن جب اس کا مالک آوے گا تو یہ شخص اس چیز کا ضامن ہو جاوے گا۔ اور لقطہ مکہ معظّمہ کا قریب تر ہے شناخت کرانے میں میں غیر مکہ سے۔ اور نہیں ڈر نفع لینے میں حقیر چیز سے جیسے لاٹھی اور کوڑا اور جو مانند اسکے ہے جب کہ تین بار تعریف کردی ہو۔ اور لیا جاتا ہے لقطہ چوپائے کا مگر اونٹ)

کتا ب القضاء

انّما يصحّ قضاء من کان مجتهداً، متورعاً من اموال النّاس، عا دلاً فی القضية ،حاکماً با لسّوِيّة۔ و يحرم عليه الحرص علی القضاء و طلبه۔ ولا يحلّ للامام تولية من کان کذلک۔ و من کا ن متأهِلاً للقضاء فهو علی خطر عظيم ۔ و له مع ا لاصا بة اجران و مع الخطاء اجر، ان لم يأل جهداً فی

البحث۔ و تحرم علیه الرّشوة ، و الهد یّة الّتی اهدِ یت الیه لاجل کونه قا ضیاً ۔ و لا یجو ز له الحکم حال ا لغضب۔ و علیه التّسویة بین الخصمین، ا لّا اذا کا ن ا حد هما کا فراً ،و السما ع منهما قبل القضاء ، وتسهیل الحِجاب بحسب الامکا ن۔ و یجوز له اتخاذ الاعوانِ مع الحاجة، و الشّفا عة، و الاستیضاع، و الارشاد الی الصّلح۔ و حکمه ینفذ ظاهراً فقط ۔ فمن قضی له بشیء فلا یحلّ له، الّا اذا کان الحکم مطا بقاً للواقع

(نہیں صحیح قضا مگر اس کی جو مجتہد ہے اور لوگوں کے مال سے پرہیز کرتا ہے،معاملہ میں منصف ہے، اور حکم میں برابری کرتا ہے۔ اور حرام ہے قاضی پر حرص کرنا قضا پر اور طلب کرنا اس کا،اور نہیں حلال امام کو والی کرنا ایسے شخص کا ۔ اور قاضی بڑے کھٹکے میں ہے۔ اور اس کو دوا جر ہیں صواب میں اور ایک اجر ہے خطا میں اگر قصور نہ کرے بحث میں ۔ اور حرام ہے اس پر رشوت لینا ، اور وہ ہدیہ لینا جو بسبب قاضی ہونے کے اس کو بھیجیں۔ اور نہیں جائز قاضی کو حکم کرنا غصہ میں ۔ اور لازم ہے اس پر برابری کرنا درمیان دونوں خصم کے مگر جب کہ ہو ایک ان دونوں میں سے کافر، اور سننا بات کا دونوں سے پہلے حکم کرنے سے،اور نہ رہنا پردہ میں جہاں تک ہو سکے۔ اور جائز ہے اس کو مقرر کرنا مددگاروں کا وقت حاجت کے، اور سفارش اور کچھ قرض میں سے چھڑا دینا اور ہدایت کرنا طرف صلح کی ۔ اور حکم قاضی کا جاری ہوتا ہے فقط ظاہر میں ۔ پس جس کے لئے حکم کیا کسی مقدمہ میں، نہیں حلال وہ چیز واسطے اس کے مگر جب کہ ہو وہ حکم مطابق واقع کے)

کتا ب الخصومة

علی المدّ عی البیّنة، و علی المنکر الیمین۔ و یحکم الحا کم بالاقرار، و بشهادة رجلین، او رجلٍ و امرأتین، او رجلٍ وّ یمینِ المدّ عی، و بیمین المنکر، و بیمین الرّدّ، و بعلمه۔ و لا تقبل شهادة من لیس بعدل، و لا الخا ئن، ولا ذی العدا وة ، و المتّهم، و القانع لاهل البیت ، و القاذف، ولا بدوِیّ علی صاحب قر یةٍ ۔

و تجوز شهادة من يشهد على تقرير فعله او قو له، اذا انتفتِ التهمة۔ و شها دة الزّور من اكبر الكبا ئر۔

و اذا تعا رض البينتان و لم يوجد وجه الترجيح قسِّم المدّعى۔ و اذا لم يكن للمد عى بيّنة فليس له الّا يمين صاحبه، ولو كان فا جراً، و لا تقبل البيّنة بعد اليمين۔ و من اقرّ بشيء عا قلاً، بالغاً، غير هازِل، ولا بمحالٍ عقلاً او عا دةً ، لز مه ما اقرّ به كائناً ما كان۔و يكفي مرّةً وا حدةً، من غير فرقٍ بين مو جباتِ الحدود و غير ها كما سيا تی

(مدعی پر گواہ گزارنا ہے اور منکر پر قسم کھانا ۔اور حاکم حکم کرتا ہے اقرار پر، اور گواہی دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں، یا ایک مرد اور قسم مدعی پر، اور قسم منکر اور قسم رد پر، اور اپنے علم پر۔ اور نہیں مقبول گواہی اس کی جو عادل نہیں ،اور نہ خائن کی، اور نہ دشمن کی، اور نہ متہم کی ، اور نہ قناعت کرنے والے کی گھر والوں پر، اور نہ قاذف کی، اور نہ دہقانی کی شہری کے حق میں ۔ اور جائز ہے گواہی اس کی جس نے گواہی دی اپنے فعل یا قول پر جب کہ متہم نہ ہو۔ اور گواہی دینا جھوٹی بڑا کبیرہ گناہ ہے۔ اور جب دونوں کے گواہ مخالف ہوں اور نہ پائی جاوے وجہ ترجیح کی تو اس چیز کے دو حصے کر دیں۔ اور جس مدعی کے گواہ نہ ہوں تو نہیں اس کے لئے مگر قسم مدعا علیہ اگر چہ وہ بدکار ہو۔ اور جب کھا لے تو پھر گواہ مقبول نہیں ۔ اور جس نے اقرار کیا کسی چیز کا حالت عقل اور بلوغ میں اور ہنسی نہیں کرتا ہے ،اور نہ محال ہوا عقلاً اور عادۃً ،تو لازم ہوا جو اقرار سے ہو، جو کچھ ہو۔ اور کافی ہے اقرار ایک بار کا بدون فرق کے درمیان چیزوں کے جس سے حد واجب ہوتی ہے اور نہیں ہوتی جیسا کہ آگے ذکر ہوگا)

کتا ب الحدود

با ب حدّ الزا نی

ان كان بكراً حراً جلِد مأة جلدةٍ ، و بعد الجلد يغرّب عا ماً ۔ و ان كان ثيّباً جلِد كما يجلد البكر ، ثمّ يرجم حتى يموت۔ و يكفي اقراره مرّةً ،و ما ورد من التّكرار فی وقائع ا لا عيا ن فلِقصد

الاستثبات۔ و امّا الشّهادة فلا بدّ من اربعةٍ، ولا بدّ ان يتضمن الاقرار و الشّهادة التصريح بايلاج الفرج فی الفرج۔ و يسقط بالشبهات المحتملة، وبالرّجوع عن الاقرار، و بكون المرأة عذراء او رتقاء ، و بكون الرّجل مجبوباً او عنّيناً ۔ و تحرم الشّفاعة فی الحدود۔ و يحفر للمرجوم الی الصّدر۔ و لا ترجم الحبلی حتّی تضع و ترضع ولدها ان لم يوجد من يرضعه و يجوز الجلد حال المرض، و لو بعِثكالٍ و نحوه ۔ و من لاط بذكر قتِل، ولو كان بكراً ،و كذا لك المفعول به اذا كان مختاراً۔ و يعزّر من نكح بهيمةً ۔ و يجلد المملوك نصف جلد الحرّ، و يحدّه سيده اوِ الامام۔

(حدزانی کنوارے آزاد کے سوکوڑے ہیں اورایک سال کے لئے شہر سے باہر نکالا جائے گا۔ اوراگر بیاہا ہوا ہے تو مثل کنوارے کے کوڑے مارے جاکر پھر سنگسار کیا جاوے گا یہاں تک کہ مرجاوے۔ اور کافی ہے ایک بار اقرار اس کا، اور وہ جو آیا ہے تکرار اقرار وقائع میں وہ بقصد ثابت کرنے کے ہے، لیکن گواہی میں چار گواہ ضرور ہیں۔ اور لابد ہے کہ اقرار اور گواہی میں صراحت ہو داخل ہونے میں بدن کے بدن میں۔ اور حد ساقط ہو جاتی ہے شبہوں سے جس کا احتمال ہو، اور اقرار سے پھر جانے میں اور عورت کی کنوارے پن یا بدن میں ہڈی ؟؟؟ ہونے سے۔ اور مرد کی بریدہ آلت یا نامرد ہونے سے۔ اور حرام ہے سفارش کرنا حدوں میں۔ اور کھودا جائے ایک گڑھا واسطے سنگسار ہونے والے کے سینہ تک۔ اور نہیں رجم کی جاتی زانیہ یہاں تک کہ بچہ جنے اور اس کو دودھ پلائے جب کہ کوئی دودھ پلانے والی میسر نہ ہو۔ اور جائز ہے کوڑے مارنا حالت بیماری میں بڑی شاخ سے اور جو اس کی مانند ہو۔ اور قتل کیا جاوے وہ جو اغلام کرے اگرچہ کنوارا ہو۔ اور اسی طرح وہ جس سے اغلام کیا جاوے جب کہ مختار ہو۔ اور تعزیر دی جاوے اس کو جو جماع کرے جانور سے۔ اور مارے جاویں غلام کو آدھے کوڑے ،اور مارے اس کو اس کا مالک یا امام)

باب السرقه

من سرق مكلّفاً مختاراً من حرزٍ ربع دينار فصاعداً، قطعت كفّه

الیمنی۔ و یکفی الاقرار مرّة وا حد ةً ،او شھادة عد لین، و یند ب تلقین المسقط۔ و یحسم مو ضع القطع، و تعلّق الید فی عنق السّارق ۔ و یسقط بعفو المسروق علیه قبل البلو غ الی السّلطان، لا بعده فقد و جب۔ ولا قطع فی ثمر ولا کثرٍ ما لم یووِہ الجرین ، اذا اکل و لم یتخذ خبنةً، و الّا کا ن علیه ثمن ما حمله مرّتین و ضر ب نکا لٍ۔و لیس علی الخا ئن و المنتھِبِ و المختلِس قطع۔ و قد ثبت القطع فی جحد العا ریّة

(جس نے چرایا مکلّف مختار ہوکر مال محفوظ سے چوتھائی دینار، اس کا سیدھا ہاتھ کا ٹا جاوے۔ اور کافی ہے ایک بار اقرار کرنا، یا دو عادل کا گواہی دینا۔اور مستحب ہے تلقین ایسے چور کی جس کے پاس مال مسروق نہیں۔ اور داغ دیا جائے گا موضع قطع کا ،اور لٹکایا جاوے گا ہاتھ گردن میں چور کی۔ اورحد ساقط ہو جاتی ہے چور سے معاف کر دینے سے مدعی کے پہلے پہنچنے سے بادشاہ تک، نہ بعد اس کے کہ اب واجب ہوگئی۔ اورنہیں کا ٹا جا تا ہاتھ میوہ اور گوند وغیرہ کی چوری میں جب تک کہ خرمن نہیں ہوا۔ جب کہ کھا لیا اور گوہ؟ نہیں بھری، تو لیجاوے گی اس سے دوگنی قیمت اس چیز کی جو اس نے لی ہے، اور مار پڑے گی خواری کی، اورنہیں کا ٹا جا تا ہاتھ خیانت کرنے والے اور لوٹنے والے اور اچکے کا، اور بے شک ثابت ہوا ہے کا ٹنا ہاتھ کا انکار عاریت میں)

با ب حدّ القذ ف

من رمی غیره بالزّ نی و جب علیه حدّ القذ ف، ثمانین جلدةً ان کان حرّاً و اربعین ان کان مملوکاً ۔ و یثبت ذلک باقراره مرّة، او بشھادة عد لین۔ و اذا لم یتب لم تقبل شھادته ابداً ۔ فان جاء بعد القذ ف باربعة شھود سقط عنه الحدّ ۔ و ھکذا اذا اقرّ ا لمقذوف با لزّ نا۔

(جو غیر کو تہمت زنا کی لگائے واجب ہوئی اسپر حد قذف کی، اسی (۸۰) کوڑے اگر آزاد ہو اور چالیس کوڑے اگر کسی کا غلام ہے۔ اور ثابت ہو جاتی ہے حد ایک بار کے اقرار، یا دو عادل گواہوں کی گواہی سے۔ اور جب تک توبہ نہ کرے گا اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی کبھی ۔ اور اگر

لا یا بعد تہمت کے چار گواہ تو حد ساقط ہو جاوے گی اس سے۔ اور اسی طرح جب کہ تہمت لگا یا ہوا اقرار زنا کا کرلے گا)

با ب حدّ الشر ب

من شر ب مسکِراً مکلفاً مختاراً جلِد علی ما یراہ الاما م، امّا اربعین جلدۃً او اقلّ او اکثر، و لو بالنعا ل۔ و یکفی اقرارہ مرّۃً او شہادۃ عد لین و لو علی القیء۔ و قتلہ فی الرّا بعۃ منسوخ

(جو کوئی پیئے گا نشہ کی چیز مکلّف مختار ہو کر اس کو کوڑے مارے جائیں گے امام کی رائے پر، چالیس کوڑے یا کم یا زیادہ اگر چہ جوتیاں ہوں۔ اور کافی ہے اقرار ایک بار کا یا گواہی دو عادل کی اگر چہ قئے کرنے پر ہو، اور قتل کرنا شرابی چوتھی بار کا منسوخ ہے)

والتّعزیر فی المعا صی الّتی لا توجب حداً ثا بت بحبس او ضربٍ او نحو ھما ، و لا یجا وز عشرۃ اسوا ط۔

(تعزیر دینا معاصی میں جو نہیں واجب کرتیں حدوں کو ثابت ہے قید کرنے اور مارنے اور مانند ان کی میں، اور نہیں زیادہ دس کوڑے سے)

با ب حدّ المحا رب

و ھوا حد الانوا ع المذکورۃ فی القرآن: القتل، أوِ الصّلب، أو قطع الید و الر جل من خلافٍ، أوِ النّفی من ا لا ر ض۔ یفعل الامام منھا ما رأی فیہ صلا حاً ، لکل من قطع طریقاً۔ و لو فی المصر، اذا کان قد سعی فی الارض فساداً ۔ فا ن تاب قبل القدرۃ علیہ سقط عنہ ذلک

(یہ ایک قسم ان قسموں سے ہے جو مذکور ہیں قرآن: میں جان سے مارنا، یا سولی دینا، یا ہاتھ پاؤں کاٹنا خلاف سے، یا نکال دینا ملک سے۔ غرض کہ وہ کرے گا امام جس میں مصلحت دیکھے گا ہر رہزن کے حق میں، اگر چہ یہ رہزانی شہر میں ہو، جب کہ وہ ساعی ہوتا ہی زمین میں۔ پھر اگر توبہ کرے رہزن پہلے قدرت پانے سے اس پر تو ساقط ہے اس سے یہ حد)

با ب من یستحق القتل حداً

ھو الحربیّ ، و المر تد، و السّا حر، و الکا ھن، و السابّ للّٰہ أو

لرسوله ﷺ او للاسلام او للكتاب او للسنّة و الطّاعن فى الدّين و الزّنديق بعد استتابتهم، و الزّانى المحصن و اللّوطىّ مطلقاً، و المحارب۔

(جو مستحق قتل ہے از روئے حد کے وہ حربی ہے، اور مرتد، اور جادوگر، اور کاہن، اور گالی دینے والا خدا اور رسول اور اسلام اور قرآن اور حدیث کا، اور طعن کرنے والا دین میں، اور زندیق اور بعد انکے توبہ کر نیکے، اور زنا کرنے والا بیاہا ہوا، اور اغلام کرنے والا مطلق، اور راہزن)

كتاب القصاص

يجب على المكلّف المختار العامد، ان اختار ذلک الورثة، و الّا فلهم طلب الديّة۔ و يقتل المرأة بالرّجل، و العكس؛ و العبد بالحر، و الكافر بالمسلم، و الفرع بالاصل، لا لعكس، و يثبت القصاص فى الاعضاء و نحوها، و الجروح مع الامكان۔ و يسقط بابراء احد الورثة، و يلزم نصيب الآخرين من الدية۔ فاذا كان فيهم صغير ينتظِر فى القصاص بلوغه۔ و يهدر ما سببه من المجنىّ عليه۔ و اذا امسک رجل و قتل آخر، قتِل القاتل و حبِس الممسِک۔ و فى قتل الخطاء الدّية و الكفارة۔ و هو ما ليس بعمدٍ، او من صبىّ، او مجنونٍ۔ و هى على العاقلة، و هم العصبة

(واجب ہے اوپر مکلّف مختار عامد کے اگر اختیار کریں قصاص کو وارث مقتول کے نہیں تو ان لئے مانگنا دیت کا ہے۔اور ماری جاتی ہے عوض مرد کے عورت اور مرد عوض عورت کے، اور غلام عوض آزاد کے اور کافر عوض مسلمان کے، اور فرع عوض اصل کے نہ برعکس اس کے۔اور ثابت ہے قصاص اعضاء میں، اور مانند ان کی اور زخموں میں حتی الامکان، اور ساقط ہو جاتا ہے قصاص بری کر دینے سے ایک کے وارثوں میں سے، اور لازم ہوتا ہے حصہ دوسروں کا دیت سے، اور جب ان میں کوئی چھوٹا ہوگا تو انتظار کریں گے قصاص میں اس کے بالغ ہونے کا، اور رائگاں ہے وہ زیادتی؟ جس کا سبب مجنی علیہ سے ہو اور، اگر ایک نے پکڑا اور دوسرے

مارا تو قاتل مارا جاوے گا اور پکڑنے والا قید ہوگا۔ اور قتل خطا میں دیت ہے اور کفارہ اور قتل خطا یہ ہے کہ عمداً نہ ہو، یا لڑکے یا دیوانے کے ہاتھ سے ہو، اور یہ دیت عاقلہ پر ہے اور وہ اس کی قوم کے لوگ ہیں)

کتاب الدیات

دیة الرّجل المسلم مأة من الابل، او مُئتا بقرةٍ ، او الفا شاةٍ ،او الف دینارٍ ،او اثنا عشر الف درهم ، او مُئتا حلةٍ ۔ و تغلظ دیة العمد و شبهه ، بان یّکون المئة من الابل فی بطون اربعین منها اولاد ها۔ و دیة الذّمّی نصف دیة المسلم ۔ و دیة المرأة نصف دیة الرّجل۔ و الأطراف وغیرها کذلک، فی الزائد علی الثّلث۔ و تجب الدّیة کاملة فی العینین و الشفتین و الیدین و الرجلین و البیضتین، و فی الواحدة منها نصفها۔ و کذالک تجب کاملة فی الانف و اللسان و الذّکر و الصّلب۔ و أرش المأمومةِ و الجائفةِ ثلث دیة المجنیّ علیه۔ و فی المنقّلة عشر الدّیة و نصف عشرها۔ و فی الهاشمة عشرها۔ و فی کل سنّ نصف عشرها۔ و کذا فی الموضحةِ۔ و ما عدا هذه المسمّاة فیکون أرشه بمقدار نسبته الی احدها تقریباً ۔ و فی الجنین اذا خرج میّتاً الغرّة ۔ و فی العبد قیمته و اِرشه بحسبها۔

(دیت مرد مسلمان کی سو اونٹ ہیں یا دو سو گائیں یا دو ہزار بکریاں یا ایک ہزار دینار، یا بارہ ہزار درہم ، دو سو جوڑے جوڑے کپڑوں کے۔ اور بھاری کی جاتی ہے دیت عمد اور شبہ عمد کی اس طرح منجملہ سو اونٹ چالیس حاملہ ہوں ان میں سے۔ اور دیت ذمی کی آدھی دیت مسلمان کی ہے، اور دیت عورت کی آدھی دیت مرد کی ہے، اطراف وغیرہ کی اسی طرح، زیادہ میں تہائی پر۔ اور واجب ہے پوری دیت دونوں آنکھوں اور دونوں ہونٹوں اور دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں اور دونوں خصیوں میں اور ایک عضو میں ان اعضاء سے آدھی دیت ہے۔ اسی طرح واجب ہے پوری دیت ناک اور زبان اور ذکر اور پیٹھ کی ہڈی میں اور ارش ماْمومہ (وہ

چوٹ جو اندر دماغ کے پہونچی ہو) اور جائفہ کے (وہ جو پیٹ کے اندر پہنچے) ...ثلث دیت ہے اور منقلہ (وہ چوٹ جو ہڈی کو اس کی جگہ سے بے جگہ کردے) میں عشر دیت اور نصف عشر یعنی پندرہ اونٹ اور ہاشمہ (وہ جو ہڈی کو توڑ ڈالے) میں عشر دیت اور ہر دانت میں نصف عشر یعنی پانچ اونٹ اور اسی طرح موضحہ (چوٹ جو ہڈی کو ظاہر کردے توڑے نہیں) میں اور جو چوٹیں اس کے سوا ہیں ان کی دیت موافق اس اندازہ چوٹ کے ہے بہ نسبت ان چوٹوں کے اور بچہ میں کہ پیٹ سے مردہ نکلے ایک غلام یا لونڈی ہے اور غلام میں قیمت اس کی پس دیت اس کی موافق اس کی قیمت کے ہوگی)

باب القسامة

اذا كان القاتل من جماعةٍ محصورين ثبتت. و هي خمسون يميناً ، يختارهم وليّ القتيل. و الدّية ان نكلوا عليهم، و ان حلفوا سقطت. و ان التبس الامر كانت من بيت المال

(جب کہ ہو قاتل ایک جماعت محصور میں سے تو قسامت ثابت ہوگی۔ اور وہ پچاس قسمیں ہیں، اختیار کرتا ہے جس کو والی مقتول کا، یا دیت ہے جب قسمیں نہ کھاویں، اور جو قسم کھالیں گے تو ساقط ہوجاوے گی قسامت، اور صورت اشتباہ میں بیت المال سے دی جاوے گی)

كتاب الوصيّه

تجب على من له ما يوصى فيه. ولا تصحّ ضراراً ، و لا لِوارثٍ ، ولا في معصيةٍ. و هي في القربِ من الثّلث. و يجب تقديم قضاء الدّين. و من لم يترك ما يقضى دينه قضاه السّلطان من بيت المال. (وصیت کرنا واجب ہے اس پر جس کے پاس ایسی چیز ہو کہ اس میں وصیت کرے۔ اور نہیں صحیح ہے ضرر پہنچانا وارثوں کو، اور نہیں وصیت واسطے وارث کے، اور نہیں وصیت معصیت میں۔ اور وصیت واسطے قرابت کو تیسرے حصہ مال سے ہے۔ اور واجب ہے مقدم کرنا فرض کا اور جو مرجاوے اور ایسا نہ چھوڑے کہ اس سے قرض اس کا ادا کیا جاوے تو بادشاہ ادا کرے بیت المال سے)

كتاب المواريث

و هى مفصّلة فى الكتا ب العزيز۔ و يجب الابتداء بذوى الفرو ض المقدّرة ۔ و ما بقى فللعصبة۔ و الاخوات مع البنا ت عصبة۔ و لبنت الابن مع البنت السدس تكملةً الثّلثين ۔ و كذا الاخت لابٍ مّع الاخت لابوين۔ و للجدّة اوِ الجدّا ت السّدس، مع عدم ا لأم ۔ و هو للجدّ مع من لا يسقِطه۔ و لا ميراث للاخو ة و الاخوات مطلقاً مع الابن او ابنِ ا لابن اوِ الاب ۔ و فى ميرا ثهم مع الجدّ خلاف۔ و يرثون مع البنا ت الّا ا لاخوة لأمّ ۔ و يسقط الاخ لابٍ مع الاخ لابوين۔ و اولوا لارحام يتوا رثون۔ و هم اقدم من بيت المال۔ فان تزاحمت الفروض، فالعول۔ و لا يرث ولد الملا عنة و الزا نيةِ ا لّا من امّه و قرا بتها۔ و العكس۔

و يرث المولود الّا اذا استهلّ۔ و ميراث العتيق لمعتقه ۔ و يسقط بالعصبا ت۔ و له الباقى بعد ذوى السهام۔ و يحر م بيع ا لولاء وهبته۔ ولا توا رث بين اهل ملّتين۔ و لا ير ث القا تل المقتول۔

(تفصیل میراث کی قرآن شریف میں ہے، اور واجب ہے شروع کرنا اہل فروض مقدرہ سے ،اور جو باقی رہے وہ عصبہ کا ہے۔ اور بہنیں ہمراہ بیٹیوں کے عصبہ ہیں۔ واسطے پوتی کے ہمراہ بیٹی کے چھٹا حصہ واسطے پورا کرنے دوتہائی کے۔ اسی طرح پر علاتی بہن ساتھ اس بہن کے جو سگی ہو۔ اور ایک دادی یا کئی دادیوں کیلئے چھٹا حصہ ہے جب کہ ماں نہ ہو۔ اور چھٹا حصہ ہے دادا کا جب کہ کوئی ساقط کرنے والا نہ ہو۔ اور نہیں میراث بھائیوں کی اور بہنوں کی بالکل، باوجود بیٹی اور پوتے اور باپ کے۔ اور ان کی میراث میں دادا کے ساتھ خلاف ہے۔ اور وارث ہوتے ہیں یہ ہمراہ بیٹوں کے مگر بھائی اخیافی۔ اور ساقط ہو جاتا ہے علاتی بھائی سگے بھائی کے ہونے سے۔ اور رحم والی وارث ہوتی ہیں اور وہ مقدم تر ہیں بیت المال سے۔ جب کہ فرائض متزاحم ہوں گی تو عول کیا جاوے گا۔ اور نہیں وارث ہوتا بیٹا عورت لعان والی اور

زانیہ کا مگر اپنی ماں اور اس کی قرابت سے، اور برعکس اس کے۔ اور وارث نہیں مولود مگر جب کہ آواز کرے۔ اور میراث آزاد کی واسطے آزاد کرنے والے کے ہے، لیکن ساقط ہو جاتا ہے عصبہ سے، اور اسی کو ملتا ہے جو باقی رہتا ہے بعد سہام کے۔ اور حرام ہے بیچنا ولاء کا اور ہبہ کرنا اس کا۔ اور نہیں توارث درمیان دوملت والوں کے، اور نہیں وارث ہوتا قاتل مقتول سے)

کتاب الجهاد و السير

الجهاد فرض كفايةٍ، مع كل برّ و فاجرٍ، اذا اذِن الابوان. و هو مع اخلاص النية يكفّر الخطايا، الّا الدّين، و يلحق به حقوق الآدميين. ولا يستعان فيه بالمشركين، الا لضرورةٍ. و تجب على الجيش اطاعة اميرهم، الّا فى معصية اللّه. و عليه مشاورتهم، و الرفق بهم. و كفهم عن الحرام. و يشرع للامام اذا اراد غزواً ان يورّى بغير ما يريده، و ان يذكى العيون، و يستطلع الاخبار، و يرتب الجيوش، و يتخذ الرايات و الألوية. و تجب الدعوة قبل القتال الى احدى ثلاث خصال: اما الاسلام أو الجزية أوِ السيف. يحرم قتل النّساء والاطفال و الشيوخ الّا لضرورةٍ، و المثلة، و الاحراق بالنّار، والفِرار من الزّحف الّا الى فئة. ويجوز تبييت الكفار، و الكذب فى الحرب، و الخداع.

(جہاد فرض کفایہ ہے ہمراہ ہر نیک اور بد کے جب کہ اجازت دیں ماں باپ۔ اور جہاد ساتھ خالص نیت کے کفارہ ہوتا ہے سب خطاؤں کو مگر قرض کو نہیں۔ اور آ گئے قرض میں حقوق آدمیوں کے۔ اور نہ مدد مانگی جائے جہاد میں مشرکوں سے مگر ضرورت کی وجہ سے۔ اور واجب ہے لشکر پر اطاعت امیر کی مگر نافرمانی خدا میں نہیں۔ اور لازم ہے امیر پر مشورہ کرنا اور نرمی کرنا لشکریوں سے، اور روکنا ان کا حرام سے۔ اور مشروع ہے امام کو جب ارادہ کرے جہاد کا، ظاہر کرنا برخلاف اس چیز کے جس کا ارادہ رکھتا ہے، اور مقرر کرنا جاسوسوں کا، اور خبر منگوانا لشکر

دشمن کا، اور مرتب کرنا لشکر کا، اور بنانا جھنڈے اور نشانوں کا، اور واجب ہے بلانا ان کا لڑائی سے پہلے ایک خصلت کی طرف تین میں سے: یا تو اسلام، یا جزیہ، یا تلوار۔ اور حرام ہے مارنا عورتوں اور بچوں اور بوڑھوں کا مگر ضرورت کے لئے، اور ناک کان کاٹنا اور آگ میں جلانا اور بھاگنا مقابلہ دشمن سے مگر اپنے گروہ کی طرف۔ اور جائز ہے چھاپہ مارنا رات کو کافروں پر اور جھوٹ بولنا اور دھوکہ دینا)

و ما غنمه الجيش كان لهم اربعة ا خماسه، و خمسه يصرفه الامام في مصا رفه۔ و يا خذ الفارس من الغنيمة ثلا ثة اسهم، و الرا جل سهماً۔ و يستوى في ذلك القوىّ و الضعيف، و من قاتل و من لم يقا تل۔و يجوز تنفِيل بعض الجيش۔ و للامام الصّفىّ، و سهمه كاحد الجيش ۔ و ير ضخ من الغنيمة لمن حضر۔ و يؤ ثر المؤلّفين ان رّأى في ذلك صلاحاً ۔و اذا رجع ما اخذه الكفار من المسلمين، كان لما لكه۔ ويحرم الانتفاع بشىء من الغنيمة قبل القسمة، الّا الطعام و العلف۔ و يحرم الغلول۔ و من جملة الغنيمة الاسرى، و يجوز القتل و الفداء او المنّ۔

(اور جس چیز کو لشکر نے لوٹا ہو اس میں سے لشکر کے لئے چار حصہ ہیں اور ایک حصہ کو امام اپنے کام میں صرف کرے۔ اور سوار کی غنیمت تین حصہ ہیں اور پیادہ کا ایک حصہ، اور برابر ہے اس حصہ میں قوی اور ضعیف، اور لڑا اور جو نہیں لڑا۔ اور جائز ہے زیادہ دینا مقدار حصہ سے بعض لشکر کو۔ اور امام کے لئے ہے جو چن لیوے مال غنیمت سے، اور سہم امام کا ایک لشکری کی طرح ہے اور غنیمت میں سے گرا پڑا ان کو دیا جائے گا جو حاضر ہوں، اور اختیار کئے جاویں تالیف قلب والے اگر دیکھے امام ان کے دینے میں صلاح۔ اور جب پھر آوے چیز جس کو کافروں نے لیا تھا مسلمانوں سے تو وہ چیز اس کے مالک کی ہے۔ اور حرام ہے نفع لینا کسی چیز غنیمت سے پہلے تقسیم کے، مگر کھانا اور گھاس۔ اور حرام ہے خیانت کرنا۔ اور منجملہ غنیمت کے ہیں قیدی، اور جائز ہے مارنا قیدیوں کا، یا فدیہ لینا، یا احسان رکھنا ان پر)

يجوز استرقاق العرب و قتل الجا سوس، واذا اسلم الحربىّ قبل القدرة عليه ا حرِز اموا له۔ و اذا اسلم عبد لكا فر صار حرّاً۔ و الارض المغنو مة امرها الى ا لاما م، فيفعل الأ صلح من قسمتها، او تركها مشتركة بين الغانمين، او بين جمع المسلمين۔ و من ا مّنه ا حد المسلمين صار آ مناً۔ و الرّسو ل كا لمؤمّن۔

وتجوز مهاد نته الكفار، و لو بشرط، و الى ا جلٍ اكثره عشر سنين۔ و يجوز تا بيد المهاد نة با لجز ية ۔ و يمنع المشركون و اهل الذ مة من السّكو ن فى جز يرة العر ب

(اور جائز ہے غلام بنانا عرب کا اور قتل کرنا جاسوس کا۔ اور جب مسلمان ہو جاوے حربی پہلے قدرت پانے سے اس پر تو محفوظ رہے گا مال اس کا۔ اور جب مسلمان ہو جاوے کافر غلام تو آزاد ہو جاوے گا۔ اور زمین غنیمت کا اختیار ہے امام کو وہ کرے جو بہتر جانے، بانٹ دے یا چھوڑ دے مشترک درمیان غنیمت والوں کے یا درمیان سب مسلمانوں کے۔ جس کو ایک مسلمان امان دے گا وہ امن میں ہو جاوے گا۔ اور ایلچی مانند امان دیئے ہوئے کے ہے۔ اور جائز ہے صلح کرنا کافروں سے اگر چہ کسی شرط پر ہو، اور ایک مدت تک اور اکثر دس برس۔ اور جائز ہے ہمیشہ صلح کرنا جزیئے پر۔ اور منع کئے جاویں مشرک اور ذمی رہنے سے جزیرہ عرب میں)

و يجب قتال البغا ة حتّى يرجعوا الى الحقّ ۔ و لا يقتل اسيرهم و لا يتّبع مد برِهم ، ولا يجاز على جر يحهم ، ولاتغنم اموالهم

(واجب ہے لڑنا باغیوں سے یہاں تک کہ رجوع کریں حق کی طرف، اور قتل نہ کیا جاوے قیدی اور نہ تعاقب کیا جاوے پشت دینے والا ان کا، اور تمام نہ کیا جاوے کام ان کے زخمی کا، اور لوٹا نہ جاوے مال ان کا)

و طاعة ا لآئمة واجبة الّا فى معصية اللّٰه۔ و لا يجو ز الخرو ج عليهم ما اقاموا الصّلوة و لم يظهروا كفراً بوا حاً، ويجب الصّبر على جورهم ، و بذ ل النّصيحه لهم۔ و عليهم الذّ بّ

عن المسلمین، و کفّ یدِ الظّا لم، و حفظ ثغورھم، و تد بیر ھم بالشر ع فی ا لا بدا ن و ا لاد یان و الا موا ل، و تفریق اموا ل اللّه فی مصا ر فھا، و عدم ا لا ستئثا ر بما فو ق الکفا یۃ بالمعرو ف، و المبا لغۃ فی ا صلا ح السیرۃ و السّریرۃ۔

(اور اطاعت اماموں کی واجب ہے لیکن خدا کی نافرمانی میں نہیں۔ اور نہیں جائز خروج کرنا ان پر جب تک کہ قائم رکھیں نماز کو اور ظاہر نہ کریں کفر صریح کو۔ اور واجب ہے صبر کرنا ان کے ظلم پر اور خرچ کرنا خیر خواہی کا واسطے انکے۔ اور اماموں پر ہے دور کرنا دشمنوں کا مسلمانوں سے اور باز رکھنا ظالم کے ہاتھ کو، اور نگہبانی کرنا سرحدوں کی، اور بندوبست کرنا موافق شرع شریف کے ابدان اور ادیان اور اموال میں، اور خرچ کرنا اللہ کے مال کا مصارف شرعی میں، اور نہ لینا آپ زیادہ کفاف سے مگر موافق دستور، اور مبالغہ کرنا درستی ظاہر و باطن میں)

سید نذیر حسین محدث دہلویؒ

(۲۰۰۱ء میں اس فقیر کو مرکزی جمیعت اہل حدیث برطانیہ کے ایک تربیتی اجتماع میں سید الطائفہ سید محمد نذیر حسین محدث کی حیات مبارکہ سے متعلق چند گذارشات پیش کرنے کا موقع ملا، جنہیں بعدازاں مرتب کر کے ایک کتابچے کی صورت میں شائع کر دیا گیا تھا۔ ذیل میں اسی کتابچے کے مشمولات بچند حذف و اضافات نذر قارئین کئے جا رہے ہیں۔ بہاء)

ہم اپنی بات کا آغاز تاریخ اسلام کے ابتدائی دور سے کرتے ہیں۔ آپ جانتے ہیں کہ جب حضرت رسول اکرم ﷺ نے دنیا کو دعوت اسلام دی تو آپ ﷺ کے اولین مخاطب عرب تھے، اور عربوں میں بھی مکہ معظّمہ کے قریشی آپ کے براہ راست مخاطب تھے۔ ان قریشیوں نے سننے اور طاعت کرنے کی بجائے مخالفت کی حد کر دی۔ آپ ﷺ کو مکہ معظّمہ چھوڑ کر مدینہ منورہ تشریف لے جانا پڑا۔ اس اقدام سے اسلام کی دعوت کا دائرہ وسیع ہو گیا لیکن اس کے باوجود کم و بیش اہل مکہ ہی کے گرد گھومتا رہا کہ ان قریشیوں کو عربوں میں جو مقام حاصل تھا اس کے مطابق باقی عرب قبائل کا اسلام و کفر بڑی حد تک ان قریشیوں ہی کے اسلام و کفر کے تابع تھا۔ لوگ انتظار میں تھے کہ قریشی کیا کرتے ہیں۔ اگر قریشی مغلوب ہو کر اسلام کے دامن میں آ جائیں تو باقی قبائل عرب بھی مطیع و فرمانبردار ہو جائیں گے۔ اسی بات کو قرآن پاک میں یوں بیان کیا گیا ہے

اذا جاء نصر اللّٰہ و الفتح و رأیت النّاس ید خلون فی دین اللّٰہ افواجاً۔ (نصر)

اور جب مکہ فتح ہو گیا تو قبائل عرب فوج در فوج در اسلام میں داخل ہونے لگے۔ فتح مکہ اور آنخضرت ﷺ کی وفات کے درمیان مختصر سے عرصہ میں سارا جزیرہ نما عرب جس میں نجد، حجاز اور یمن وغیرہ شامل ہیں اسلام کے جھنڈے تلے آ گیا اور مسلمانوں کی اس عظیم سلطنت کا دارالحکومت مدینہ ہو گیا۔

حضرت رسول اکرم ﷺ اس دنیا سے تشریف لے گئے تو اس کے ساتھ ہی ارتداد اور انکار زکوۃ کے فتنے شروع ہو گئے۔ جس طرح لوگ فتح مکہ کے بعد فوج درفوج اسلام میں داخل ہوئے تھے، آپ کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد اسی طرح فوج درفوج اسلام سے نکلنے لگے۔ بہت سے لوگ مخالفت پر اتر آئے اور بہت سے لوگ ہوا کا رخ دیکھنے لگے۔ جو لوگ اسلام پر ثابت قدم رہے وہ اس قدر سہم گئے تھے کہ مورخین نے لکھا ہے کہ ان کی حالت اس بکری کی سی ہو گئی تھی جو طوفانی اور موسلا دھار کی رات اپنے ریوڑ سے کٹ کر سائیں سائیں کرتے ہوئے جنگل میں بے یار و مددگار کسی شجر و حجر اور چھت کے سائے کے بغیر کھڑی ہو اور اس کا چھوٹا سا کمزور دل خوف سے مزید سکڑتا جا رہا ہو کہ ابھی کوئی بھیڑیا آکر اسے اچک لے گا اور چیر پھاڑ کر اپنا نوالہ بنا لے گا۔ خوف و دہشت کے علاوہ حضرت رسول اکرم ﷺ سے جدائی کے صدمے نے بھی ان کے حواس معطل کر دیئے تھے اور حضرت عمر فاروق ؓ جیسی پختہ فکر شخصیت بھی یہ کہتی ہوئی نظر آتی ہے کہ جس شخص نے کہا کہ آپ ﷺ انتقال فرما گئے ہیں، میں اس کی گردن اڑا دونگا۔

خوف و دہشت اور حواس کے تعطل کی یہ حالت برقرار رہتی تو کیا ہوتا؟ پھر نہ مسلمان ہوتے، نہ خلافت راشدہ، نہ حضرت عمر فاروق ؓ کو زمام کار ملتی کہ نہ زمام ہوتی اور نہ کار۔ اور نہ ہی فتوحات اسلامیہ کا وہ سیلاب آتا جو حضرت عمر فاروق ؓ کی شکل میں ایران و روم کی سلطنتوں کو بہا کر لے گیا تھا۔ اس لئے کہ یہ ریلا اس بکری کا مرہون منت ہے جو آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد طوفانی رات میں سہمی ہوئی نظر آتی ہے۔ اس بکری کو بھیڑیئے کا نوالہ بننے سے بچایا گیا، پھر اس کے دل سے خوف دور کیا گیا، پھر اس کا ظاہر و باطن بدل کر اپنے جنگل کا شیر بنایا گیا اور جب مقامی جنگل شکار سے خالی ہو گیا تو اسے دنیا بھر کے جنگلوں کا شیر بنا دیا جو حضرت عمر فاروق ؓ کی شکل میں اپنے وقت کی سپر پاورز کا شکار کرنے لگ گیا۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی سلطنت قائم ہوئی اور انہوں نے صدیوں وہاں حکمرانی کی۔ پھر جب ان کی سلطنت رو بہ زوال ہوئی تو علاقے اور صوبے مرکزی حکومت کے قبضے سے نکلنے لگے۔ بادشاہ دہلی دن بدن کمزور ہوتا چلا گیا اور ہجوم دشمناں میں صرف نام کا حکمران رہ گیا اور سلطنت غیروں کی ہو گئی۔ حالات کو سنبھالنے اور مسلمانوں کی عظمت رفتہ

کو بحال کرنے کی ایک تحریک انیسویں صدی کی تیسری دہائی میں حضرت سید احمد بریلویؒ نے شروع فرمائی اور ہندوستان کے ان تمام لوگوں نے جانی و مالی طور پر اس تحریک کا ساتھ دیا جو اسلام کا درد رکھتے اور اسلام کے لئے تڑپتے تھے۔ پورے ہندوستان میں اس تحریک نے جوش، جذبے، امنگوں اور خواہشات کی ایک برقی رو دوڑا دی۔ خلافت اسلامیہ کے احیا کی باتیں ہونے لگیں۔ بلکہ ایک خاص علاقے میں قیام خلافت کا اعلان بھی ہو گیا۔ نگاہ بلند اور دل نواز سخن والا میر کارواں ایک بھٹکی ہوئی قوم کو مل گیا۔ اسلامی فکر و عمل کی ترویج کی باتیں ہونے لگیں، پھر جب منزل سامنے نظر آنے لگی تو دریائے کنہار راستہ روک کر کھڑا ہو گیا۔ ہزارے کا بالاکوٹ الفت کی شہادت گاہ بن گیا، اور ۱۸۳۱ء کے مئی کے مہینے میں حضرت سید احمد بریلویؒ اور ان کے خاص رفقاء غازی کے مرتبے سے ترقی پا کر زمرہ شہداء میں شامل ہو گئے۔ مسلمانوں میں سے جو رجال کار بچ گئے ان میں سے کچھ حالات سے مایوس ہو کر یا اپنے شخصی تحفظ کی خاطر ہجرت کر کے حجاز چلے گئے۔ اور تو اور حضرت سید احمد بریلوی کے بعد ہند میں مجاہدین کے بڑے رہنما شاہ محمد اسحاقؒ دہلوی بھی مایوس ہو کر حجاز ہجرت کر گئے۔ یوں اسلامیان ہند کے ملی منظر پر کامل تاریکی چھا گئی اور اس تاریکی میں مسلم قوم تیزی سے مکمل تباہی کے غار کی طرف بڑھنے لگی۔

سانحہ بالاکوٹ اپنی اثرات کے لحاظ سے کم تر سطح پر انیسویں صدی عیسوی ہندی مسلمانوں کے لئے وہی حیثیت رکھتا ہے جو ساتویں صدی عیسوی کے عرب میں مسلمانوں کو آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد درپیش تھی۔ اس سانحے نے بعض ہندی مسلمانوں کے حواس بھی معطل کر دیئے تھے جس طرح حضور نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد عرب میں ہوا تھا۔ وہاں حضرت عمر فاروقؓ یہ کہتے سنائی دیتے ہیں کہ آپ ﷺ فوت نہیں ہوئے، اور یہاں ہند میں مولانا ولایت علی صادقپوریؒ یہ کہتے سنائی دیتے ہیں کہ سید احمد بریلویؒ، شہید نہیں ہوئے بلکہ وہ کہیں غائب ہو گئے ہیں اور کچھ عرصہ بعد دوبارہ ظہور فرمائیں گے۔ عرب میں آپ ﷺ کی وفات کے بعد عرب قبائل فوج در فوج اسلام سے نکلے تھے اور بے شمار لوگ غیر جانبدار ہو کر بیٹھ گئے تھے۔ یہاں ہند میں بھی کئی گروہوں اور مکاتب فکر نے احیاء اسلام کی اس تحریک سے منہ موڑ لیا۔ بعض مخالفت پر اتر آئے اور بعض نے یوں ہی تحریک کو حالات کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا۔

ہندی مسلمانوں کی کشتی کو بیچ منجدھار چھوڑنے اور اپنے لئے گوشہ عافیت تلاش کرنے کا کام مولوی میر محبوب علی دہلویؒ نامی ایک بزرگ سے شروع ہوا تھا جو انیسویں صدی کے تیسرے عشرے میں حضرت سید احمد بریلویؒ کے (صوبہ سرحد میں) لشکر سے بھاگ کر جہاد اور تحریک مجاہدین کی مخالفت پر کمر بستہ ہو گئے تھے۔ مولانا محمد میاں ان کے بارے میں لکھتے ہیں:

مولانا محبوب علیؒ صاحب دہلوی جب سید احمد بریلویؒ صاحب سے چند جزوی باتوں پر خفا ہو کر (سرحد سے) دہلی پہنچے اور یہاں خفگی کا اظہار شروع کیا تو بقول مصنف، سوانح احمدی، مولوی محبوب علیؒ صاحب کے اغواء سے جو صدمہ کاروجار جہاد کو پہنچا آج تک اس لشکر (مجاہدین) کو کسی سکھ یا درانی کے ہاتھ سے نہیں پہونچا تھا۔ مولوی محبوب علیؒ کے فتنہ کے بعد مدت تک ہندوستان سے (مجاہدین کے) قافلوں کا آنا بند ہو گیا۔

(علمائے ہند کا شاندار ماضی۔ جلد دوم۔ ۲۴۹۔۲۵۰)

مولوی محبوب علیؒ صاحب اپنے جہاد مخالف نظریات میں اتنے پختہ ہو گئے تھے کہ جب اس واقعہ کے تقریباً بیس سال بعد ۱۸۵۷ء میں ہندوستان میں جنگ آزادی لڑی گئی تو آپ لوگوں کو انگریزوں سے لڑنے سے منع کرتے تھے جیسا کہ ارواح ثلاثہ میں لکھا ہے:

خان صاحب نے فرمایا کہ غدر (۱۸۵۷ء) میں بہت علماء مخالف تھے اور کہتے تھے کہ یہ جنگ جہاد نہیں ہے۔ انہی میں میر محبوب علیؒ صاحب بھی تھے اور آپ وعظ ونصیحت کے ذریعہ لوگوں کو غدر سے روکتے تھے

(ارواح ثلاثہ، مولانا اشرف علی تھانویؒ۔ ص ۴۴۵۔۴۴۶)

اسی دور کے ایک اور بڑے بزرگ پیر سلیمان تونسویؒ صاحب کا ذکر جناب غلام رسول مہرؒ نے کیا ہے کہ انہوں نے مجاہدین کے ایک قافلہ سے جو بغرض جہاد اندرون ہند سے سرحد جا رہا تھا کسی بھی قسم کا تعاون کرنے سے معذرت کر لی تھی۔ اس قافلے کے قائد سید جعفر علی نقویؒ تھے۔ بروائت جناب مہرؒ جب یہ قافلہ تونسہ پہنچا تو وہاں:

وقت کے عظیم مصلح شیخ سلیمان تونسویؒ سے ملاقات کی... وہ فرش پر بیٹھے تھے۔ چاروں طرف لوگوں نے حلقہ باندھ رکھا تھا۔ میں (سید جعفر علیؒ) نے عرض کیا کہ کسی واقف کار رہبر کے ذریعہ آگے پہنچا دیجئے۔ انہوں نے فرمایا کہ یہ ارادہ ٹھیک نہیں۔ راستہ

خطرناک ہے سکھوں کی فوج کے آدمی چھاپے مار رہے ہیں اور اپنے ہاتھوں ہلاکت میں پڑنا منع ہے۔ساتھ ہی فرمایا لا تلقوا با ید یکم الی التّھلکۃ (بقرہ : ۱۹۵)۔ میں (سید جعفر علی) نے عرض کیا کہ اس آیت کا مضمون میں خوب سمجھتا ہوں، یہ راہ خدا میں خرچ کرنے کے بارے میں آئی ہے۔اس پر وہ خاموش ہو گئے۔ میں نے اجیر کی درخواست کی تو فرمایا۔اجیر نایاب ہے،لوگ پریشان ہیں۔دشمنوں سے بچ نہیں سکتے۔نہ آگے جانے کی صورت ہے نہ پیچھے ہٹنے کی۔اور نہ ٹھہرنے میں محفوظ رہنے کی کوئی امید ہے۔اور فرمایا کہ بہتر ہے بہاول خان رئیس بہاولپور کی نوکری کر لو۔راستہ صاف ہو جائے گا تو آگے چلا جانا..(جناب مہر کہتے ہیں) سید جعفر علیؒ نے صاف صاف عرض کر دیا کہ ہم لوگ نوکری کے لئے نہیں جہاد فی سبیل اللہ کے لئے آئے ہیں۔ہمیں راستہ بتا دیجئے اور رہبر دے دیجئے، ہم رات کے وقت نکل جائیں گے۔فرمایا اس کا انتظام نہیں ہوسکتا۔ (جماعت مجاہدین۔ ص۲۰۰)

ناظرین ! حضرت سید احمد بریلویؒ کی شہادت کے بعد ہندی مسلمانوں کا ایک گروہ تحریک جہاد سے اعلانیہ لاتعلق ہو کر اس کی مخالفت پر بھی اتر آیا تھا۔جیسا کہ وہی سید جعفر علی نقویؒ جو پیر صاحب تونسہ شریف سے حضرت سید احمد بریلویؒ کی زندگی میں مل چکے تھے،سید احمد بریلویؒ کی شہادت کے بعد واپس ہند آتے ہوئے لدھیانہ میں پیش آنے والے ایک واقعہ کا یوں ذکر فرماتے ہیں:

لدھیانہ پہنچ کر شاہ شجاع کی مسجد میں قیام کیا...امام مسجد مجاہدین کی تکفیر کرتا ہے..میری صورت دیکھ کر امام نے برا بھلا کہنا شروع کیا۔ (جماعت مجاہدین۔ص۲۰۶)

یہ مولوی صاحب کسی گاؤں کی مسجد کے دیہاتی قسم کے امام نہیں تھے۔آپ افغانستان کے جلاوطن بادشاہ، شاہ شجاع کی لدھیانہ میں مسجد کے امام تھے۔شاہی امام بڑا آدمی ہی ہوسکتا ہے۔ایسے لوگوں نے مجاہدین اور تحریک جہاد کی مخالفت کے ساتھ ساتھ ہر ایسے کام سے اجتناب کیا جس سے کسی بھی سطح پر تحریک مجاہدین سے وابستگی کا شبہ ہوسکتا ہو جیسا کہ جناب ولایت علی صادقپوریؒ کے تذکرہ میں جناب محمد میاں لکھتے ہیں کہ آپ نے:

حضرت مولانا شاہ محمد اسحاق دہلویؒ سے حضرت مولانا شاہ عبدالقادرؒ صاحب کا ترجمہ قرآن اور مولانا شاہ اسماعیلؒ صاحب کے تصنیف فرمودہ رسالے طلب فرمائے۔ پہلے

مطبع حسینی سے ان کو طبع کرانے کی کوشش کی مگر جب اس مطبع کے مالکوں نے ان کو طبع کرنے سے انکار کر دیا تو دورہ بنگال کے دوران آپ نے یہ خدمت اپنے مرید خاص مولانا بدیع الزمان ؒ بردوانی کے سپرد کی۔ مولانا موصوف نے دس ہزار روپئے کا ٹائپ پریس لگا کر ان کتابوں کو بار بار طبع کرایا۔ یہ عجیب معمہ ہے کہ مطبع حسینی نے ترجمہ قرآن کی طباعت سے انکار کر دیا۔ (علمائے ہند کا شاندار ماضی۔ ج ۳۔ ص ۲۴۔۲۵)

ناظرین ایسے لوگوں کے علاوہ کچھ ایسے لوگ بھی تھے جنہوں نے حکومت وقت سے دوسرے طریقوں سے تعاون کیا اور اس کے تعلیمی منصوبوں کی تکمیل اور ثقافتی میدان میں اس کی خدمت کر کے اس کے خلاف چلنے والی تحریک مجاہدین کو کمزور کرنے کی بالواسطہ کوشش کی۔ ایسے لوگوں میں جناب مملوک علی نانوتوی ؒ اور ان کے بعض احباب اور شاگرد نمایاں ہیں۔ نانوتوی مرحوم دہلی کالج میں پڑھاتے تھے اور ان کے متعلق جناب محمد ایوب قادری نے لکھا ہے کہ:

دہلی کالج کے تمام انگریز پرنسپلوں کے وہ معتمد رہے۔ کالج کی رپورٹوں سے واضح ہوتا ہے کہ انگریز پرنسپل مولانا مملوک علیؒ پر بہت اعتماد کرتے تھے، اور ہر سالانہ رپورٹ میں ان کی تعریف وتوصیف کی گئی ہے۔ ایک موقع پر گورنر جنرل بہادر نے مولانا مملوک علی کو انعام سے نوازا۔ صورت یہ ہوئی ۱۵، اور ۱۷، نومبر ۱۸۴۵ء کو گورنر جنرل بہادر نے دہلی میں دربار منعقد کیا۔ ۱۷ نومبر کے دربار میں ۲۷ حضرات کو انعام واکرام سے نوازا۔ مولانا مملوک علی مدرس اول کو خلعت سہ پارچہ مرحمت ہوا... اس وقت انگریزی حکومت کا مقصد یہ تھا کہ مغربی علوم اور تعلیم ہندوستان کے مسلمانوں میں اور خاص طور پر دہلی کے مسلمانوں میں مروج ومقبول ہو۔ اس مقصد میں گورنمنٹ کو خاطر خواہ کامیابی ہوئی ... مولانا مملوک علی کے صدر مدرس ہونے کے باعث بھی دہلی کالج کی تعلیمی سرگرمیاں یقینی آگے بڑھیں اور مسلمانوں کی ایک ایسی کھیپ تیار ہوئی کہ جس نے نئے تعلیمی نظام میں منسلک ہو کر خاطر خواہ خدمات انجام دیں۔ مولانا محمد مظہر (مدرس آگرہ کالج) مولانا محمد منیر (مدرس بریلی کالج) مولانا محمد احسن (مدرس بنارس وبریلی کالج) مولانا ذو لفقار علی دیوبندی (مدرس بریلی کالج، وڈپٹی انسپکٹر مدارس) مولانا فضل الرحمٰن دیوبندی (ڈپٹی انسپکٹر مدارس) تو خاص ان کے اعزہ واحباب تھے۔ ان کے علاوہ شمس العلماء ڈپٹی

شیخ ضیاء الدین ایل ایل ڈی۔ شمس العلماء مولوی ذکاء اللہ، شمس العلماء ڈپٹی نذیر احمد (ف ۱۹۲۱ء) شمس العلماء محمد حسین آزاد (ف ۱۹۱۰ء) پیرزادہ محمد حسین (سیشن جج) محمد شفیع (جج) خان بہادر میر ناصر علی (۱۹۳۳ء) مولوی کریم الدین پانی پتی (ف ۱۸۷۹ء) مولوی جعفر علی (ف ۱۳۱۴ھ) وغیرہ بہت سے ایسے حضرات ہیں جو اس کالج کے فیض یافتہ ہیں۔ اور کم و بیش ان تمام حضرات نے نئے تعلیمی نظام میں منسلک ہو کر نمایاں خدمات انجام دیں۔ اور گورنمنٹ نے بھی ان کی خدمات کو سراہا اور حسن صلہ سے نوازا۔ مولانا عبید اللہ سندھی کا یہ خیال ہے کہ جب ۱۲۵۷ھ میں شاہ محمد اسحاق حجاز مقدس کو ہجرت کر گئے تو تحریک (جہاد) کی نگرانی کے لئے ایک بورڈ بنایا گیا جس کے صدر مولانا مملوک علی تھے ... اس میں شک نہیں کہ مولانا مملوک علی خانوادہ ولی اللہی کے فیض یافتہ شاہ محمد اسحاق کے معتمد و معتقد تھے، مگر ان کی سیاسی سرگرمیوں کی تفصیل تو درکنار کہیں اشارہ بھی نہیں ملتا۔ ان کی زندگی تو تمام تر درس و تدریس سے عبارت ہے۔ لہذا یہ صدارت کچھ محل نظر سی معلوم ہوتی ہے۔

(کتاب، مولانا محمد احسن نانوتوی، ص۔ ۱۷۶۔۱۷۹)

ناظرین! انیسویں صدی کے وسط میں بعض لوگوں کا منفی کردار اتنا ظاہر و باہر ہے کہ اس کو چھپانا خود ان کے نام لیواؤں کے لئے بھی مشکل ہو رہا ہے مثلاً پروفیسر محمد ایوب قادری صاحب ہی نے جناب محمد احسن نانوتویؒ کے ذکر میں لکھا ہے کہ:

جنگ آزادی ۱۸۵۷ء مسلمانان برصغیر کی وہ منظّم اور ہمہ گیر تحریک تھی جس کے ذریعہ سے انہوں نے غیر ملکی اقتدار سے ملک و قوم کو آزاد کرانے کی پوری پوری کوشش کی۔ روہیل کھنڈ کا صدر مقام بریلی روہیلوں کا صدر مقام رہ چکا تھا لہذا جلد ہی یہ مقام تحریک آزادی کا مرکز بن گیا .. (اس شہر میں) ۲۲ مئی ۱۸۵۷ء کو نماز جمعہ کے بعد مولانا محمد احسنؒ نے بریلی کی مسجد نو محلّہ میں مسلمانوں کے سامنے ایک تقریر کی اور اس میں بتایا کہ (انگریزوں کی) حکومت سے بغاوت کرنا خلاف قانون ہے۔

(کتاب محمد احسن نانوتوی۔ ص ۵۰)

اس کے بعد جناب محمد ایوب قادری صاحب لکھتے ہیں:

کہ اس تقریر نے بریلی میں ایک آگ لگا دی اور تمام مسلمان مولانا محمد احسن کے خلاف

ہو گئے ۔ اگر مولانا بریلی نہ چھوڑتے تو ان کی جان کو بھی خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔

اس دور کے مشہور علماء میں ایک بزرگ شیخ محمد تھانویؒ ہوا کرتے تھے ۔ آپ حاجی امداد اللہؒ کے پیر بھائی اور میاں جی نور محمد جھنجھانویؒ کے خلفاء میں سے تھے ۔ ان کے متعلق جناب حسین احمد مدنیؒ لکھتے ہیں:

بد قسمتی سے مولانا کی رائے یہ ہی تھی کہ انگریزوں کے خلاف جہاد کرنا ہم مسلمانوں پر فرض تو درکنار موجودہ احوال (جنگ آزادی ۱۸۵۷ء) میں جائز ہی نہیں

(نقش حیات ۔ کراچی ۔ جلد دوم ص ۴۵۱)۔

جناب ڈاکٹر ایوب قادری بھی فرماتے ہیں:

مولانا شیخ محمد تھانوی نے جہاد کے خلاف رائے دی (کتاب محمد احسن نانوتوی ۔ ص ۵۳)

شیخ محمد تھانویؒ نے جس مجلس میں یہ رائے ظاہر کی تھی اس کی کچھ تفصیلات قاری محمد طیبؒ مہتمم دار العلوم دیو بند کی ایک سیاسی یاد داشت کی صورت میں ملتی ہیں ۔ قاری صاحبؒ کہتے ہیں:

'تھانہ میں مجلس شوری قائم ہوئی جس میں حضرت گنگوہی اور دوسرے علماء شریک تھے ...اس مجلس میں باہم علمی گفتگو چھڑی ...اس موقع پر جہاد کے سب خلاف تھے ۔ صرف حضرت نانوتوی مدعیانہ طریق پر اس میں پیش پیش تھے۔'

(سوانح قاسمی ۔ حصہ دوم ۔ ص ۲ ۔ ۱۲۱)

اور ناظرین یہ تو آپ کو معلوم ہی ہوگا کہ اس مجلس میں جناب رشید احمد گنگوہیؒ کے علاوہ حضرت حافظ ضامنؒ ، جناب شیخ محمد تھانویؒ ، اور حاجی امداد اللہؒ وغیرھم بھی شامل تھے ۔ قاری صاحبؒ کی اس روایت کی رو سے یہ سب بزرگ مخالفین جہاد آزادی قرار پاتے ہیں ۔

ناظرین! انیسویں صدی کے وسط میں بعض اکابرین کے کردار پر کچھ روشنی جناب رشید احمد گنگوہیؒ کی سوانح 'تذکرۃ الرشید' کے مطالعہ سے بھی پڑتی ہے ۔ سوانح قاسمی میں اس کتاب کے بارے میں لکھا ہے:

حضرت گنگوہیؒ کی سوانح عمری تذکرۃ الرشید جسے مولانا عاشق الٰہیؒ نے مرتب فرما کر جماعت دیو بند کے ذمہ دار بزرگوں کی خدمت میں پیش کیا ۔ اور کافی تنقیح و تحقیق کے بعد یہ کتاب شائع ہوئی ۔' (سوانح قاسمی حصہ دوم ۔ ص ۹۹)۔

اوراس کتاب میں جو حضرات دیو بند کی مصدقہ ہے جنگ آزادی کے مجاہدین کے بارے میں لکھا ہے:

جن کے سروں پر موت کھیل رہی تھی انہوں نے کمپنی بہادر (انگریز حکومت) کے امن و عافیت کا زمانہ قدر کی نظر سے نہ دیکھا اور اپنی رحم دل گورنمنٹ کے سامنے بغاوت کا علم بلند کیا۔' (تذکرۃ الرشید۔ جلد ا۔ص ۷۳)۔

اور لکھا ہے کہ:

' ایک مرتبہ ایسا اتفاق بھی ہوا کہ حضرت امام ربانی (رشید احمد گنگوہی) اپنے رفیق جانی مولانا قاسم العلوم (محمد قاسم نانوتویؒ) اور طبیب روحانی حضرت حاجیؒ (امداد اللہ)صاحب و نیز حافظ ضامنؒ صاحب کے ہمراہ تھے کہ بندوقچیوں سے مقابلہ ہو گیا۔ یہ نبرد آزما جتھہ اپنی سرکار کے مخالف باغیوں کے سامنے سے بھاگنے یا ہٹ جانے والا نہ تھا۔ اس لئے اٹل پہاڑ کی طرح پڑ جما کر ڈٹ گیا.. حضرت حافظ ضامنؒ صاحب زیر ناف گولی کھا کر شہید بھی ہوئے۔ (تذکرۃ الرشید۔ ج ا۔ص ۷۴۔۷۵)

اور اسی کتاب کے صفحہ ۷۶ پر لکھا ہے:

جب بغاوت و فساد کا قصہ فرو ہوا اور رحمدل گورنمنٹ کی حکومت نے دوبارہ غلبہ پا کر باغیوں کی سرکوبی شروع کی'۔

اور صفحہ ۷۹ پر لکھا ہے:

آپ حضرات (جناب گنگوہیؒ اور جناب نانوتویؒ) اپنی مہربان سرکار کے دلی خیر خواہ تھے۔ تا زیست خیر خواہ ہی ثابت رہے ...آپ پر جماعت مفسدین کی شرکت کا محض الزام ہی الزام اور بہتان ہی بہتان ہے۔

ناظرین! انگریزوں کے بارے میں بعض لوگوں کے اس طرز عمل کا باعث شائد یہ روایت ہے جو مولانا حبیب الرحمان شروانیؒ سے مختلف موقعوں پر سن کر مولانا مناظر احسن گیلانیؒ نے سوانح قاسمی میں نقل کی ہے۔ مولانا شروانی کہتے ہیں:

انگریزوں کے مقابلے میں جو لوگ لڑ رہے تھے ان میں حضرت مولانا شاہ فضل الرحمانؒ گنج مراد آبادی بھی تھے۔ اچانک ایک دن مولانا کو دیکھا گیا کہ خود بھاگے جا رہے ہیں اور کسی چوہدری کا نام لے کر جو باغیوں (یعنی مجاہدین آزادی) کی فوج کی افسری کر رہے

تھے، کہتے جاتے تھے کہ لڑنے کا کیا فائدہ۔ خضر کو تو میں انگریزوں کی صف میں پا رہا ہوں
مولانا گیلانی کا کہنا ہے کہ نواب شروانی صاحب ہی دوسرے واقعہ کا ذکر بھی فرماتے تھے کہ:

غدر کے بعد جب گنج مراد آباد کی ویران مسجد میں حضرت مولانا (فضل الرحمانؒ) جا کر مقیم ہوئے تو اتفاقاً اسی راستے سے جس کے کنارے مسجد ہے انگریزی فوج گذر رہی تھی۔ مولانا مسجد سے دیکھ رہے تھے۔ اچانک مسجد کی سیڑھیوں سے اتر کر دیکھا گیا کہ انگریزی فوج کے ایک سائیس سے جو باگ ڈور کھونٹے وغیرہ گھوڑے کا لئے ہوئے تھا اس سے باتیں کر کے پھر واپس آ گئے۔ اب یاد نہیں رہا کہ پوچھنے پر یا خود بخود فرمانے لگے کہ سائیس جس سے میں نے گفتگو کی یہ خضر تھے۔ میں نے پوچھا کہ یہ کیا حال ہے؟ تو جواب میں (خضر نے) کہا حکم یہی ہوا ہے'۔

حافظ صلاح الدین یوسف ان روایات پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

جب ان کے بزرگ کو روحانی کشف کے ذریعہ حضرت خضر کا نہ صرف انگریزوں کی حمائت و رفاقت کا بلکہ حضرت خضر کے انگریزی فوج کے ادنی خادم (سائیس) ہونے کا علم ہو گیا تو اس کا صاف مطلب یہ تھا کہ انگریزی فوج کو نصرت ایزدی اور تائید غیبی حاصل تھی۔ اب ایسے مئو ید من اللّٰہ (انگریزوں) سے بھلا علمائے احناف کیونکر برسر پیکار ہوتے اور ان کے خلاف جدو جہد کر کے کیوں غضب الٰہی کا مورد بنتے۔

(تحریک جہاد۔ ص ۷۰۔ ۶۹)

اور ناظرین! لدھیانہ میں بھی علماء کا ایک خاندان آباد تھا۔ اس خاندان کے ایک عالم مولوی عبداللہ لدھیانویؒ ایک جگہ فرماتے ہیں:

چونکہ خدا تعالی کے فضل و کرم سے سرکار دولت مدار (انگریز حکومت) ہمارے دینی امور میں حارج نہیں اس امر کا شکریہ ادا کر کے حاکم وقت سے اس امر کی التجا کرنی چاہیے کہ ایک ایک قاضی و مفتی شہروں میں اور ایک ایک نائب ان کا قصبات میں مقرر کئے جاویں

(فتاوی قادریہ۔ طبع لاہور)

ناظرین! دیکھا آپ نے کہ یہ لوگ ایک کافر حکومت سے حیلوں بہانوں سے قضاۃ کے عہدے مانگ رہے ہیں۔

ناظرین! یہ تو ان لوگوں کی باتیں ہیں جو حضرت سید احمد بریلویؒ کی شہادت اور جنگ آزادی ۱۸۵۷ء کی ناکامی کے بعد ملک ہی میں رہے۔ ان کے علاوہ کچھ اور لوگ بھی تھے جو ملک ہی چھوڑ گئے تھے اور ان میں تحریک کے بعض خواص بھی شامل تھے۔ جیسا کہ شیخ محمد اکرام نے لکھا ہے:

> مولوی نصیر الدین دہلویؒ کی وفات سے تحریک جہاد کا ایک دور ختم ہوتا ہے۔ ان کی وفات ۱۸۳۹ء میں ہوئی اور اس کے دو سال بعد شاہ محمد اسحاقؒ نے (پندرہ سالہ مساعی جہاد کی مسلسل ناکامی دیکھنے کے بعد) خاندان ولی اللہی کے باقی افراد کے ساتھ مکہ معظّمہ ہجرت کی۔ (موج کوثر۔ ص ۴۵)

حضرت شاہ محمد اسحاق دہلویؒ کے علاوہ اور بھی کئی نامور لوگ ہندوستان چھوڑ گئے تھے۔ ہم فرداً فرداً ان کے نام نہیں لیتے۔ تاہم یہ کہے بغیر رہ نہیں سکتے کہ ادبار کی اس گھڑی میں ہندی امت مسلمہ کو چھوڑ کر جو لوگ حجاز چلے گئے تھے ان کے اس اقدام کو ہجرت جیسے معزز لفظ سے یاد تو کیا جا سکتا ہے لیکن اس بات میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا کہ وہ لوگ ہند میں رہ جانے والے شکستہ دل مسلمانوں کے لیڈر، رہنما، پیر، ساتھی اور قائد نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ جس قوم کا دل غلامی نے توڑ دیا تھا ان کی پریشان نظری کا دارو ڈھونڈنے کی بجائے یہ لوگ نہ صرف یہ کہ اپنی دکان بڑھا گئے تھے بلکہ فاذهب انت و ربک فقاتلا کہتے ہوئے قوم کی کشتی کو بیچ منجدھار ہی چھوڑ گئے تھے۔

ناظرین! حضرت رسول اکرم ﷺ نے اپنی حیاۃ مبارکہ میں ایک مرتبہ ایک لشکر کسی جانب روانہ فرمایا۔ اس لشکر کے ایک شخص کو آپ ﷺ نے مدینہ میں دیکھ لیا۔ پوچھا کیا ماجرا ہے؟ تم تو لشکری ہو۔ وہ کہنے لگا میری سواری تیز رفتار ہے۔ میں نے سوچا ہے کہ میں زیادہ وقت آپ کی معیت میں گذار لوں۔ آپ کی امامت میں مزید عبادت کر لوں اور پھر اپنی تیز رفتار سواری کے ذریعے لشکریوں کے ساتھ ان کے منزل پر پہنچنے سے پہلے مل جاؤں۔ آپ ﷺ نے جو کچھ فرمایا اس کو یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ تمہارا یہ کام بالکل غلط ہے۔ تمہارا مدینہ وہاں ہے جہاں دوسرے لشکری ہیں اور تمہاری مسجد نبوی وہ ویرانہ ہے جہاں دوسرے لشکری اپنی نمازیں ادا کر رہے ہوں گے۔

بالکل اسی طرح جو لوگ حضرت سید احمد بریلویؒ کی شہادت کے بعد کسی بھی

خواہش یا نیت سے اپنی قوم کو بیچ منجدھار چھوڑ کر حجاز چلے گئے تھے ان کا مکہ اور مدینہ حجاز میں نہیں تھا۔ ان کا مکہ وہ رزم گاہیں تھیں جہاں مجاہدین جان کے نذرانے پیش کر رہے تھے، اور ان کا مدینہ وہ پھانسی گھر تھے جہاں پکڑے جانے والے مجاہدین ملت اسلامیہ کی بقا کی خاطر پھانسی کے رسوں کو چوم رہے تھے۔ کعبہ شریف نے زبان حال سے یہی بات ہند کے ایک بڑے پیر صاحب سے کہی تھی جو ۱۸۵۷ء کی جنگ کے بعد ہجرت کر کے ہند سے حجاز چلے گئے تھے۔ ۱۸۹۰ء میں ان کے ایک مرید نے (جو بعد میں خود بھی بہت بڑے پیر ہوئے) کسی بات پر ان کا شکریہ ادا کرتے ہوئے عرض کیا:

> مجھے طواف کعبہ کی طرف قلبی توجہ نہیں ہوتی۔ اگر ہو سکے تو اس قدر مہربانی فرمائیں کہ خدا کرے یہ ہو جائے۔ حضرت حاجی صاحب نے فرمایا میں بھی تیس سال سے ایسی ہی کیفیت میں مبتلا ہوں۔ (مہر منیر۔ص ۱۲۸)

یعنی بڑے پیر صاحب، چھوٹے پیر صاحب سے فرماتے ہیں کہ میرا تو اپنا حال تیس سال سے (یعنی جب سے ہند سے حجاز آیا ہوں) یہی ہے کہ مجھے طواف کعبہ کی طرف قلبی توجہ نہیں ہوتی۔ میں تمہارے لئے کیا کر سکتا ہوں؟

ناظرین! آپ کو معلوم ہے کہ دل کو دل سے راہ ہوتی ہے۔ اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ ان بڑے پیر صاحب کو طواف کعبہ کی طرف دلی توجہ اس لئے نہیں ہوتی ہوگی کہ کعبہ شریف ان سے بے زار ہو کر زبان حال سے کہتا ہوگا کہ تم یہاں کیا کر رہے ہو؟ ہندوستان جاؤ اور وہاں اپنی قوم کے ساتھ جیؤ اور مرو۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ شاہ محمد اسحاق دہلوی مرحوم نے ہند سے حجاز ہجرت کرتے وقت ایک بورڈ بنا دیا تھا جو ان کے بعد تحریک مجاہدین کی قیادت کرتا رہا وہ لوگ حقائق کی دنیا میں نہیں رہتے۔ شاہ صاحب کا احترام سر آنکھوں پر۔ لیکن وہ ہند سے گئے ہی کیوں؟ قوم کو ان کی یہاں ضرورت تھی۔ مکہ میں بیٹھ کر انیسویں صدی کے ہند میں کسی بورڈ کے ذریعے کام نہیں کیا جا سکتا تھا۔ وہ کمپیوٹر کا زمانہ تھا، نہ ای میل کا۔ ریڈیو کا اور نہ ٹیلی گرام اور ٹیلی فون کا۔ کہ ملک سے باہر ہزاروں میل دور بیٹھ کر آج کے دور کی طرح اپنے ملک کے اندر اپنی جماعتوں کو چلایا جا سکے یا انہیں کنٹرول کیا جا سکے۔ ذرا سوچئے کہ انیسویں صدی کے پہلے نصف میں ہند کا کوئی لیڈر مکہ میں بیٹھا ہو اور ہندوستان میں اس کی جماعت کو کسی معاملے میں

رہنمائی کی ضرورت ہو۔تو کیا ہوگا ؟ یہی نہ کہ ہند سے کوئی قاصد بری اور بحری سفر کر کے کئی ہفتوں کے بعد مکہ شریف پہنچے گا۔اور اگر وہ بدووں سے بچ کر اپنے لیڈر سے ملاقات کر کے ضروری ہدایات لینے میں کامیاب ہوگیا تو پھر کئی ہفتوں کے سفر کے بعد وہ ہندوستان واپس اپنے مرکز میں پہنچے گا۔کیا اتنے عرصے میں کار طفلاں تمام خواہد شد والہ معاملہ نہیں ہو چکا ہوگا ؟ کیا جان بلب مریض ' خم آئے گا صراحی آئے گی پھر جام آئے گا' گنگناتے ہوئے عالم عقبی کو نہیں سدھار چکا ہوگا ؟ ان مشکلات اور مسائل کا شاہ اسحاق محدث ؒ دہلوی کو بھی علم ہونا چاہیے اور ان لوگوں کو بھی جنہوں نے ان کی وفات کے بعد ان سے ایک بورڈ تشکیل دلوادیا تھا۔اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ شاہ صاحب جماعت مجاہدین کی ریموٹ کنٹرول قیادت کرنے مکہ شریف نہیں گئے تھے۔وہ قیادت سے دست کش ہو کر گئے تھے۔اور اسی لئے میں یہ بھی کہتا ہوں کہ انیسویں صدی کے ہندوستان کے بڑے لوگ وہ ہیں جنہوں نے مایوسی اور مشکلات کے دور میں ہند میں بیٹھ کر اپنی قوم کی رہنمائی کی ۔ وہ لوگ اتنے بڑے نہیں ہیں جو یہاں سے چلے گئے تھے۔خواہ وہ مکہ اور مدینہ ہی کیوں نہ گئے ہوں ۔اور یہ تو آپ پڑھ ہی چکے ہیں کہ جناب عبیداللہ سندھی ؒ کے خود ساختہ بورڈ کا سربراہ ایک ایسا شخص بتایا جاتا ہے جس کے متعلق خود انہی کے حلقے کے لوگ مانتے ہیں کہ ان کی کسی سیاسی یا مجاہدانہ سرگرمی کا دور دور تک کوئی نشان نہیں ملتا۔

ناظرین! جب انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں بعض لوگ تحریک کا ساتھ چھوڑ گئے اور کچھ لوگ تحریک سے لاتعلق ہو کر بیٹھ رہے اور کچھ لوگ تحریک کے مخالف ہو کر حکومت وقت کے ساتھ ہو گئے تو کیا تحریک ختم ہوگئی تھی ؟ نہیں ، ایسا ہرگز نہیں ہوا۔کچھ عرصہ اپنے زخم سہلانے کے بعد تحریک پھر سرگرم ہوگئی تھی ۔اور تمام مشکلات کے باوجود پوری آن بان کے ساتھ عشروں تک جاری رہی ۔لوگ سج دھج کے مقتل کو جاتے رہے ۔شکست و فتح تو مقدر سے ہے لیکن مقابلہ جی جان سے کرتے رہے ۔اور تحریک کا یہی دور ہے جس کے متعلق آغا عبدالکریم شورش نے لکھا ہے :

> ۱۸۵۷ء میں دہلی مرحوم ہوگئی ۔مسلمانوں کے ہاتھ سے سلطنت نکل گئی اور ان کے لئے ہندوستان کا طول وعرض تنگ ہو گیا تو جس جماعت کو سب سے زیادہ انگریزی استعمار کے چولھے کا ایندھن بننا پڑا پھر علما پر جو مقدمات قائم کئے گئے اور یہ سلسلہ داروگیر

انیسویں صدی کی آٹھویں اور نویں دہائیوں تک چلتا رہا تو جن لوگوں نے ہندوستان کے مقتل میں جان دی۔ ان میں پونے دو لاکھ وہ افراد تھے جن کا اپنا نام تو اس قتل عام کی زود فراموشی کے باعث محفوظ نہ رہ سکا لیکن ان کی جماعت کا نام رہ گیا۔ اب جو ریکارڈ سامنے آ رہا ہے اس سے اس کی تصدیق ہوتی ہے کہ ان کے خون پر جو چھاپ لگائی گئی تھی وہ ان کے وہابی ہونے کی تھی... یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ اس سب سے بڑی مصلح جماعت اور اس کے غیرت مند رہنماؤں کو برطانوی استیلاء اور بدعتی فضا کے پروردوں نے دشنام واتہام کا ہدف بنا کر اسلام کی طاقت کو کمزور کیا اور اسلام کی حقیقت کو مجروح۔ ورنہ ایک خاص مرحلے سے ایک خاص دور تک ہندوستان میں اسلام کی تاریخ وہابی جماعت ہی کی مرہون سپاس ہے۔ میں اہل حدیث کا اس لحاظ سے معترف ہوں اور مجھے حیرت ہوتی ہے کہ اس قسم کے گوہر یک دانہ بھی مسلمانوں میں موجود رہے ہیں جنھوں نے دین کو صحیح کیا لیکن خود رسوا ہو گئے۔ جنھوں نے غیر ملکی استعمار کا ڈٹ کر مقابلہ کیا لیکن اپنوں کے ہاتھوں اور پرایوں کے خنجروں سے گھائل ہوتے رہے'۔

(چٹان ۱۳ نومبر ۱۹۶۷ء منقول از تحریک جہاد۔ ص ۱۵۔ ۱۶)

اور ایک دوسری جگہ آغا عبدالکریم شورش لکھتے ہیں:

' الغرض بیسویں صدی کے آغاز تک مسلمانوں میں جہاد کا ذہن اتنا قوی تھا کہ انگریز اپنے لاؤ لشکر سمیت حملہ پر حملہ کرتے رہے لیکن انہیں حسرت رہی کہ مسلمانوں کو صحیح طور پر کچل نہ سکے۔ بعض سرکاری خطوط سے اس حسرت کا سراغ ملتا ہے، مثلاً یہ رپورٹ کہ' پنجاب گورنمنٹ کو افسوس رہا کہ یہ مہم ختم ہوگئی لیکن ہندوستان کے مذہبی مجنوں نکالے نہ جا سکے اور نہ ہم انہیں مطیع کر کے ان کے گھروں میں واپس لا سکے۔

(مسلمانان ہند۔ ہنٹر ص ۴۲' منقول از عطاء اللہ شاہ بخاری مؤلفہ شورش کاشمیری۔ ص ۱۴۳)

اور ناظرین! یہ مذہبی مجنون اور آزادی کے دیوانے گھروں کو واپس نہیں آئے۔ سردی اور گرمی کی پرواہ کئے بغیر پہاڑوں کی چٹانوں پر شاہینوں کی طرح بسیرا کئے رہے۔ ادھر ہند سے ان کے لئے اموال و رجال کی فراہمی کا سلسلہ بھی پیہم جاری رہا۔ یہ کام ایک تنظیم کے تحت ہوتا رہا جس کے مقاصد متعین تھے۔ جس کے باقاعدہ کارکن تھے۔ جس کے مختلف شعبے تھے جن میں سے ہر ایک کا الگ الگ نظم ونسق تھا۔ وہ ایک دوسرے سے مربوط بھی تھے اور

بظاہر الگ الگ بھی۔ کسی نے درس و تدریس کا چولہ پہن رکھا تھا۔ کوئی قبرستان میں مجاور بنا بیٹھا تھا۔ کوئی فقیر کا روپ دھار کر گلیوں گلیوں بھیک مانگتا پھرتا تھا اور حقیقت میں سفارت اور رابطے کے فرائض انجام دے رہا تھا۔ کوئی سبزی فروش بنا ہوا تھا اور کوئی وزیر آباد میں حلوائی بنا بیٹھا تھا۔ کسی نے ہوٹل کھول رکھا تھا اور کسی نے سرائے کھول کر سوئے سرحد رواں دواں مجاہدوں کو رات بسر کرنے اور اگلی منزل کے لئے تازہ دم ہونے کا ٹھکانہ قائم کر رکھا تھا۔ کوئی حاکموں کا چپڑاسی بنا ہوا تھا اور کوئی نوابی کی چلمن لگائے کام کئے جا رہا تھا۔ کوئی ٹھیکیدار بن کر حاکموں کی چھاؤنیوں میں گوشت کی فراہمی کے بہانے تحریک کا کام کر رہا تھا اور کوئی تجارت کی آڑ میں مجاہدین کی مالی ضروریات کی بہم رسانی کا سامان کئے ہوئے تھا۔ کسی نے صحافت کا محاذ سنبھال رکھا تھا اور کسی نے قانونی جنگ کا۔ کوئی تاجر کتب بن کر گاؤں گاؤں پھیری لگا رہا تھا اور کوئی تصنیف و تالیف کے ذریعے ملک میں تحریک کا کام کر رہا تھا۔

ناظرین! جو جماعت انیسویں صدی میں ۵۰ سال کے عرصہ میں پونے دو لاکھ جانوں کی قربانی دینے اور کالا پانی کو آباد کرنے کے باوجود بیسویں صدی کا نہ صرف منہ دیکھ لے بلکہ حالت یہ ہو کہ:

> ۱۸۵۰ء سے ۱۸۶۳ء تک حکومت وقت نے بیس دفعہ ۶۰ ہزار لشکر کی مدد سے جہادیوں کا مقابلہ کیا۔ لیکن یہ تحریک کچلی نہیں جا سکی۔' (اردو میں وہابی ادب۔۱۷۔۲۰)۔

اور بیسویں صدی میں بھی پوری آب و تاب کے ساتھ زندہ ہو اس کے نظام کی وسعت، گہرائی اور پیچیدگی کا اندازہ لگانا آج کے دور میں انتہائی مشکل ہے۔ یہ تحریک نصف صدی تک ملت اسلامیہ ہند کے قلوب و اذہان سے حکومت وقت کا رعب و دبدبہ اور ہیبت آہستہ آہستہ کم کرتی رہی اور آزادی کے شعلے کو ہوا دیتی رہی۔ اور بیسویں صدی میں اسی شمع سے روشن ہونے والی قندیلوں نے تاریکی کا سینہ چاک کر کے غیر ملکی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔

ناظرین! ساتویں صدی عیسوی کے عرب میں ہجوم دشمناں میں بچے کھچے مسلمان سہمی ہوئی بکری بنے تھے۔ اور انیسویں صدی کے ہند میں تحریک جہاد سے منہ موڑنے والوں کے سلوک اور حکومت کے ظلم وستم کے باعث اس تحریک کے بچے کھچے لوگوں کے لئے یہ ملک ایک تپتا ہوا تندور بنا تھا۔ ادھر عرب میں اس سہمی ہوئی بکری کو معاندین سے بچا کر ایسا شیر بنایا گیا جس نے وقت کی سپر پاورز کا شکار کیا، ادھر ہند میں پس ماندگان بالاکوٹ اور جنگ

آزادی ۱۸۵۷ء کے زخم خوردوں کے دلوں سے پہلے تو حکومت وقت کا خوف دور کیا گیا اور پھر انہیں اس قابل بنایا گیا کہ وہ حاکموں کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر بات کر سکیں اور پھر اس قوم کی کشت ویراں کو اس قابل بنایا گیا کہ یہاں ایسے لوگ پیدا ہوئے جنھوں نے حکومت وقت سے مسلمانوں کی حیثیت منوا کر ایک آزاد مملکت کو دنیا کے نقشے کی زینت بنایا۔

آج ہم حضرت عمر فاروقؓ کو تاریخ کے عظیم فاتح کی حیثیت سے جانتے ہیں۔ لیکن اگر سہمی ہوئی بکری کسی بھیڑیے کا نوالہ بن جاتی تو حضرت عمرؓ کہاں ہوتے؟ آج ہم اقبال، جناح اور ابو الکلام وغیرھم کو جانتے ہیں کہ ان کی کاوشوں سے برصغیر میں اسلام کا مستقبل محفوظ ہوا، لیکن اگر بالاکوٹ کے پس ماندگان اور جنگ آزادی کے زخم خوردہ مجاہد مخالفت کے تپتے ہوئے تندور میں روسٹ ہو گئے ہوتے تو نہ اقبال، حکیم مشرق ہوتا، نہ جناح قائداعظم، اور نہ ابو الکلام امام الہند۔

عرب میں اس سہمی ہوئی بکری کو کس نے دلاسہ دیا۔ کس نے اسے اپنے سایہ عاطفت میں لیا۔ کس نے ہجوم باد و باراں میں اسے چھت مہیا کی؟ کس نے بز کے دل کو بزدلی سے پاک کیا اور کس نے اسے شیر دل بنایا۔ اور کس نے دنیا بھر کے جنگلات کو اس شیر دل کے لئے ہمت آزمانے کے میدان بنا دیا؟ یہ شخص وہی ہے جس نے حضرت عمر فاروقؓ اور باقی مسلمانوں کو مخاطب کر کے فرمایا تھا:

من کا ن یعبد محمّداً فانّ محمّداً قد مات و من کان یعبد اللّٰہ فان اللّٰہ حیّ لا یموت۔

وما محمّد الّا رسول۔ قد خلت من قبلہ الرّسل. (آل عمران ۱۴۴)

یہ شخص حضرت ابو بکر صدیقؓ ہیں۔ جو کچھ حضرت عمرؓ کے دور میں ہوا، یا بعد کے خلفاء کے ادوار میں جو چراغ جلتے رہے ان میں بھی انہی کا لہو جلتا رہا ہے۔ یہی وہ شخصیت ہے جو اگر بز کو بھیڑیئے سے بچا کر اسے شیر نہ بناتی تو حضرت عمرؓ وہ نہ ہوتے جسے ہم جانتے ہیں، اور ہم بھی وہ نہ ہوتے جو آج ہم ہیں۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ اپنی فتوحات اور دور حکومت کی طوالت کے لحاظ سے اتنے بڑے محسوس نہیں ہوتے جتنے حضرت عمرؓ ہیں۔ لیکن حضرت عمرؓ کے عہد خلافت کی عظمت کا دار و مدار بڑی حد تک حضرت ابو بکر صدیقؓ ہی کی ان خدمات پر ہے جو انہوں نے آنحضرت ﷺ کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد امت کے ایک نہائت

نازک وقت میں انجام دی ہیں۔

ادھر ہندوستان میں سانحہ بالاکوٹ اور جنگ آزادی میں شکست کے بعد جان کنی میں مبتلا حریت کے متوالوں، مسلمانوں کی عظمت کا خواب دیکھنے والوں، تندور میں تپنے والوں، صحرا کی تپش میں آبلہ پا بھٹکنے والوں اور مرکز ومحور سے محروم لوگوں کو بھی ایک شخص نے اپنے سایہ عاطفت میں لیا۔ انہیں ایک مرکز اور محور مہیا کیا۔ چراغ راہ کی صورت میں ان کے سامنے آیا اور ان کیلئے فکروعمل کا رخ متعین کیا۔ تپتے ہوئے صحرا میں بھٹکتے ہوئے آبلہ پاؤں کے لئے تپش کو کم کیا۔ اس قوم کو اپنوں اور غیروں کی مخالفت کے تندور میں روسٹ ہونے سے بچایا۔ چکی کی لاٹھ کی طرح آزادی کے متوالوں کو ایک محور مہیا کیا۔ اور شب دیجور میں بھٹکتے ہوئے مسافروں کو قطب صاحب کی لاٹھ کے نواح میں ایک مینارہ نور مہیا کیا۔ جس نے سانحہ بالاکوٹ اور جنگ آزادی میں شکست کے اثرات سے دل شکستہ ہو جانے والی قوم کو مکمل تباہی سے بچا کر اور اس کی نشوونما کر کے اسے پھر سے اتنا زرخیز بنا دیا کہ اس مٹی نے سونا اگلنا شروع کر دیا اور یہاں کلام کے باپ اور ہند کے امام پیدا ہونے لگے۔ یہاں مشرق کے حکیم اور مملکتوں کے بانی پیدا ہونے لگے۔ یہ سب لوگ اور ان کے کارنامے ایک خاص معنی میں اسی طرح اہم ہیں جس طرح ایک وسیع تناظر میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا نام اور مقام ہے۔ لیکن جس طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے کارناموں کی بنیاد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی محنت پر ہے اور جس طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ بڑے ہیں اسی طرح ہند کے حکماء امت اور بانیان مملکت اور انقلاب کے اماموں سے وہ شخص بڑا ہے جس نے سانحہ بالاکوٹ کے بعد سہمی ہوئی بکری اور حواس باختہ قوم کو اپنی محنت سے اس قابل بنایا کہ وہ ایسی شخصیتوں کو جنم دے سکے جن کا ذکر ہم نے اشارۃً کیا ہے۔ یہ شخص اس جماعت کا قائد ہے جو انیسویں صدی کی اگر واحد نہیں تو اہم ترین سیاسی جماعت ضرور ہے اور جس نے بقول آغا شورش کاشمیری تحریک آزادی کی جدوجہد میں پونے دو لاکھ جانوں کا نذرانہ دیا ہے۔ تاریخ کی یہ بے مثال قربانی دینے والی جماعت اور اس کے قائد کا تذکرہ ہمارا آج کا موضوع تھا لیکن یہ موضوع بہت طویل ہے اور ہمارا آج کا وقت محدود ہے اس لئے آج قائد جماعت کے تذکرے پر ہی اکتفا کیا جا رہا ہے جس کا نام نامی سید محمد نذیر حسین رحمہ اللہ ہے۔

سید نذیر حسین رحمہ اللہ ۱۲۲۰ھ موافق ۱۸۰۵ء صوبہ بہار کے ضلع منگیر کے قصبہ سورج گڑھ

میں پیدا ہوئے۔ عمر کے سترھویں سال وطن چھوڑا اور پٹنہ کے محلّہ نمو ہیاں میں شاہ محمد حسینؒ کے مکان پر چھ ماہ ٹھہر کر ان سے پڑھتے رہے۔ پھر ۱۲۳۷ھ میں دہلی روانہ ہوئے۔ اثناء سفر میں کچھ روز غازی پور قیام کیا اور مولوی احمد علی چریا کوٹیؒ سے پڑھا۔ وہاں سے بنارس گئے اور پھر دائرہ شاہ اجمل میں کچھ عرصہ فروکش رہے۔ الہ آباد کے بعد ضلع فتح پور میں قیام کیا وہاں سے کان پور اور پھر فرخ آباد، پھول پور، تھانہ سکندرہ، تحصیل بھوگنی پور کے قلعہ کے اندر کچھ عرصہ قیام کیا۔ یہ اسفار ایک سال کو محیط ہیں اور ۱۲۳۸ھ کے بعد ۱۳ رجب ۱۲۴۳ھ مطابق ۱۸۲۸ء بروز بدھ آپ کے دہلی پہنچنے تک کچھ پتہ نہیں چلتا کہ آپ کہاں کہاں گئے اور کہاں کہاں وقت گذارا۔ آپ کے تذکرہ نگار اس جانب کوئی اشارہ نہیں کرتے اور صرف آپ کی خدمات اور علمی مقام کا تذکرہ کر کے چپ ہو جاتے ہیں جیسا کہ شیخ محمد اکرام نے لکھا ہے:

> پٹنہ میں مولانا سید احمد بریلوی کا وعظ سننے کے بعد آپ نے دہلی کا رخ کیا (۱۲۴۳ھ) اور مسلک ولی اللہی کے کئی بزرگوں سے استفادہ کیا۔ حدیث کی تکمیل آپ نے شاہ محمد اسحاقؒ مہاجر مکی نبیرہ شاہ عبدالعزیز دہلویؒ سے کی۔ اور جب وہ مکہ معظّمہ ہجرت کر گئے تو آپ نے دہلی کی مسجد اورنگ آبادی میں حدیث اور تفسیر کا درس شروع کیا اور کوئی پچاس برس اس خدمت عظیمہ میں گذار دیئے۔ شمالی ہندوستان کے اکثر علمائے اہلحدیث کا سلسلہ استناد آپ تک پہنچتا ہے اور اس لئے آپ کو شیخ الکل بھی کہتے ہیں۔ ۸۱۔۱۲۸۰ھ میں جب انبالہ کا مشہور مقدمہ شروع ہوا جس میں علمائے صادق پور و دیگر اعیان وانصار اہل حدیث گرفتار ہوئے تو اس کی لپیٹ میں مولانا بھی آ گئے اور قریباً ایک سال تک راولپنڈی میں قید رہے۔ اس کے بعد ایک زمانہ ایسا آیا جب گورنمنٹ کو آپ کے علم وفضل کا احساس ہوا اور ۱۳۱۵ھ میں آپ کو شمس العلماء کا خطاب ملا۔ لیکن آپ اس پر کوئی فخر نہ کرتے۔ آپ کہا کرتے تھے کہ میں اس سے خوش ہوں کہ لوگ مجھے میاں صاحب یا نذیر کہتے ہیں اس سے میری درویشانہ طرز میں فرق نہیں آتا۔
>
> (موج کوثر)

ناظرین! سطحی نظر سے دیکھنے والوں کو سید نذیر حسینؒ ایک عام قسم کے مدرس نظر آتے ہیں جو دہلی میں ایک چھوٹی سی مسجد میں معمول کی درس وتدریس کی سرگرمیوں میں مصروف رہے۔ آپ کی شخصیت میں بظاہر ایسی کوئی بات نظر نہیں آتی کہ انہیں ایک بڑی

سیاسی اور جہادی جماعت کا رہنما اور قائد کہا جا سکے۔ وہ کسی بڑے علمی گھرانے کے فرد بھی نہیں لگتے اور بعض لوگوں نے تو اس بات کو بھی مشکوک بنانے کی کوشش کی ہے کہ آپ شاہ محمد اسحاق دہلویؒ کے شاگرد تھے۔

ناظرین! آیئے دیکھتے ہیں کہ اصل حقائق کیا ہیں؟ سید نذیر حسینؒ کو اللہ تعالی نے تقریباً سو سال عمر عطا فرمائی۔ وہ ۱۸۲۸ھ میں دہلی پہنچے اور آپ نے ۱۰ رجب ۱۳۲۰ھ مطابق ۱۳، اکتوبر ۱۹۰۲ء بروز دوشنبہ انتقال فرمایا۔ یہ سارا عرصہ وہ پڑھنے پڑھانے میں مصروف رہے۔ اور دہلی سے کبھی باہر نکلے تو بھی انہی کاموں میں مصروف رہے۔ حج کے لئے تشریف لے گئے، تو وہاں بھی یہی کام کرتے رہے۔ حکومت نے قید کر کے راولپنڈی میں بند کر دیا تو قفس میں بھی دبستان کھول دیا۔ وہاں بخاری شریف پڑھاتے اور قرآن کریم حفظ کراتے رہے۔ ایسے شخص نے اپنی زندگی کے پانچ چھ سال یوں ہی ضائع کر دیئے ہوں ہمیں کچھ عجیب سی بات محسوس ہوتی ہے۔

ناظرین! حضرت سید احمد بریلویؒ حضرت شاہ محمد اسماعیل دہلویؒ کے ساتھ ۱۲۳۷ھ میں جب پٹنہ تشریف لے گئے تھے تو سید نذیر حسینؒ اس وقت پٹنہ میں ایک طالب علم کی حیثیت سے مقیم تھے۔ سید نذیر حسینؒ نے اس وقت حضرت سید احمد بریلویؒ سے شرف ملاقات حاصل کیا اور تذکرہ نویسوں نے لکھا ہے کہ آپ نے اس موقع پر شاہ اسماعیلؒ دہلوی کے وعظ بھی سنے۔ سید احمد بریلویؒ کا پٹنہ میں پندرہ روز قیام رہا اور یہی وہ موقع ہے کہ جب جناب ولایت علیؒ وغیرہ سید احمدؒ کے مرید ہوئے تھے۔ سید احمدؒ کے سب مریدوں کے نام تو تاریخ نے محفوظ نہیں کئے جب کہ حقیقت میں لاتعداد لوگ پٹنہ میں قیام کے خاص اس موقع پر بھی مرید ہوئے تھے۔ سید نذیر حسینؒ نے جب کہ سید احمد بریلویؒ سے ملاقات کی ہے اور شاہ اسماعیلؒ کے وعظ بھی اس موقع پر سنے ہیں تو یہ بات بعید از قیاس نہیں ہوسکتی کہ انہوں نے سید احمدؒ سے اس موقع پر بیعت بھی کر لی ہو۔ اس صورت میں سید نذیر حسینؒ، شاہ اسماعیل دہلویؒ اور مولانا ولائت علیؒ صادقپوری وغیرھم کے پیر بھائی بنتے ہیں۔ سید احمدؒ سے مریدی کے تعلق اور شاہ اسماعیلؒ اور جناب ولایت علیؒ سے پیر بھائی ہونے کے تعلق کی بات کو منظر عام پر لانا انگریزی دور کے دہلی میں حکومت کی ناک کے نیچے بیٹھ کر ان کے خلاف کام کرنے والے شخص کے لئے مناسب نہیں تھا۔ دیکھئے۔ جناب ولایت علیؒ سانحہ بالاکوٹ کے بعد ایک

مرتبہ دہلی آئے تھے۔ دہلی میں انہوں نے کئی روز قیام فرمایا اور وہاں بادشاہ سے بھی ملاقات کی۔ سید نذیر حسینؒ اور جناب ولایت علیؒ ایک دوسرے کو سید احمد بریلویؒ کے دورہ پٹنہ کے زمانے سے جانتے تھے۔ اور اب سید نذیر حسینؒ دہلی میں مسند درس و تدریس سجائے ہوئے تھے اور ان دنوں اس مقام پر تھے جس کا ذکر سر سید احمد خانؒ نے اپنی کتاب آثار الصنادید میں یوں کیا ہے کہ سید نذیر حسینؒ علم و عرفان میں اپنے اقران سے بازی لے گئے ہیں۔ اس عالم میں جناب ولایت علیؒ دہلی آئیں اور اپنے پرانے شناسا سید نذیر حسینؒ سے ملنے کے لئے ان کے مدرسہ میں تشریف نہ لے جائیں۔ یا سید نذیر حسینؒ، جناب ولایت علی کی قیام گاہ پر ان سے ملنے کے لئے نہ جائیں۔ یہ باتیں قرین قیاس نہیں لگتیں۔ لیکن کہیں بھی ان بزرگوں کی دہلی میں ملاقات کا تذکرہ نہیں ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ دونوں ہی میدان جہاد میں مختلف طریق سے سرگرم تھے اور ان کا کھلے عام ایک دوسرے سے ملنا حکومت کو چوکنا کر سکتا تھا۔ ان کی ملاقات منظر عام پر ہوتی تو حکومت کو یہ ثابت کرنا مشکل نہ رہتا کہ سید نذیر حسینؒ مجاہدین کے آدمی ہیں۔ اس ثبوت کے بعد انہیں پھانسی پر چڑھانا یا کالا پانی بھجوا کر تحریک مجاہدین کو اس کے قائد سے محروم کرنا کوئی مشکل نہ رہتا۔

ناظرین! سید احمد بریلویؒ نے اپنے بعض مریدوں کو اپنے ساتھ رکھنے اور عملی جہاد میں شرکت کا موقع دینے کی بجائے تحریک کا کام کرنے کے لئے مختلف علاقوں کی طرف روانہ کیا تھا۔ ان لوگوں کو آپ فرماتے تھے کہ میں تمہیں تخم کر کے فلاں علاقے کی طرف بھیج رہا ہوں۔ جاؤ اور وہاں تحریک کا کام کرو۔ ہوسکتا ہے کہ پٹنہ میں ملاقات کے بعد سید احمد بریلویؒ نے سید نذیر حسینؒ کو بھی تخم کر کے ادھر ادھر کام کے لئے بھیجا ہو۔ اور انگریزی عہد میں ان کے اس طرح کے کام سے نہ خود انہوں نے اور نہ ان کے شاگردوں اور سوانح نگاروں نے پردہ اٹھانا مناسب سمجھا ہو کہ ایسی باتوں کو اس دور میں افشا کرنا خلاف مصلحت تھا۔

ناظرین! لگتا ہے کہ سید نذیر حسینؒ اپنی زندگی کے ان پانچ سالوں میں جو نظر نہیں آتے، ہند میں جا بجا گھومتے رہے۔ لوگوں کو تحریک سے متعارف کراتے رہے۔ علاقائی دفاتر قائم کرتے رہے۔ دور و نزدیک کے دفاتر کو باہم مربوط کرتے رہے۔ اموال و رجال کی فراہمی کا بندوبست کرتے رہے۔ دیوانوں کی طرح جہاد کی آواز لگاتے رہے۔ تخم بوتے رہے۔ اور پانچ سال مسلسل یہ کام کر کے پھر دہلی پہنچ گئے اور وہاں یوں جم کے بیٹھے کہ قطب

کا لفظ ان سے زیادہ شائد ہی کسی پر صادق آتا ہو۔سردی ہو یا گرمی۔مخالفت ہو یا حمایت۔ حکام ناراض ہوں یا خوش۔کوئی عزت کرے یا منہ پر گالیاں بکے۔وہ دہلی سے نہیں نکلے۔ مرکز ہی میں بیٹھے رہے۔قطب چکی کی اس لاٹھ کو بھی کہتے ہیں جس کے گرد وہ پتھر گھومتا ہے جو گندم کو پیس کر آٹے میں تبدیل کرتا ہے۔اس لاٹھ کے بغیر پتھر گھوم نہیں سکتا اور چکی چل نہیں سکتی۔اور یہ لاٹھ اپنی جگہ چھوڑ دے تو پھر بھی چکی چل نہیں سکتی۔سید نذیر حسینؒ ،قطب صاحب کی لاٹھ کی طرح دہلی میں مجاہدین کے مدار المہام بن کر براجمان رہے۔اور مجاہدین کی چکی کا پتھر جو مسلمانوں کی روح کو توانائی عطا کرنے والی غذا تیار کر رہا تھا اس لاٹھ کے گرد گھومتا رہا۔

ناظرین! جس طرح چکی کی لاٹھ خود حرکت نہیں کرتی اور ساکت و جامد رہتی ہے۔ سید نذیر حسینؒ بھی ساکت و جامد نظر آتے رہے۔حکومت وقت کو شک ہی نہیں یقین تھا کہ یہ شخص وہ نہیں ہے جو نظر آتا ہے اس لئے اس نے آپ کو ساری عمر خفیہ پولیس کی نگرانی میں رکھا ۔جیسا کہ ایک مجاہد آزادی جناب عبدالعزیز رحیم آبادیؒ کے والد چودھری احمد اللہؒ کا بیان ہے کہ:

> ہمیں (اپنے علاقے میں) شیخ الکل (سید نذیر حسینؒ) کی آمد کی اطلاع شیخ الکل کے پیغام یا خط سے نہیں ملتی تھی بلکہ جاسوسوں کی کثرت اور اپنے علاقہ میں انگریزوں کی شدید نگرانی اور ہر آمین بالجہر کہنے اور رفع الیدین کرنے والے کی داروگیر سے ہو جاتی تھی۔

اتنی شدید نگرانی کے باوجود بھی کوئی بات ان کے خلاف ثابت نہیں ہوتی تھی جیسا کہ ڈاکٹر قیام الدین نے لکھا ہے کہ ایک سی آئی ڈی رپورٹ یہ ہے:

> ۱۸۸۰ء میں ڈھاکہ میں ایک شخص بدیع الزمان نے مختلف وہابی لوگوں کا ایک جلسہ کرانے کی کوشش کی تھی۔جس میں نذیر حسینؒ دہلوی بھی شامل تھے۔چونکہ وہ پولیس کی نگرانی میں تھے نذیر حسینؒ نے ڈھاکہ میں جلسہ کرنے سے اختلاف کیا۔اس مقصد کے لئے انہوں نے دور دراز کا اندرونی علاقہ منتخب کرنے کی رائے دی۔ابراہیم نے مشورہ دیا کہ جلسہ مظفر پور کے قریب ایک گاؤں تاج پور میں کیا جائے۔جلسے میں کوئی تیس ہزار وہابی جمع ہوئے۔جلسے کا اصل مقصد یہ تھا کہ بغاوت پھیلانے کے لئے حکمت عملی تیار کی

جائے۔ (ہندوستان میں وہابی تحریک۔ص۳۳۴)

اور ڈاکٹر قیام الدین نے ایک اور رپورٹ یوں بیان کی ہے:

کمشنر پٹنہ کو اطلاع دی گئی کہ ممتاز وہابی لوگوں کا ایک جلسہ سراج گنج میں منعقد ہوا۔ جہاں نذیر حسین بھی اپنی بھانجی کی شادی میں شرکت کے بہانے گئے ہوئے تھے۔ اس تقریب نے وہابی لوگوں کے اجتماع کے لئے ایک آسان بہانہ مہیا کر دیا۔ سربرآوردہ حاضرین میں نذیر حسینؒ، محمد حسین بٹالویؒ، اور ابراہیم آرویؒ تھے۔ مقصد یہ تھا کہ ان کا تعاون حاصل کیا جائے اور اس ملک کے دارالحرب ہونے کا اعلان کر دیا جائے۔ یہ بھی فیصلہ کیا گیا کہ چونکہ سرحد پر وہابی ریاست کا ہندوستان سے رابطہ اور اعانت نسبتاً کمزور ہو گیا ہے اس لئے مزید رضا کار اور امداد کی ترسیل ہونی چاہیے۔ خفیہ اجلاس کی رپورٹ ملی اور مجسٹرٹ مولویوں کو اچانک جا لینے کے لئے جھپٹے۔ مگر وہ پکڑے نہ جا سکے اور نہ کوئی تحریر ہی برآمد ہوئی۔

ناظرین! جب سید نذیر حسینؒ قطبِ وقت بن کر دہلی میں وارد ہوئے تھے۔ اس وقت کا دہلی شہر اہل کمال کا مرکز تھا۔ علماء و قائدین کا مرکز تھا۔ لیکن جس طرح طلوع آفتاب ستاروں کی روشنی کو ماند کر دیتا ہے یہی حال دہلی کے اہل کمال کا ہوا۔ جب سید نذیر حسینؒ نے دہلی میں مسند سجائی تو وہاں سب ستارے ماند پڑ گئے۔ کچھ ادھر ادھر کھسک گئے۔ کوئی خیرآباد چلا گیا، کوئی رامپور، کسی نے سہارنپور میں خانقاہ سجالی اور کسی نے دیوبند میں درس کھول لیا۔ کوئی ہجرت کر کے مکہ معظّمہ چلا گیا اور کوئی مدینہ منورہ۔ اسلئے کہ دہلی میں اب کسی اور کا چراغ جلنا مشکل ہو گیا تھا۔

میں نے سید نذیر حسینؒ کو قطب کہہ دیا ہے۔ اگر واقعتاً یہ کوئی منصب ہے تو ہم ان کے صاحب کرامات ہونے کا ثبوت دینے کے لئے ادھر ادھر کے واقعات و روایات کا سہارا نہیں لیتے۔ اور نہ ہی خانقاہی قصے کہانیاں سناتے ہیں۔ وہ مجاہدین کے آدمی تھے اور ہمیں ان کے قطب ہونے کی شہادت بھی مجاہدین اور حکومت وقت کی باہمی کشمکش کی تاریخ ہی سے مل جاتی ہے۔ ہوا یہ کہ حکومت نے قطب وقت کو گرفتار کیا، اور راولپنڈی پہنچا دیا۔ وہاں تفتیش شروع ہوئی۔ قدرت کو یہ بات پسند نہیں آئی اور اس نے محکمہ تفتیش کے افسر اعلیٰ ہی کو اٹھا لیا۔ مولانا محمد جعفر تھانیسریؒ نے ۱۸ سال قید کاٹنے کے بعد جو کتاب کالا پانی کے نام

سے لکھی ہے اس میں بتایا ہے کہ اس افسر کی موت کے بعد کسی اور کو اس محکمہ کا چارج لینے کی ہمت نہ ہوئی۔ پھر وہ محکمہ ہی ٹوٹ گیا۔ اور قطب وقت رہا ہو کر راولپنڈی سے واپس اپنی اصل جگہ دہلی پہنچ کر اپنی جماعت کی قیادت کرنے لگا۔

ناظرین! ہم سید نذیر حسین مرحوم کے علو مرتبت کے ثبوت میں خانقاہی قسم کے واقعات بیان کر کے کسی پر رعب نہیں جماتے۔ ورنہ وہ بھی واقعہ ہے جو متحدہ ہندوستان کے محکمہ تعلیم کے ایک بڑے افسر ڈاکٹر محمد باقر اسسٹنٹ ڈائریکٹر آف ایجوکیشن صوبہ دہلی نے مولانا ابوالکلام آزادؒ سے خودسن کر بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مولانا آزاد کہنے لگے:

> آج کل کے معجزات کا میں قائل نہیں۔ لیکن معروف ہے کہ اسی مسجد کے صحن میں مولانا نذیر حسینؒ درس دیا کرتے تھے جسے تم دیکھ آئے ہو۔ گلی تنگ ہے۔ سامنے کے مکان کی سب سے اوپر کی منزل سے ایک عورت روز کوڑا کرکٹ پھینک دیا کرتی تھی۔ جس کا کچھ حصہ کبھی کبھی مسجد کے صحن میں بھی آ گرتا۔ مولانا نذیر حسینؒ نے اس پر ناراضگی کا اظہار کیا۔ لیکن وہ عورت باز نہ آئی۔ ایک دن مولانا نذیر حسینؒ درس دے رہے تھے کہ اس عورت نے یہی حرکت دہرائی۔ مولانا نذیر حسینؒ نے مکان کی چھت کی طرف دیکھا اور فرمایا ہم نے تمہیں روکا تھا لیکن تم باز نہیں آئیں۔ لوگوں کا بیان ہے کہ اسی روز وہ عورت کوڑا کرکٹ پھینکتے ہوئے اس کے ساتھ ہی گلی میں آ کر گری اور وہیں ڈھیر ہو گئی۔
>
> (بزم ارجمنداں۔ ص ۹۰۔ ۹۱)

ناظرین! بعض لوگوں نے کہا ہے کہ آپ شاہ محمد اسحاق دہلویؒ کے شاگرد نہیں تھے اور اس طرح ان کا شاہ ولی اللہؒ کے گھرانے سے کوئی علمی یا فکری تعلق نہیں بنتا۔ اس موضوع پر خوب بحث ہوتی رہی ہے۔ لوگوں نے آپ کو کئی مرتبہ اس بحث میں الجھانے کی کوشش کی تھی کہ تو کون ہے؟ کہاں سے آیا ہے؟ تو دہلوی نہیں ہے۔ دلی میں تیرا کیا کام؟ تو خاندان شاہ ولی اللہ کا شاگرد نہیں ہے۔ تو شاہ اسحاقؒ کے سامنے شاگردوں کی طرح نہیں بیٹھا۔ تیرے پاس شاہ اسحاقؒ کی عطا کردہ سند نہیں ہے۔ تیرا شاہ ولی اللہ کی مسند پر کیا کام؟ میاں صاحب اپنے آپ کو اس بحث میں اس لئے الجھانا نہیں چاہتے تھے کہ کہیں حکومت وقت کو ان پر ہاتھ ڈالنے کا موقع نہ مل جائے کہ یہ شخص تو مجاہدین کا آدمی ہے۔ (ہجرت حجاز سے پہلے کے) شاہ اسحاقؒ کی فکر کا آدمی ہے۔ اور اس تعلق سے تحریک مجاہدین کا آدمی ہے۔ اسے پکڑو اور اسے

ختم کرو۔ سید نذیر حسینؒ زبان حال سے اپنے ناقدین سے کہتے تھے کہ درست ہے کہ شاہ اسحاق کا تلمیذ ہونا باعث فخر ہے لیکن میں نے تو ان سے بڑے بزرگوں کی مجلس میں بیٹھنے کی سعادت حاصل کی ہوئی ہے۔ مجھے تو شاہ اسحاقؒ کے بزرگوں کی جوتیاں بھی سیدھا کرنے کا موقع ملا ہے۔ میں نے شاہ اسماعیلؒ کے وعظ بھی سنے ہیں اور حضرت سید احمدؒ سے بھی براہ راست فیض اٹھایا ہے۔تم مجھے شاہ اسحاق محدثؒ ہی کی شاگردی پر محدود کیوں کرتے ہو۔ان کی سند دکھانے کا کیوں کہتے ہو۔کیا شاہ اسحاقؒ کی سند کے بغیر کسی کو دہلی میں مسند آرائی کا حق نہیں ہے؟ وہ زبان حال سے یہ بھی پوچھتے تھے کہ کیا امام شافعیؒ سے کسی نے سند دکھانے کو کہا تھا۔کیا امام ابوحنیفہؒ سے کسی نے سند دکھانے کو کہا۔اور کیا امام بخاریؒ کے پاس تحریری سند تھی، یا امام مالک کے پاس تھیؒ ۔ اور کیا یہ لوگ محدث نہ تھے؟ اور اگر انہیں بغیر سند دکھانے کے محض ان کے کام کی بنیاد پر تم محدث مانتے ہو تو آؤ:

میرے سامنے بیٹھو، میں پڑھاتا ہوں۔اور دیکھو کہ میں طریق محدثانہ رکھتا ہوں کہ نہیں

ناظرین! آپ جانتے ہی ہوں گے یہ بات آپ نے جناب قاسم نانوتویؒ، جناب رشید احمد گنگوہیؒ اور پیر مہر علی شاہؒ کے استاد جناب احمد علیؒ محشی بخاری سے فرمائی تھی۔

ناظرین! پھر کہا جاتا ہے کہ سید نذیر حسین صاحب نے جنگ آزادی ۱۸۵۷ء کے دوران دہلی میں ایک زخمی انگریز عورت کی جان بچائی۔ پہلے کئی ماہ تک اسے علاج کی غرض سے اپنے گھر میں چھپائے رکھا اور جب دہلی پر انگریزوں کا دوبارہ قبضہ ہو گیا تو اسے انگریزوں کو واپس کیا اور اس خدمت کے عوض انعام اور اسناد حاصل کیں جو انگریزوں سے ان کی وفاداری کا ثبوت ہیں۔

ایسے اعتراضات تاریخ اور اس کے شعور اور تعلیمات اسلامیہ سے بے بہرہ ہونے کا ثبوت ہیں۔آپ کو یہ تو معلوم ہی ہوگا کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ کے خاتمے پر جب ہندوستان میں مجاہدین آزادی کی پکڑ دھکڑ شروع ہوئی تو چوراہوں میں اور درختوں پر پھانسیاں نصب کر دی گئی تھیں کہ مجاہدین آزادی کو موت کے گھاٹ اتارا جائے۔تاہم آپ کو شائد یہ معلوم نہ ہو کہ جنگ آزادی ۱۸۵۷ء کے اختتام پر سید نذیر حسینؒ کو بھی گرفتار کر کے دوسروں کے ساتھ کوتوالی بند کیا گیا تھا جہاں کے سب قیدیوں کو سلسلہ وار پھانسی دی جانا تھی۔ وہاں ایک بخشی صاحب تھے جو پھانسی سے پہلے قیدیوں کی نشان دہی کرتے تھے کہ یہ کون ہے اور وہ

کون۔ جب سید نذیر حسینؒ صاحب کی باری آئی تو معلوم نہیں اس بخشی کے دل میں کیا آئی کہ اس نے کہہ دیا کہ یہ بے چارے بساطی لوگ ہیں۔ان کا جہاد سے کوئی تعلق نہیں ہے (حیاۃ النذیر۔ص ۵ ۔۴۴)۔ یہ سن کر پھانسی کا حکم جاری کرنے والے افسر نے سید نذیر حسینؒ کو چھوڑ دیا اور اس طرح آپ کی جان بچی تھی۔

ناظرین! اس واقعہ کے دوران سید نذیر حسینؒ صاحب نے حکمرانوں کو یہ نہیں کہا کہ میں تو تمہارا آدمی ہوں، تمہارا وفادار ہوں، تمہارا محسن ہوں کہ میں نے تمہاری عورت کی جان بچا کر اور کئی مہینے اپنے گھر میں چھپا کر اس کا علاج کروایا ہے۔اور اس کی خاطر اپنی جان کو خطرے میں ڈالا ہے۔اور اب تم مجھے اپنے باغیوں میں شمار کرتے ہو؟

ناظرین! ایک عورت کی جان بچانے کا کام آپ نے خدا و رسول کے احکام کی تابعداری میں کیا تھا کہ عورتوں کو جنگ میں نقصان نہ پہنچایا جائے۔انہوں نے زخمی عورت کی تیمارداری احکام دین کے تحت کی تھی۔کسی کی مخالفت یا کسی سے وفاداری کے جذبے سے نہیں ۔نہ ہی انہوں نے یہ کام کر کے کسی پر احسان کیا تھا کیونکہ انہوں نے محض ایک فرض ادا کیا تھا اور اسی لئے انہوں نے اس زخمی عورت کو اپنی اہلیہ کے حوالے کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ اس کی خوب خدمت کرو کہ ایک زخمی عورت کی تیمارداری موجب خوشنودی خدا و رسول ہے۔

ناظرین! سید نذیر حسینؒ نے احکام دین پر عمل کرتے ہوئے ایک زخمی انگریز عورت کو اس وقت پناہ دی تھی جب دہلی پر شاہی افواج یعنی انگریزوں کے مخالفوں کا قبضہ تھا۔شاہی افواج ہر انگریز کو ختم کرنا چاہتی تھیں۔اس دور میں ان کے کسی فرد کو پناہ دینا انگریزوں سے کسی انعام کی امید پر نہیں ہوسکتا تھا۔ بلکہ ایسا کام اپنی جان کو خطرے میں ڈالنے کے مترادف تھا۔اور ہوا بھی یہی تھا کہ جب لوگوں کو شک ہوگیا کہ آپ کے ہاں کوئی انگریز عورت چھپی ہوئی ہے تو انہوں نے ہلڑ بازی کی جس کی خبر بادشاہ تک پہنچی اور بادشاہ نے شرپسندوں سے آپ کی گلوخلاصی کروانے کا حکم جاری کیا۔(۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ مؤلفہ عبداللطیف)

ناظرین! جب ۱۸۵۷ء کی جنگ کے بعد انگریزوں کے قدم جم گئے تو اس زخمی عورت نے اپنے ساتھ ہونے والے حسن سلوک کی رپورٹ اپنے افسروں کو دی۔افسروں نے احسان مندی کے جذبے کے تحت سید نذیر حسینؒ کو اسناد عطا کیں۔آپ نے چونکہ یہ کام اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی خوشنودی کے لئے کیا تھا اس لئے آپ نے ان اسناد اور انگریز

حکام کے جذبات احسان مندی کو زمین، جائیداد یا جاگیر حاصل کرنے کے لئے استعمال نہیں کیا۔ آپ کو جو اسناد ملی تھیں وہ کسی میجر یا کرنل یا کلکٹر وغیرہ کے رینک کے لوگوں سے نہیں ملی تھیں۔ وہ اسناد ۱۸۵۷ء کی برطانوی افواج کے دو جرنیلوں، چیمبرلین اور برنارڈ کی طرف سے تھیں۔ انگریز سلطنت میں ان جرنیلوں کے رتبے کا اندازہ اس بات سے کیا جا سکتا ہے کہ مغل بادشاہ پر جس فوجی عدالت میں مقدمہ چلایا گیا تھا اس میں کرنل اور میجر رینک تک ہی کے افراد شامل تھے۔ میاں صاحب کو دو برطانوی جنرل اپنی قوم کی طرف سے احساس ممنونیت کی اسناد دیتے ہیں اور اس کے بعد میاں صاحب ۴۵ سال تک زندہ رہ کر دہلی میں کرائے کے مکان میں مرجاتے ہیں۔ آپ نے ان اسناد کا حوالہ دے کر جائدادیں اور جاگیریں حاصل کرنے کے لئے حکام تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش نہیں کی۔ مدرسہ کے نام پر بھی فنڈز اور جائیداد نہیں لی۔ ان اسناد کو انہوں نے زندگی میں صرف ایک بار استعمال کیا اور وہ بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عائد کردہ ایک فریضے کی ادائیگی کے لئے۔ ہوا یہ تھا کہ جب آپ نے حج کا ارادہ کیا تو چونکہ معلوم تھا کہ حجاز میں مخالفین نے ہجرت کر کے ڈیرہ ڈالا ہوا ہے اور وہ لوگ وہاں تنگ کریں گے۔ تو ان کے شر سے بچنے کے لئے ایک عام ہندوستانی مسلمان کی طرح وہ اپنے وقت کے حکمرانوں کے پاس گئے کہ حجاز میں اپنے سفارتخانے سے مناسب تعاون حاصل کرسکیں۔ دشمنوں کے شر سے محفوظ رہ سکیں۔ یہ دشمن کون تھے اور ان دشمنوں نے ایذا رسانی کی خاطر حجاز میں آپ کے ساتھ کیا کچھ کیا؟ یہ ایک الگ موضوع ہے اور ہم اس موقع پر اس بارے میں کچھ کہنا نہیں چاہتے۔

ناظرین! سید نذیر حسینؒ نے انگریز زخمی عورت کو پناہ دینے کے واقعہ کو اور پھر ملنے والی اسناد کو اپنی قید و بند اور تفتیش کے دوران بھی استعمال نہیں کیا۔ آپ نے کسی تفتیش کرنے والے کو نہیں کہا کہ میں نے تو تمہاری قوم پر اس کے آڑے وقت میں احسان کیا ہے۔ تمہاری ایک عورت کی حفاظت میں خود اپنی جان کا خطرہ مول لے کر اپنی وفاداری ثابت کی ہوئی ہے۔ اب تم میرے بارے میں کیا تحقیقات کر رہے ہو؟

اس واقعہ سے انگریزوں سے وفاداری کا ثبوت ملتا تو انگریز آپ کو گرفتار نہ کرتے۔ اور اگر آپ نے یہ کام اظہار وفاداری کے لئے کیا ہوتا تو آپ ان پینتالیس برسوں میں اس کا کہیں نہ کہیں ضرور ذکر کرتے جب آپ سی آئی ڈی کی نگرانی میں تھے۔ جب انگریز آپ

کو شک کی نظروں سے دیکھتے تھے۔ جب آپ کو گرفتار کیا گیا تھا۔ جب آپ کو راولپنڈی میں قید رکھا گیا تھا۔ اور جب آپ کو مزید تفتیش کے لئے پشاور پہنچانے کے احکام جاری کئے گئے تھے۔ لیکن آپ نے کبھی اس واقعے کا حوالہ تک نہیں دیا۔

ناظرین! یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آپ ایک عام قسم کے مدرس تھے جسے ہند کی سیاسی صورتحال سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ ایسی باتیں وہ لوگ کرتے ہیں جن کی نظر حقائق پر نہیں ہے۔ اس دور سے متعلق لٹریچر کا مطالعہ کرنے سے بخوبی معلوم ہو جاتا ہے کہ درس و تدریس کے پردے میں آپ ساٹھ سال تک دہلی میں بیٹھ کر تحریک مجاہدین کا کام کرتے رہے ہیں۔ جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ وہ مجاہدین کے آدمی تھے۔ ایک سیاسی جماعت کے قائد تھے جس کا کام سرحد میں انگریز سے جہاد کرنا تھا۔ اور ان کی اس طرح کی سرگرمیوں کا ریکارڈ اب منظر عام پر آ رہا ہے جیسا کہ ڈاکٹر قیام الدین نے لکھا ہے:

> نذیر حسینؒ کے گھر کی تلاشی میں بہت سے مشتبہ قسم کے خطوط نکلے۔ ان میں سے بعض معروف وہابی افراد جیسے جعفر تھانیسری اور مبارک علی عظیم آبادی کے نام تھے۔ ایک خط نذیر حسین کا لکھا ہوا سردار عبداللہ امیر المجاہدینؒ کے نام تھا۔ ریلی نے ضابطہ ۳ فوجداری کے تحت ان کی گرفتاری کی سفارش کی۔ حکومت پنجاب نے ان کو احتیاطی طور پر چھ مہینے کے لئے قید کر دینے کا حکم دیا' اور ' دسمبر ۱۸۶۵ء میں عبداللہ نے جو بیان راولپنڈی میں دیا اس کے مطابق نذیر حسینؒ دہلی میں وہابی افراد کے صدر تھے۔ راج محل کے ایک اور گواہ نے بھی شہادت دی کہ نذیر حسینؒ نے اس کو سرحد جانے پر آمادہ کیا۔
>
> (ہندوستان میں وہابی تحریک۔ ص ۳۱۵)

یہ نذیر حسینؒ جماعت مجاہدین کا قائد تھا۔ فقر غیور کے ساتھ دبدبہ اور تمکنت رکھتا تھا۔ اس کا بانکپن حاکموں کے سامنے بھی قائم رہا۔ اس کو تفتیش کے لئے گرفتار کیا گیا۔ جو ۱۸۶۰ کے عشرے میں ہوئی۔ تفتیش کرنے والوں نے پوچھا کہ تمہارے پاس اتنے خط کیوں آتے ہیں۔ کہنے لگا اس کا جواب خط لکھنے والوں سے لو کہ وہ مجھے خط کیوں لکھتے ہیں۔ تمہیں یا کسی اور کو کیوں نہیں لکھتے۔ مکتوب الیہ ہونا اگر جرم ہے تو تمہارے حکمران بڑے مجرم شمار ہوں گے کہ ان کو لکھے جانے والے خطوط پڑھنے کے لئے باقاعدہ محکمے بنائے جاتے ہیں۔ انہوں نے طنزاً یہ بھی فرمایا کہ مجھے زیادہ خط لکھے جانے کا ایک سبب یہ ہو سکتا ہے کہ تم لوگوں نے

ڈاک کا محصول کم رکھا ہے۔ محصول بڑھا دو خط کم ہو جائیں گے۔ تفتیش کرنے والے نے پوچھا کہ فلاں خط میں مکتوب نگار نے آپ کو نخبۃ الفکر ارسال کرنے کے لئے کہا ہے۔ یہ نخبۃ الفکر تم مجاہدوں کا کوئی کوڈ ورڈ لگتا ہے اس لئے اس کی حقیقت بتاؤ۔ حاناظرین! نخبۃ الفکر مجھے بھی کوڈ ورڈ ہی لگتا ہے کیونکہ یہ کوئی ایسی نادر و نایاب کتب میں سے نہیں ہے کہ مسند الوقت سے اس کے بھیجنے کی فرمائش کی جائے۔ تاہم آپ نے مخالف کا وار اسی پر الٹا دیا۔ اور فرمایا نخبۃ الفکر کیا توپ ہے؟ اور ساتھ ہی حکمرانوں کو درخواست دے دی کہ یہ کس نالائق اور جاہل شخص کو میری تفتیش پر لگا رکھا ہے جسے یہ بھی معلوم نہیں کہ نخبۃ الفکر کسی توپ کا نام ہے یا کتاب کا۔ کسی پڑھے لکھے کو تفتیش کے کام پر لگایا ہوتا۔

ناظرین! اس طرح کے طرز عمل کی ایسے ہی قیدی سے توقع ہوسکتی ہے جسے تفتیش کرنے والوں کے ظلم و جبر کی ذرا بھی پرواہ نہ ہو، اور جو اپنا سر ہتھیلی پر لئے پھرتا ہو۔ حضرت میاں صاحب کا یہ طرز عمل آج کے دور کی باتیں نہیں ہیں جب جنیوا کنونشن موجود ہے۔ قیدیوں اور جنگی قیدیوں کے بھی حقوق ہیں اور جن کی خلاف ورزی پر عالمی عدالتوں میں مقدمے چلتے ہیں۔ ہیومین رائیٹس کی باتیں ہوتی ہیں۔ اور کسی کے ساتھ ناروا سلوک کرنا بڑے تلخ نتائج کا حامل ہوسکتا ہے۔ یہ انیسویں صدی کے اس دور کی باتیں ہیں جب حکومت کا ظلم و جبر انتہاء کو پہنچا ہوا تھا۔ جب وہ پھانسی گھروں میں تماش بین بن کر جایا کرتے تھے۔ جب قیدیوں اور مخالفوں کو وحشیانہ طریقوں سے اذیت دے کر مارا جاتا تھا اور ان کی آہوں سسکیوں اور چیخوں کو سن کر قہقہے لگائے جاتے تھے۔

ناظرین! اس کے کچھ عرصہ بعد ایک دور آیا جب بیسویں صدی کے شروع میں حاکموں کے طرز عمل میں ذرا نرمی آئی۔ مقامی لوگوں کی ایسوسی ایشنیں اور انجمنیں بننے لگیں۔ تہذیب و شائستگی کی باتیں ہونے لگیں۔ حالات نسبتاً بہتر ہونے لگے۔ لیکن اس وقت بھی یہ حال تھا کہ جب بیسویں صدی کے دوسرے عشرے میں مولانا محمود حسن مرحوم کو گرفتار کیا گیا تو مولانا حسین احمدؒ مدنی فرماتے ہیں:

> انگریز نے اس قدر پیش بندی کر رکھی تھی کہ سیاسیات کی طرف آنکھ اٹھانا سنہ ستاون کا سماں باندھتا تھا۔ آزادی اور انقلاب کا کوئی اگر خواب بھی دیکھ لیتا تھا تو پتہ پانی ہو جاتا تھا۔ ہوم رول یا خود اختیاری حکومت کی خواہش بھی زبان پر لانا برق جہاں سوز سے زیادہ

تباہ کن شمار کی جاتی تھی ۔ برطانوی تشددات اور مظالم کے ہونے نے اس قدر قلوب اور دماغوں کو متاثر کر رکھا تھا کہ بہت سے نفوس میں اللہ تعالیٰ کا خوف اس قدر نہ پایا جاتا تھا جتنا کہ انگریز کا تھا۔ خفیہ پولیس اور سی آئی ڈی میں ایسے ایسے لوگ کام کر رہے تھے کہ جن پر شبہ کرنا بھی بے دینی اور کفر سمجھا جا سکتا تھا۔ چاروں طرف سی آئی ڈی کا جال بچھا ہوا تھا۔ (نقش حیات۔ ج ۲۔ ص ۵۵۲)

اس تحریر سے آپ کو محسوس ہو رہا ہوگا کہ حکومت وقت کے ظلم وستم کی حالت بیسویں صدی کی دوسری دہائی میں کیا تھی ۔ اور جب اس نسبتاً نرمی کے دور میں سیاسیات کی طرف آنکھ اٹھانا سنہ ستاون کا سماں باندھتا تھا اور خوف سے لوگوں کے پتے پانی ہوتے تھے تو ۱۸۵۷ ء اور اس کے بعد کے ان عشروں میں جب کہ سید نذیر حسینؒ اور ان کے ساتھی دہلی وغیرہ مقامات میں حاکموں کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر تحریک جہاد چلا رہے تھے تو وہ وقت کتنا ہیبت ناک ہوگا اور ان لوگوں کا کیا دل گردہ ہوگا جو اس دور میں بھی کام کرتے رہے ۔ نہ ملک سے بھاگے اور نہ قوم کو اس کے حال پر چھوڑ کر حجروں اور خانقاہوں اور مدرسوں کے گوشہ ہائے عافیت میں چھپے۔

ناظرین! دن کے وقت جب سورج اپنی روشنی بکھیر رہا ہو اور کسی نے بجلی کا بلب جلا رکھا ہو تو چلنے والے اس کا نوٹس لئے بغیر گذر جائیں گے ۔ اور جو نوٹس لے گا وہ شائد یہی کہے گا کہ یہ کون احمق ہے جو بجلی ضائع کر رہا ہے ۔ اور دن کے اجالے میں چراغ جلائے بیٹھا ہے ۔ لیکن اندھیری رات ہو جب چاند اور ستارے بھی روٹھ کر بادلوں کے پیچھے چھپے ہوئے ہوں ۔ ہاتھ کو ہاتھ سجھائی نہ دیتا ہو۔ سناٹا اتنا گہرا ہو کہ سوئی کے گرنے کی آواز بھی کانوں کو ایک دھماکے کی طرح لگے ۔ اس ماحول میں میلوں دور جلنے والا بجلی کا قمقمہ ویرانوں میں بھٹکنے والے مسافر کو منزل کی جانب رہنمائی کرے گا ۔ گہری کھائیوں میں گرنے اور کانٹوں میں الجھنے سے بچا کر سوئے منزل گامزن کر دے گا ۔

جب خون صد ہزار انجم سے سحر پیدا ہو جائے ۔ سورج طلوع ہو کر چار دانگ عالم کو منور کر دے اور مسافر کی رفتار تیز کر کے اسے منزل پر پہنچا دے تو مسافر کو اس بات کا احساس کرنا ضروری ہے کہ اگر بجلی کا قمقمہ رات کی تاریکی میں رہنمائی کر کے اسے کھائیوں میں گرنے سے بچا نہ لیتا تو دن کے اجالے میں منزل کا منہ دیکھنا بھی اسے نصیب نہ ہوتا ۔ وہ رات کی

تاریکی میں کسی کھڈے کی نذر ہو چکا ہوتا۔ یا کسی درندے کا شکار بن چکا ہوتا۔ اور صبح کے وقت طلوع ہونے والہ یہ سورج اور اسکی روشنی اس کے لئے بے معنی ہوتی کہ اس کی تو دنیا ہی اندھیر ہو چکی ہوتی۔ اس کی تو قیامت قائم ہو چکی ہوتی۔ سورج کی روشنی سے مستفید ہونے کے لئے ضروری تھا کہ وہ رات کی گھمبیر تاریکی سے بچ نکلتا۔ ۱۸۳۱ء اور ۱۸۵۷ء کے سانحوں کے باعث تاریکی میں سرگرداں ہندوستان کی ملت اسلامیہ کا بچاؤ اسی قمقمے کی بدولت ہوا ہے جس کا نام سید نذیر حسینؒ ہے۔

ناظرین! آج ہم اس شخصیت کو تحریک آزادی کے ایک مجاہد کی حیثیت سے نہ جانتے ہیں اور نہ پیش کرتے ہیں۔ اسکے بالمقابل ہم نے چند ایسے بزرگوں کو تحریک آزادی کا ہیرو بنا رکھا ہے جو انیسویں صدی میں یا تو موجود ہی نہ تھے یا کسی شمار قطار میں نہ تھے اور بیسویں صدی کے ابتدائی عشروں میں بھی ان کا ایسا کوئی کارنامہ نہیں ہے جس کے باعث ایک غیر جانبدار مورخ انہیں مجاہدین آزادی قرار دے سکے۔ ان بزرگوں نے از خود تو حکومت وقت سے پنجہ آزمائی نہیں کی اور جب قدرت نے انہیں بیٹھے بٹھائے مجاہدین آزادی میں شمار ہونے کا موقع فراہم کیا تو یہ بزرگ استقامت دکھانے کی بجائے مقام رخصت پر چلے گئے تھے۔ اس اجمال کی تفصیل یوں ہے کہ جناب قاسم نانوتویؒ اور جناب رشید احمد گنگوہیؒ کے بارے میں جناب قمر احمد عثمانی لکھتے ہیں:

> مولانا نانوتویؒ اس واقعہ ۱۸۵۷ء کے بعد تقریباً ۲۴ سال تک بقید حیات رہے اور حضرت مولانا رشید احمدؒ تو اس ہنگامہ کے ۵۰ سال بعد تک بقید حیات رہے مگر ان دونوں حضرات کا کسی ملکی اور سیاسی تحریک میں شرکت کرنا ثابت نہیں ہوتا (تذکرۃ الظفر ص ۳۴۱)

اور جناب محمود حسنؒ بیسویں صدی کی دوسری دہائی میں گرفتار ہوئے۔ ان کی گرفتاری کا باعث بعض لوگ جہاد آزادی میں ان کی شمولیت قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ بیسویں صدی کے آغاز میں جو لوگ انگریز کے خلاف اعلانیہ یا در پردہ جدو جہد میں مصروف تھے انہوں نے جناب محمود حسنؒ کو بھی اپنے ساتھ ملانے کی کوشش کی تھی لیکن وہ طرح دے گئے تھے جیسا کہ جناب ابوالکلام آزادؒ فرماتے ہیں کہ ۱۹۱۴ء میں:

> حضرت مولانا محمود الحسنؒ سے میری ملاقات بھی دراصل اسی طلب وسعی کا نتیجہ تھی۔ انہوں نے پہلی ہی صحبت میں کامل اتفاق ظاہر فرمایا تھا اور معاملہ بالکل صاف ہو گیا تھا کہ وہ

اس منصب (امارت شرعیہ) کو قبول کر لیں گے۔ اور ہندوستان میں نظم جماعت کے قیام کا اعلان کر دیا جائے گا۔ مگر افسوس کہ بعض زود رائے اشخاص کے مشورہ سے مولانا نے اچانک سفر حجاز کا ارادہ کر دیا اور میری کوئی منت سماجت بھی انہیں سفر سے باز نہ رکھ سکی۔

(خطبات ابوالکلام ۔ص ۱۳۷)

ناظرین! جناب محمود حسن بیسویں صدی کی دوسری دہائی میں گرفتار ہوئے۔ عزت کے ساتھ مالٹا نامی جزیرے میں رکھے گئے۔ ان پر یا ان کے کسی ساتھی پر وہ تشدد نہیں ہوا جو تحریک مجاہدین کے ادنی سے لے کر اعلی کارکنوں کے معاملے میں حکومت وقت کا معمول تھا۔ اس کے باوجود مالٹا کے اسیروں نے پہلے تو حکام سے شکائیتیں کیں کہ ہمیں کھانے میں گوشت کم ملتا ہے۔ گھی کی جگہ زیتون کا تیل کیوں دیا جاتا ہے۔ ہمیں جو سہولتیں حاصل ہیں وہ کم ہیں۔ ہمیں مزید سہولتیں دی جائیں۔ ہمیں مالٹا میں نہیں مصر میں رکھا جائے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اور جب ایک دفعہ قیامت کا ذکر چھڑ گیا تو کسی کی جوانی تک بات پہنچنا ہی تھی جو رہائی کی درخواستوں کی صورت میں سامنے آئی۔ رہائی کیلئے دی جانے والی یہ درخواستیں کسی ایک فرد کا کارنامہ نہیں تھا بلکہ اس میں اکابرین دارالعلوم دیوبند نے اجتماعی طور پر حصہ لیا ہے۔ اور یہ سب کچھ اس کے باوجود ہوا کہ جناب محمود حسن کی گرفتاری کسی تحریک آزادی میں شمولیت کی بنا پر نہیں ہوئی تھی اور آپ کو گرفتار کروانے والے بھی اپنے ہی تھے اور گرفتاری کا باعث بھی ان اکابرین کے آپس کے ہی معاملات تھے۔ جیسا کہ ابوسلمان شاہ جہان پوری نے لکھا ہے:

ارباب اہتمام (دارالعلوم دیوبند) نے حضرت شیخ الہندؒ کے خلاف ریشہ دوانیاں کیں۔ حضرت کے متعلق حکومت کو اطلاعات فراہم کیں۔ حضرت کی گرفتاری کے لئے حکومت کو مشورہ دیا۔ شمس العلماء مولانا محمد احمد مہتمم دارالعلوم نے بہ ذات خود حضرت کے ساتھ دہلی تک کا حضرت کی مخبری کے لئے سفر کیا۔ اور اپنی مرید ڈاکٹر انصاری کی اہلیہ کے ذریعے جاسوسی کی۔ ڈاکٹر صاحب اور حضرت کی گفتگو کا موضوع اور تفصیلات معلوم کرنے کا اسے ذریعہ بنایا۔ عبدالاحد نامی شخص کو جاسوسی کے لئے حضرت شیخ کے ساتھ حجاز بھیجا۔ وہ واپس آیا تو حاصل شدہ معلومات سے ڈپٹی کلکٹر سہارن پور کے ذریعے گورنر یوپی کو مطلع کیا۔ دیوبند کے حالات اور حضرت شیخ الہند کی مصروفیات، مشاغل اور کارگذاریوں کے بارے میں ماہانہ رپورٹیں دی گئیں۔ اور نہائت مستعدی کے ساتھ

انگریز کی وفاداری کا ایک ایک عمل بجا لایا گیا۔ ان خدمات کے صلہ میں شمس العلماء کا خطاب پایا۔ نقد انعام جاگیر اور وظیفہ پایا۔ اور جب محسوس کیا کہ ان انعامات واعزاز کے ساتھ دار العلوم کا منصب اہتمام خطرے میں پڑ جائے گا اور دار العلوم کے خاموش ردعمل کا سامنا کرنا بھی مشکل ہوگا تو ریاست حیدرآباد دکن میں مفتی اعظم کے منصب پر فائز کر دیئے گئے۔ (مولانا سندھی اور ان کے چند معاصر۔ ص ۷۰۔۷۲)

ناظرین! جناب محمود حسنؒ کی رہائی کی کوششوں کی بات چل نکلی ہے اس لئے ہم آپ کو جناب ثناء اللہ امرتسریؒ کی ایک تقریر سے وہ اقتباس بھی سنائے دیتے ہیں جو اس موضوع سے تعلق رکھتا ہے۔ واقعہ یوں ہے کہ دسمبر ۱۹۱۹ء میں امرتسر میں جمعیت علماء ہند کا اجلاس جناب احمد سعید کی صدارت میں منعقد ہوا۔ اس اجلاس کا خطبہ استقبالیہ جناب امرتسریؒ نے پڑھا۔ اس خطبے میں جو اس وقت کے دیوبندی اکابرین کے روبرو پڑھا گیا تھا جناب امرتسری نے فرمایا کہ میں نے علماء کے ایک گذشتہ اجلاس میں تجویز پیش کی تھی کہ سیاسیات میں عوام کی مذہبی ضروریات کے پیش نظر علماء کی ایک جماعت بنائی جائے۔ یہ تجویز بعد میں دہلی کے ایک اجلاس علماء میں منظور ہوئی اور جمعیت علماء کا ایک خام سا ڈھانچہ تیار ہو گیا جس کے صدر جناب کفائت اللہؒ اور ناظم جناب احمد سعیدؒ مقرر ہوئے۔ یہ دونوں بزرگ بعد میں ایک مرتبہ امرتسر تشریف لائے (اور جناب ثناءاللہ امرتسریؒ کہتے ہیں کہ) ہم تینوں کی موجودگی میں جمعیت کے ایک اجلاس میں جناب محمود حسنؒ کے متعلق ایک ریزولیوشن پاس ہوئی جس کی تفصیل (بروایت جناب امرتسریؒ) یہ ہے:

حضرت ممدوح اگرچہ ان دنوں مالٹا میں اسیر فرنگ تھے تاہم اپنے شاگردوں کے پاس تشریف لا کر فرماتے تھے کہ بچو! میری رہائی کے لئے کوشش کرو۔ کیسے تشریف لاتے تھے؟ جیسے عرب کا شاعر جو جیل میں محبوس تھا اسی حالت میں اپنی محبوبہ کا وہاں پہنچ جانا بیان کرتا ہے

عجبت لمسراها و انی تخلصت
لدی و باب السجن دونی مغلق

(اس کے رات کے وقت آنے پر مجھے تعجب ہے اور اس پر بھی کہ مجھ تک کیسے پہنچ گئی حالانکہ قید خانے کا دروازہ میرے سامنے بند ہے) اسی طرح حضرت موصوف تشریف

لاتے ہیں اور اپنے خادموں کو خواب غفلت سے بیدار فرماتے ہیں۔ اس بیداری کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان اصحاب ثلاثہ میں سب سے پہلے یہ تجویز پاس ہوئی کہ حضرت ممدوح کی رہائی کے لئے وائسرائے کو تار کیا جائے۔ تار کے خرچ کا اندازہ تین روپے کیا گیا۔ یہاں پہنچ کر میں بڑی مسرت کے ساتھ یہ بات ظاہر کرتا ہوں کیونکہ میں اس امر کو باعث عزت اور نجات جانتا ہوں کہ تار کا سارا خرچ میں نے ادا کیا۔ تقبل اللّٰہ سعینا۔

ابوالوفا ثناءاللہ صدر مجلس استقبالیہ

ناظرین! جناب محمود حسنؒ کی رہائی کے لئے علماء دیوبند کی یہ کوششیں ۱۹۱۷ء کے وسط میں عروج پر تھیں اور انہوں نے کئی مہینوں کی کوشش کے بعد انگریز گورنر سے ملاقات کا وقت لیا اور نومبر ۱۹۱۷ء میں اس کی خدمت میں ایک عرضداشت پیش کی۔ اس کے علاوہ انہوں نے یکم نومبر کو جناب محمود حسنؒ کو مالٹا خطوط بھی لکھے جن میں بتایا کہ وہ ان کی رہائی کے لئے کیا کچھ کر رہے ہیں۔ آج ہم آپ کو یہ داستان بھی سنائے دیتے ہیں اور اس کا آغاز جناب محمود حسن کے خط سے کرتے ہیں جو انہوں نے مالٹا سے منتظمین دارالعلوم دیوبند کے نام لکھا تھا۔ یہ خط یوں ہے:

'برادران ومکرمانم رزقکم اللّٰہ خیراً

بندہ محمود سلام مسنون کے بعد عرض کرتا ہے۔ آپ حضرات کے آٹھ نو خط جو غالباً سب ۲۳ محرم اور ۱، نومبر کے لکھے ہوئے تھے بندہ کو سب کے سب اب دو مارچ کو ملے اور یہ عذر کیا گیا کہ تمہارے یہ خطوط لندن گئے تھے۔ وہاں سے اب واپس آئے۔ اس لئے تاخیر ہوئی۔ مسٹر برن صاحب غالباً ایک ہفتہ سے کم مالٹا میں قیام پذیر نہیں رہے۔ اور اسی عرصہ میں انہوں نے مجھ سے اور میرے رفقا سے بیانات لئے۔ اور سب نے انکے استفسارات کے جواب دیئے۔ مگر صاحب موصوف نے حالات گذشتہ کے متعلق اکثر سوالات کئے تھے۔ اسی کے مطابق جواب بھی دیئے گئے۔ یہ امر جو آپ حضرات کے خطوط سے اب معلوم ہوا اس کا اصلاً تذکرہ نہیں آیا۔ سو اس کا جواب آپ کی خدمت میں ارسال کرتا ہوں۔ یہ اللہ کو معلوم ہے کہ آپ تلک کب اور کیوں کر پہنچے۔ الغرض جو تاخیر ہوئی یا آئندہ ہو اس میں معذور ہوں۔ میری طرف سے قصور نہیں۔

آپ حضرات کی جملہ تحریرات کا خلاصہ دو امر سمجھتا ہوں۔ اول ہندوستان آنا منظور کرلوں

دوسرے وہاں پہنچ کر اپنے قدیمی مشاغل میں مصروف اور حسب طرز قدیم سیاسیات سے الگ تھلگ رہوں۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ میرے مخلص مجھ سے دریافت کرنے سے پہلے ہی ہز آنر سے میری نسبت ان امور کا وعدہ بھی کر چکے ہیں۔ سو میرے مخلص جو میرے قدیم طرز و تعلقات سے واقف ہیں ان کو میرا صرف ہاں یا نعم کہہ دینا ان کے اطمینان کے لئے بالکل کافی ہے۔ اسکی حاجت نہیں کہ طویل مضمون لکھوں۔ مگر تغیرات کا ہجوم ہے اس لئے صرف اپنے مخلصین کے مزید اطمینان کے لئے اتنا عرض کئے دیتا ہوں کہ گو حد حزامت تک پہنچ چکا ہوں مگر اتنا خوب سمجھتا ہوں کہ دوستوں کا اس شان سے مجھ کو پھر ہندوستان بلانا اور میرے جملہ افعال کی کفالت کرنا باہم مترادف ہیں۔ علی ھذا میرا ہندوستان کی مراجعت کو قبول کرنا اور اپنے احباب کے متعلق تمام ان کی خیر اندیشیوں کو اپنے سر لینا دونوں مساوی ہیں۔ میں نے حاجت سے زائد لکھ دیا کیونکہ الحمد للہ میرے صحیح مخاطب ہیں۔ یہ آپ حضرات کی جملہ تحریرات کا جواب ہے جو مجھ کو آپ کی پریشانی سے متاثر ہو کر دینا ضروری ہوا۔

(شیخ الہند مولانا محمود حسن مؤلفہ ابوسلمان شاہ جہان پوری۔ص ۸۔۱۲۶)

اس خط میں علماء دیوبند کے خطوط کا ذکر ہے جو انہوں نے یکم نومبر ۱۹۱۷ء کو جناب محمود حسنؒ کو لکھے تھے اور جن کے جواب میں جناب محمود حسنؒ نے یہ خط دارالعلوم کے منتظموں (جناب محمد احمد اور جناب حبیب الرحمان۔ دیکھئے کتاب مذکور ص ۱۶۷) کو لکھا تھا۔ اسی دوران علماء دیوبند نے انگریز گورنر سے وقت لیکر جناب محمود حسنؒ کی رہائی کی درخواست پیش کر دی۔ یہ سرگزشت الرشید کے مدیر (سید اصغر حسین) کی زبانی پیش کی جاتی ہے جو انہوں نے رجب ۱۳۳۶ھ کے شمارے میں شائع کی تھی۔ آپ لکھتے ہیں:

ہم علمائے دیوبند کے اس وفد کا حال اختصار کے ساتھ شائع کر چکے تھے جو ۶ نومبر ۱۹۱۷ء کو بمقام میرٹھ بحضور لاٹ صاحب بہادر صوبہ متحدہ کی خدمت میں حاضر ہوا تھا۔ اور جس نے مئودبانہ حضرت مولانا محمود حسن مدظلہم کے متعلق عرض کیا تھا اور حضور ممدوح نے بکمال تلطف امید افزا جواب دیا تھا۔ ہم یہ بھی ظاہر کر چکے ہیں کہ وفد کے پیش کرنے کی اجازت حاصل کرنے کے لئے کئی ماہ پیشتر سے تحریک جاری تھی مگر حضور ممدوح کو کثرت اشغال کی وجہ سے قبل از ۶ نومبر اجازت حاضری وفد کا موقع نہ ملا۔ اور یہ بھی

عرض کر چکے ہیں کہ وفد نے حضور ممدوح کی خدمت میں ایک عرضداشت پیش کی تھی ۔ ہم نتیجہ کے منتظر تھے اور اسی وجہ سے وفد کے متعلق صرف بغرض اطلاع اہل اسلام جن کے قلوب حضرت مولانا ممدوح کی نظر بندی سے بے چین تھے ۔ اتنے ہی اعلان کو کافی سمجھا تھا کہ وفد نے حاضر ہو کر عرض کیا اور حضرت ممدوح نے حوصلہ افزا جواب عطا فرمایا ۔اور باوجود تقاضائے ہمدردان اس تحریر کو شائع نہ کیا تھا۔لیکن باوجود انتظار شدید اب تک نتیجہ کا ظہور نہیں ہوا۔ادھر اکثر حضرات ہم سے اس تحریر کی نقل طلب کرتے ہیں ۔اور یہ ظاہر ہے کہ اس قدر کثرت کے ساتھ نقول کا بھیجنا سہل نہیں ہے ۔اس لئے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اس تحریر کو طبع کر کے شائع کر دیا جائے ۔اس تحریر کو دیکھ کر وہ حضرات بھی اپنا اطمینان فرمالیں جن کو بعض روایات غلط کی بنا پر یا بعض اپنے تخیلات ذاتی سے یہ خیال پیدا ہو رہا ہے کہ وفد علماء نے حضرت مولانا کے مجرم ہونے کو تسلیم کر کے درخواست ترحم پیش کی تھی ۔تحریر خود اپنے مضمون کو بتلاتی ہے ۔اور زبانی بھی جو عرض کیا گیا تھا وہ یہی تھا کہ مولانا کی طرف جو خیالات منسوب کئے جاتے ہیں مولانا کا یہ طریقہ کبھی نہیں ہوا ۔ اور اسی کی تائید میں حضرت مولانا کے قلم کا لکھا ہوا فتوی دکھلا چکے تھے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ تحریراً وتقریراً ادب حکومت کو ملحوظ رکھ کر عرض کیا گیا تھا۔اور اسی طریقہ کو ہم نے پسند کیا

اس نوٹ کے بعد مدیر الرشید نے لاٹ صاحب کو پیش کی جانے والی عرضداشت نقل فرمائی ہے جو یوں ہے:

بحضور جناب معلّی القاب ہز آنر سر جیمز اسکار جی میسٹن صاحب بہادر

کے سی ایس آئی لفٹنٹ گورنر مما لک متحدہ آگرہ و اودھ

حضور والا! ہم چند خدام دارالعلوم دیو بند بحیثیت ایک خالص مذہبی جماعت کی مرکزی نمائندگی کے آج ایک ایسے اہم مسئلہ کی طرف ہز آنر کی توجہ گرامی منعطف کرانا چاہتے ہیں ۔ جو اپنی بعض سیاسی حیثیات سے اگر چہ ہمارے دائرہ بحث کے اندر داخل نہ ہو ۔ لیکن اسکا وہ مذہبی پہلو جس کا تعلق دار العلوم سے اور دارالعلوم کی کارکن جماعت سے اور دارالعلوم کی مدد کرنے والے عام مسلمانوں سے ہے ۔کسی وقت بھی نظرانداز نہیں ہوسکتا

حضور والا! ہم اپنی اسی فطری سادگی اور صفائی کی راہ سے (جس نے ایک دوراز تکلف مذہب کے سایہ میں تربیت پائی ہے ۔اور جس کو ہز آنر کی مہربانی سے گورنمنٹ کے عمل نے بھی

آج تک مرہون ضوابط نہیں بنایا) اس وقت جو نہایت مئودبانہ گزارش کریں گے۔ ممکن ہے کہ وہ حالات حاضرہ پر نظر کرتے ہوئے تھوڑی دیر کے لئے ہز آنر کے یا گورنمنٹ کے بعض دوسرے اعلی حکام کے مزاج کو منغض بنا دے لیکن سچ یہ ہے (اور سچ ہی ہمیشہ ہم کو کہنا چاہیے) کہ حالات حاضرہ ہی وہ چیزیں ہیں جنھوں نے ہم کو ایک ایسے معاملہ میں دخل دینے کی ہدایت کی ہے۔ جس میں اگر ہم کامیاب ہو جائیں تو ہم سمجھتے ہیں کہ یہ مسلمانان ہند کے واحد مذہبی مرکز کا سب سے بڑا اعزاز اور ہندوستان کی عام پبلک کے حق میں نہایت ہی تسکین واطمینان کا باعث اور خود حکام گورنمنٹ کیلئے بھی بجائے اس وقتی تکدر کے بڑی حد تک حقیقی راحت وسہولت حاصل ہونیکی ضمانت اور اس کی مدبرانہ حکمت عملی کا جس سے کہ عام اہل اسلام کے قلوب مسخر ہو جائیں ایک گہرا ثبوت ہوگا۔

ہماری جماعت کے محسن شفیق ہز آنر سے یہ امر پوشیدہ نہیں کہ حضرت مولانا محمود حسن مدرس کی غیر متوقع نظر بندی سے (خواہ وہ گورنمنٹ کے نزدیک کیسی ہی قوی دلیل پر مبنی ہو) دارالعلوم کی اجتماعی حالت کو ایک صدمہ عظیم برداشت کرنا پڑا ہے۔ اور اب بار بار ان کی رہائی کی امیدیں قائم کرتے رہنے کے بعد دارالعلوم کے دوست اور اس کے کثیر التعداد مستفیدین ان کی طویل مفارقت سے نہایت ہی بے چین اور شکستہ خاطر ہو کر دارالعلوم کی مرکزی حیثیت اور اس کے سالار قافلہ شمس العلماء مولانا حافظ محمد احمد صاحب کے رسوخ و وجاہت خداداد سے اپنی آخری امید وابستہ کئے ہوئے ہیں۔ جس میں اولاً خدا کی رحمت اور ثانیاً ہز آنر کی عنایات خاصہ سے توقع ہے کہ وہ مایوس نہ کئے جائیں گے.....

حضور والا! تیس چالیس برس کے کامل تجربے کے بعد ہم کو یہ کہنے میں ذرا بھی پس و پیش نہیں کہ حضرت مولانا محمود حسن صاحب ساری عمر تمام جماعت دیوبند ہی کی طرح سیاسی الجھنوں سے الگ تھلگ رہے۔ نہ تو وہ کوئی وطن پرست آدمی ہیں اور نہ قوم پرست بلکہ ایک سچے خدا پرست انسان ہیں۔ اور انسان جب تک انسان ہے سہو ونسیان اور غلط فہمی کا شکار ہوسکتا ہے لیکن ایک پاکباز انسان بدنیت نہیں ہوسکتا۔ اسی لئے ہمارے واسطے اپنے سابق چہل سالہ تجربہ اور حضرت مولانا کے قلم کی لکھی ہوئی بعض تحریروں پر نظر کرتے ہوئے گورنمنٹ صوبہ جات متحدہ کا یہ اعلان کہ 'تحریری اور دوسری قسم کی شہادتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا محمود حسن صاحب نے ہز میجسٹی ملک معظم کے دشمنوں کو ان کی

فوجی تجاویز میں مدد دی ' اگرچہ نہائت حیرت انگیز اور رنج دہ ہے۔ لیکن جبکہ ان تحریری اور دوسری قسم کی شہادتوں سے واقف ہونے اور ان کو پرکھنے کا ہمارے لئے کوئی موقع نہیں ہے۔ تو ہم راستہ کو مختصر کرنے کے لئے صرف اسی قدر گذارش کرنا چاہتے ہیں کہ اگر مولانا ممدوح کی آواز گورنمنٹ کے کانوں میں چند سیاسی لوگوں کی آواز کے ساتھ ملتبس ہو کر پہنچی ہے تب بھی وہ از راہ کرم گستری و رعایا نوازی ایک ایسی شخصیت کے آزاد کرنے میں دریغ نہ کرے جس کی آزادی سے ایک عظیم الشان جماعت اسلام کے جذبات اسیر احسان ہو جائیں گے اور دارالعلوم کے در و دیوار میں سے عمیق شکر گذاری کا ایک ایسا ابلتا ہوا جوش نظر آئے گا جو شاید اس سے پہلے کبھی نظر نہ آیا ہو۔

ہم کو ہز آنر کے ان وسیع اخلاق و الطاف سے جو آج تک ہماری جماعت کی نسبت کام فرمائے گئے ہیں۔ کامل یقین ہے کہ ہماری یہ عرضداشت بے اثر نہیں جائیگی۔ اور ہز آنر کوئی مہربانی اس معاملہ میں اٹھا کر نہیں رکھیں گے۔ آخیر میں ہم سمع خراشی کی معافی چاہتے ہیں۔ دعائے کامیابی وفلاح پر اس ناچیز تحریر کو ختم کرتے ہیں۔

ہم ہیں آپ کے صادق خیر اندیش اور وفا کیش : علمائے دیوبند ۱۸۔ محرم ۱۳۳۶ھ۔

۶۔ نومبر ۱۹۱۷ء۔ (الرشید، دیوبند، رجب ۱۳۳۶ھ)

ناظرین! اس عرضداشت میں ۱۹۱۷ء کے دیوبندی اکابرین نے خود کو انگریزوں کے خیر خواہ اور وفا کیش قرار دیا تھا اور انگریز حاکم کو اپنا محسن اور شفیق گردانا تھا۔ اور ۱۸۷۷ء سے ۱۹۱۷ء کے چالیس برسوں میں پوری دیوبندی جماعت اور جناب محمود حسنؒ کو ہر طرح کی سیاسی سرگرمیوں اور الجھنوں سے الگ تھلگ بھی قرار دیا تھا۔ جس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں ہوسکتا کہ ان چالیس برسوں میں کسی دیوبندی بزرگ نے تحریک آزادی یا کسی اور سیاسی تحریک میں کام نہیں کیا۔ یہ عرضداشت پڑھنے کے بعد تحریک مجاہدین اور سید نذیر حسینؒ کے آج کے ناقدین اگر اپنے آپ کو عرق ندامت میں غرق کرلیں تو شائد ان کے بزرگوں کے ملی گناہوں کے کفارے کی کوئی صورت نکل آئے۔

ڈاکٹر ابوسلمان شاہجہانپوری نے لکھا ہے کہ جناب محمود حسنؒ اور مسلم یونیورسٹی کے آفتاب احمد خان کے درمیان:

معاہدہ طے پایا کہ دارالعلوم (دیوبند) کے طلباء علی گڈھ جائیں..اور علی گڈھ کے فارغ

التحصیل دیو بند آئیں گے ..اس معاہدے کے تحت جو پہلا طالب علم انیس احمد دیو بند آیا وہ سی آئی ڈی کا شخص تھا ...لیکن اس شخص کے اعمال کے لئے علی گڈھ کو الزام نہیں دیا جاسکتا ۔ (کیونکہ) اگر علی گڈھ کے ایک طالب علم نے انگریز کے لئے جاسوسی کا فریضہ انجام دیا تھا تو دارالعلوم کے محترم مہتمم اس سے زیادہ گھٹیا انداز میں جاسوسی اور رپورٹنگ کے ذریعے یہی خدمت انجام دے رہے تھے ..سی آئی ڈی کی ملازمت کو تو کسی نے حرام قرار نہیں دیا..لیکن شمس العلماء حافظ محمد احمد کی خفیہ خبر رسانی کی حرکات خفیفہ کا کیا جواز تھا ..انہوں نے شرمناک اخلاقی اور قومی جرم کیا تھا ۔ اتنا بڑا جرم کہ قاسمی، عثمانی یا فاروقی، تھا نوی خاندان اور کراچی اور لاہور کے کسی دارالعلوم یا جامعہ کا کوئی مفتی بھی آج تک اس کے جواز کا فتوی نہیں دے سکتا ۔ (مولانا سندھی اوران کے چند معاصر ۔ص ۹۵ ۔ ۹۶)

اور ڈاکٹر صاحب مزید لکھتے ہیں :

افسوس انہیں اس وقت شرم نہ آئی جب قاسمی غیرت اور حمیت ملی کو گورنر یو پی کے حضور میں سپاسنامہ پیش کر کے اور کتب خانہ دارالعلوم کے خلوت کدے میں خوشامدانہ جذبات پیش کر کے لٹا رہے تھے ۔ اور گورنر انکے چہروں پر ایک نظر حقارت ڈال کر مسکرا رہا تھا ۔

(مولانا سندھی اوران کے چند معاصر ۔ص ۱۰۱)

ناظرین ! ان بزرگوں نے نظر حقارت کی پرواہ نہیں کی کیونکہ کانٹوں کے ساتھ مفادات اور جاگیروں کی صورت میں انگریز حکمران ان بزرگوں کی جھولی میں پھول بھی تو پھینک رہے تھے ۔ یہ اکابرین نظر حقارت سے صرف نظر کر کے مفادات اکٹھے کئے جا رہے تھے ۔ اور جب کسی نے انہیں انگریزوں کی چاپلوسی پر شرم دلانے کی کوشش کی تو غلطیوں کی معافی مانگنے اور جاگیریں واپس کرنے کی بجائے انہوں نے پوری ڈھٹائی کے ساتھ اپنے دیگر بزرگوں کے بعض سربستہ رازوں سے بھی پردہ اٹھا دیا اور کہا کہ جب حمام میں سبھی ننگے ہیں تو ہماری عریانی پر ہمیں طعنے دینے والے تم کون ہوتے ہو ۔ ۶ جنوری ۱۹۰۵ء کے روز سر جیمس لاٹوش دیو بند آئے تھے ۔ اس واقعہ کا ذکر کرتے ہوئے جناب محمد احمد کے ایک ساتھی جناب شبیر احمد عثمانیؒ ایک طعنہ زن کو مخاطب کر کے لکھتے ہیں :

۶ جنوری ۱۹۰۵ء کو آپ ہی کے الفاظ میں دارالعلماء والمتوکلین میں سر جیمس لاٹوش کا نزول اجلال مولانا احمد صاحب کی سرگرمی درمیانی حضرات کی جدوجہد اور اس کے تمام

کلیات و جزئیات کا مرقع مدرسہ کے اندر عقیدت مندانہ انتظامات دو رویہ جھنڈیوں کا تسلسل واردین وزائرین کا شدالرحال جو کچھ دیکھا گیا وہ اس سے ہرگز کم نہ تھا جو آپ کے زہری اور سالم وغیرہ نے یکم مارچ 1915ء کو دیکھا۔مگر حیرت ہے کہ اس وقت کسی نے اس پر کوئی نکتہ چینی کی اور نہ کوئی پیشین گوئی۔اور اگر آپ اپنے زہری اور سالم سے دریافت کریں گے تو شائد یہ انکشاف بھی آپ کے لئے مشکل نہ ہوگا کہ ۱۹۰۵ء میں جو کچھ پیش آیا اس میں سب سے زیادہ قطب الوقت حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی کا دست کرامت کام کر رہا تھا۔اور اس سے بھی کیا کم کہ حضرت رحمۃ اللہ اور آپ کے زہری و سالم سب اس کے نظم ونسق میں حصہ دار تھے..بلکہ اس سے بھی زیادہ اگر دور بینی سے کام لیا جائے تو یوں کہا جائے کہ مولانا محمد احمد کے اس فعل کی داغ بیل مہتمم سابق حضرت مولانا رفیع الدین صاحب اپنے زمانے میں لگا چکے تھے۔جب کہ ان کے عہد میں آرڈن صاحب کلکٹر سہارنپور مدرسہ میں مدعو کئے گئے اور خاص صدر مدرس صاحب کی درس گاہ حدیث میں ان کی نشست کی جگہ ان کی کرسی اور میز لگائی گئی۔سپاس نامہ پیش ہوا اور مہتمم صاحب مع ممبران مدرسہ مودب کھڑے رہے..آج اسی قسم کے واقعات پر مولانا محمد احمد صاحب کو کیوں مطعون اور ملام ٹھہرایا جا سکتا ہے؟...میں چاہتا ہوں کہ اس جگہ بطور نمونہ ۱۹۰۵ء کے ایڈریس اور اسپیچ کے چند اقتباسات..نقل کردوں۔ناظرین ان کو تعمق کی نگاہ سے دیکھیں اور معلوم کریں کہ موجودہ زمانہ کی نزاکت کو خیال کرتے ہوئے مولانا محمد احمد صاحب کی عقیدت کیشی حضرت مولانا رشید احمد کی عقیدت کیشی سے کیا واقعی بڑھی ہوئی ہے۔۱۹۰۵ء کی ایڈریس کا یہ فقرہ ملاحظہ ہو کہ 'مسلمانوں کو علوم مروجہ کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کے اعلی اور پاکیزہ اصول صبر وقناعت راست بازی استقلال توکل دیانتداری اطاعت وفرمانبرداری اولی الامر وفرمانروائے وقت کی عملی تعلیم بھی اس طرح دی جاتی ہے کہ یہ اخلاق ان میں راسخ ہو کر طبیعت ثانیہ اور جزو لاینفک بن جاتے ہیں۔جو طالب علم اس مدرسہ سے نکلتا ہے وہ اپنی علمی عملی اور اخلاقی حالت سے ایسا رہنما ہوتا ہے کہ جہاں جاتا ہے علم مذہب کے ساتھ ان اوصاف کو بھی پھیلاتا ہے۔یہ اسی تعلیم کا اثر ہے کہ یہاں کے تعلیم یافتہ باوجود مذہب کے پابند بلکہ ہادی اور پیشوا ہونے کے اپنی گورنمنٹ کی وفاداری اور اطاعت میں ایسے ثابت قدم

ہوتے ہیں کہ آج تک کسی ایسے پولیٹیکل معاملہ میں جس میں کچھ بھی بو خلاف منشاء گورنمنٹ پائی جاتی ہو شریک نہیں سنے گئے..... یہ کس قدر عجیب بات ہے کہ آج تک کبھی یہ نہیں سنا کہ اس دار العلوم کے کسی فیض یافتہ نے کسی نا مناسب نزاعی یا سیاسی معاملہ میں حصہ لیا ہو..

حضور والا! دار العلوم نے اپنے مذکورہ بالا مستحکم اصول کو اپنا نصب العین بنا کر اب تک اپنی معتدل خاموش اور نا قابل تزلزل رفتار میں گورنمنٹ عالیہ کے ساتھ نہائت راست بازی اور صدق و دیانت سے اعلی وفادارانہ معاملہ کیا ہے۔اس نے گورنمنٹ کی اطاعت اور اس کے احکام کی تعمیل کو لازمی سمجھا ہے۔ وہ اور اس کے ارکان کبھی گورنمنٹ کی مشکلات میں اضافہ کا سبب نہیں بنے۔ نہ اس نے کبھی اس کا اقدام کیا کہ خلاف واقع یا خلاف دیانت وراست بازی کوئی بات قوم یا گورنمنٹ عالیہ کے روبرو پیش کرے۔اس نے ہر موقعہ پر اعتدال وسکون کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کی کوشش کی ہے کہ اپنی وفاداری کا ایسے پیرایہ میں یقین دلائے کہ اندر سے خود اس کا ضمیر اس پر نفرین نہ کرے بلکہ جتنی بات وہ منہ سے نکالے اپنے خدا اور رسول کا فرمودہ سمجھ کر نکالے۔

(مولانا سندھی اور ان کے چند معاصر۔ص۔۱۹۶۔۲۰۰)

اور ناظرین! جناب شبیر احمد عثمانیؒ کی اس تحریر میں بتایا گیا ہے کہ جناب رشید احمد گنگوہیؒ انگریزوں کے بارے میں عقیدت مندانہ قسم کے جذبات رکھتے تھے۔ان سے وفاداری کا اظہار فرماتے تھے۔ جناب رفیع الدینؒ بھی انگریزوں کی خوش آمد کرتے تھے اور صدر مدرس کے کمرہ میں انگریز حاکم کے لئے کرسی رکھی گئی۔ جناب رفیع الدینؒ اور ان کے دور کے صدر مدرس خوش آمدی انداز میں ان کے روبرو کھڑے ہوئے اور یہ کہ دار العلوم دیوبند اپنے طالب علموں کو انگریزوں سے وفاداری اور ان کی اطاعت کی تعلیم دیتا رہا اور یہ کہ دار العلوم کے کسی فارغ التحصیل نے کبھی بھی ایسا کوئی کام نہیں کیا جس سے حکومت کے لئے مسائل پیدا ہوں یا جن سے حکومت کی عدم خوشنودی کی بو آئے اور یہ کہ انگریز حاکم اولوا الامر تھے۔شائد آپ یہ کہیں گے کہ یہ سب پرانی باتیں ہیں۔اس لئے ہم آپ کو دور حاضر کے ایک بڑے عالم کی عبارت بھی سنائے دیتے ہیں یہ جناب اسعد مدنیؒ ہیں جو جناب قاری محمد طیبؒ مہتمم دار العلوم دیوبند کو مخاطب کر کے لکھتے ہیں:

'ارباب اہتمام کے معتمد مولانا مناظر احسن گیلانیؒ رقم طراز ہیں ۔ اللہ اللہ وہ کتنی کڑی اور سخت گھڑی تھی جب حکومت قائمہ (برطانیہ) کی طرف سے حضرت مفتی محمد احمد صاحب کے نام یہ فرمان مدرسہ آیا کہ نہری علاقہ میں زمین کا ایک بڑا سرسبز شاداب رقبہ آپکی خدمت میں پیش کرتی ہے ۔ شائد سینکڑوں ہی ایکڑ یا بیگھہ پر حکومت کا یہ موہوبہ رقبہ مشتمل تھا ۔ مشورے کی اس مجلس میں جس میں حکومت کا یہ فرمان غور وغوض کے لئے پیش ہوا اس فقیر (مناظر احسن) کو بھی بلا کر شریک کر لیا گیا تھا قبول کیا جائے یا نہ قبول کیا جائے ۔ اس پر دیر تک بحث ہوتی رہی ۔ آخر میں طے یہی ہوا کہ قبول کرنے کی صورت میں مدرسہ کے اہتمام کا رشتہ حافظ صاحب مرحوم کو منقطع کر دینا پڑے گا ۔ (ماہنامہ دار العلوم شوال ۱۳۷۲ھ) چونکہ اس عطیہ برطانوی کو قبول کر لینے کی صورت میں دار العلوم کا اقتدار واہتمام جا رہا تھا جیسا کہ شریک مجلس مولانا گیلانی مرحوم اطلاع دے رہے ہیں ۔ اس لئے ایک وفد صورت حال کی نزاکت سے حکومت کو آگاہ کرنے کے لئے روانہ ہوا ۔ چنانچہ حکومت نے ایک ایسی خوبصورت راہ نکال دی کہ عطیہ شاہی سے فیض یابی بھی ہوتی رہے اور دار العلوم کے اہتمام پر بھی آنچ نہ آئے ۔ یعنی حکومت کے اشارے پر نظام حیدر آباد نے مفتی اعظم کے منصب کو تفویض کر کے اچھی خاصی رقم بنام وظیفہ جاری کر دی جو آج کل کے بیسیوں ہزار پر بھاری تھی ۔ اور گھر کے ہر فرد کو پچاس پچاس روپئے کا عطیہ مزید برآں ۔ (مولانا سندھی اوران کے چند معاصر ۔ ص ۱۸۲)

اس کے بعد جناب اسعدؒ مدنی لکھتے ہیں :

ارباب اہتمام (مدرسہ دیوبند) حکومت سے وفاداری جتانے کے لئے گورنر کو دعوتیں دے کر ان کی مدح اور ستائش میں قصیدے اور ایڈریس پیش کر رہے تھے اور اس کے صلہ میں عطیات و خطابات سے نوازے جا رہے تھے اور اس پر دعوی یہ ہے کہ انہوں (ارباب اہتمام) نے صرف جنگ آزادی میں حصہ ہی نہیں لیا بلکہ دوسروں کو بھی حصہ دار بنایا ۔ (مولانا سندھی اوران کے چند معاصر ص ۱۸۳)

ناظرین! انگریز حکمرانوں کی چاپلوسی کرنے ، انہیں سپاسنامے پیش کرنے ، اور ان سے مراعات حاصل کرنے کی پالیسی علماء دیوبند کی کوئی ہنگامی یا اضطراری اور وقتی پالیسی نہ تھی ۔ یہ پالیسی سوچ سمجھ کر اختیار کی گئی تھی اور مدتوں اس پر عمل ہوتا رہا ۔ پالیسی کے اس تسلسل کی

ایک کڑی وہ سپاسنامہ ہے جو گورنر یوپی سر جیمس مسٹن کے حضور علماء دیوبند نے ۲۷ ستمبر ۱۹۱۵ء کو پیش فرمایا تھا۔ اس سپاسنامے میں کہا گیا ہے:

'ہم نمائندے ہیں ہندوستان میں قائم واحد اسلامی مرکز کے جس کا کوئی ثانی نہیں اور ہم باوجود ہر قسم کی تخریبی کوششوں اور بد بختانہ کارروائیوں کے نہائت ثابت قدمی اور استقلال سے اس کی قدیم پالیسی پر اسے چلا رہے ہیں۔ یور آنر کی خدمت میں اور ان کے توسط سے ہندوستان کے حکمران ہز ایکسیلینسی وائسرائے کی خدمت میں مولانا محمد احمد صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند کو شمس العلماء کا خطاب اور خصوصی سند مرحمت فرمانے پر جو کہ علماء کی عزت افزائی اور شاہی عطایا کی روایات کا نمونہ ہے اپنے پر خلوص قلبی جذبات تشکر کا اظہار کرتے ہیں۔.. خدا کی مرضی کے مطابق ہمارے موجودہ حکمران اگر ہمیں کوئی اعزاز دیں تو ہم اسے کیوں قبول نہ کریں اور شایان شان طور پر ان کی ستائش کیوں نہ کریں۔ اگر ہم ایسا کریں (اعزاز کی قدر اور اس پر شکر گذاری کا اظہار نہ کریں) تو خدا معاف کرے! گویا ہم ممنونیت اور شکر گذاری کے اس فرض سے روگردانی کریں گے جس کی ہمارے پاک مذہب نے ہمیں تعلیم دی ہے.. کسی شاہی عطیے اور کسی بلند مرتبت اعزاز کو لینے سے انکار کرنا یا اسے شایان شان طور پر قبول نہ کرنا ناشکر گذاری ہے۔

یہی وہ وجوہ تھے کہ ہم دارالعلوم کے چند بہی خواہ آج یور آنر کے حضور میں حاضر ہیں.. جو ایک حقیقی فرض ادا کرنے کے لئے آئے ہیں... یور آنر ہمارے اس چھوٹے سے وفد میں نہ تو کوئی جاگیردار ہے نہ کوئی رئیس۔ یہ وفد ظاہری رکھ رکھاؤ اور شان وشوکت سے بھی عاری ہے۔ پھر بھی یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ یہ یور آنر کے دور حکومت کا فیضان ہے اور شمس العلما مولانا محمد احمد کی منیجر شپ کا طفیل ہے کہ ہم جیسے بوریہ نشینوں کو یہ دن دیکھنا نصیب ہوا کہ گمنامی اور تاریکی کے قعر مذلت سے نکل کر شاہوں کے حضور میں جذبات تشکر وممنونیت پیش کرنے کی سعادت حاصل ہوئی۔... ہمارا ایک اور صرف ایک مقصد ہے۔ اور وہ ہے مذہبی آزادی کا تحفظ اور صرف مذہبی آزادی کا تحفظ۔ اس سے ہٹ کر کسی تحریک کو مسترد کرنا یا قبول کرنا ہمارے قائم اور ناقابل تبدیل نظریے کے باہر ہے۔ اگر حکومت اسلام اور اس کے عقائد ورسوم کو اور ہمارے حقیقی لیڈر' کو واقعی عزت دیتی ہے تو دل اور زبان سے اس کا شکریہ ادا نہ کرنا یا اپنے کسی عمل سے اس کے لئے مشکلات

پیدا کرنا انتہائی ناشکری اور معصیت ہے۔

(مولانا سندھی اوران کے چند معاصر،ص ۱۲۱۔۱۲۴)

ناظرین! یہ سپاس نامہ دیو بند کے پانچ مولویوں نے جن میں خود جناب محمد احمد بھی شامل تھے گورنر کے حضور پیش کیا تھا۔ اور باقی مولویوں کے چلے جانے کے بعد محمد احمد صاحب نے تنہائی میں گورنر سے ملاقات کی تھی جس میں انہوں نے مولانا محمود الحسن اور دوسروں کے بارے میں خفیہ رپورٹیں کیں۔

(مراسلہ سکرٹری حکومت یو پی۔مولانا سندھی اوران کے چند معاصر۔ص ۱۳۰۔۱۳۴)

اور مولانا سندھی فرماتے ہیں:

حافظ (محمد) احمد اور مولانا حبیب الرحمٰن جیسے لوگوں سے سابقہ ہے۔ یہ دونوں حضرات اسلام اور مدرسہ کے نام سے اپنی مقصد براری میں کوشاں رہتے تھے۔ وہ حضرت شیخ الہند کے عقیدت مند ہونے کے باوجود ان کے کاموں کو بگاڑ رہے تھے۔مولانا حبیب الرحمٰن بڑے زیرک اور ذہین آدمی تھے۔لیکن ان کی تمام تگ و دو کا مقصد یہ تھا کہ انہیں حکومت کے حلقوں میں بار ملے۔اور وہ کوئی اعلیٰ منصب حاصل کرسکیں۔ ...انگریز پرستی کو انہیں کے ذریعہ دارالعلوم میں بار ملا۔

(افادات وملفوظات مولانا عبیداللہ سندھی۔ص ۳۶۴)

ناظرین! آپ سنتے رہتے ہوں گے کہ جناب محمود حسنؒ اور ان کے شاگرد جناب سندھیؒ نے دارالعلوم دیوبند کی سرکاری پالیسی سے ہٹ کر جمعیت الانصار کے نام سے ایک تنظیم قائم کی تھی جسکا مقصد جہاد کی راہ ہموار کرنا اور انگریزوں کی مخالفت کرنا تھا۔ یہ بات بھی سرے سے غلط ہے جیسا کہ مفتی عزیز الرحمٰنؒ نے اپنی کتاب تذکرہ شیخ الہند میں لکھا ہے:

جمعیت الانصار کا قیام ۱۹۰۹ء میں عمل میں آیا...اس تنظیم کا تعلق ایک بہت بڑی اسکیم سے تھا...مولانا سندھی اور حضرت شیخ الہند کی کوششوں سے یہ تنظیم بہت مقبول ہوئی۔ ۱۵۔۱۶۔۱۷، اپریل ۱۹۱۱ء کو اس کے زیر انتظام مراد آباد میں ایک عظیم الشان اجتماع ہوا۔ مولانا سندھی نے اجلاس مراد آباد میں جمعیت الانصار کے اغراض و مقاصد کا اعلان فرمایا۔اس اجلاس کی ایک منظور شدہ تجویز یہ تھی: ایسے چھوٹے چھوٹے رسائل بکثرت مفت شائع کرنا جن میں عقائد اسلام کی تعلیم، فرقہ آریہ کے جوابات، اور وفاداری

گورنمنٹ کی ہدایات ہوں ‘ ۔

چلو ! جمعیت الانصار کا قصہ بھی تمام ہوا۔ اور ، ہو چکی نماز مصلی اٹھا یئے ۔ اگر جناب محمود حسنؒ اور جناب عبید اللہ سندھیؒ کی قائم کی ہوئی تنظیم کا مقصد بھی وفاداری گورنمنٹ کے جذبات پیدا کرنا تھا تو وہ لوگ تو ویسے ہی مرفوع القلم شمار ہونے چاہییں جن کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جناب حسین احمد مدنیؒ لکھتے ہیں:

(جناب محمود حسنؒ کے) نہ صرف اجانب بلکہ تلامذہ، مریدین اور عزیز واقارب کو یقین تھا کہ حضرت شیخ الہند اور ان کے رفقاء کو پھانسی دی جائے گی۔ ورنہ کم از کم حبس دوام اور عبور دریا شور کی سزا پائیں گے ۔ اس لئے مریدوں اور شاگردوں تک نے نہ صرف تعلق ارادت اور شاگردی سے انکار کر دیا تھا بلکہ تعارف سے بھی منکر ہو گئے تھے ۔ خاص خاص لوگ نہ صرف مکان پر آتے ہوئے گھبراتے تھے بلکہ اس محلّہ اور کوچہ میں بھی نہیں گذرتے تھے جہاں حضرت (شیخ الہند) کا دولت خانہ تھا اور حضرت کے لئے تحقیر و ملامت کے الفاظ استعمال کرتے تھے ۔ بعض مدعیان اخلاص تو جان وعزت کے خطرہ سے انگریزوں کے سی آئی ڈی اور مخبر بن گئے تھے۔ (نقش حیات ۔ج ۲۔ص ۸۔۶۵۷)

ناظرین ! ایسے لوگوں کے جھرمٹ میں بیٹھ کر جس شخص نے ۶۰ سال سے زیادہ عرصہ تحریک مجاہدین کے لئے کام کیا اس کا نام نذیر حسینؒ ہے جو بہاری ہے پھر دہلوی ہے لیکن سب سے پہلے آل رسول سے ہے۔

اللّٰھم صلّ علی محمد و علی آ ل محمّد کما صلّیت علی ابراھیم و علی آ ل ابرا ھیم انک حمید مجید

(درج بالا تحریر میں ڈاکٹر ابوسلمان شاہجہان پوری کی روایت سے چند انگریزی دستاویزات کے اردو ترجمہ کے اقتباس نقل کئے گئے ہیں۔ ذیل میں اصل دستاویزات بحروف انگریزی نقل کی جاتی ہیں۔ بہاء)

Document No 11: Confidential Letter From The Secretary to Government of U.P. To Secretary Government of India, Home Department, 9 January 1915

With reference to correspondence ending with my D.O. No. 1939, dated the 18th December 1915, I am desired to say that the Government of Bombay telegraphed onJanuary 6th to the effect that Mahmud Hasan and Khalil Ahmed are possibly on the steamship Koweit due at Bombay on 10th January. The Bombay Government have been informed that these two men are highly respected by large numbers of Mussulmans in northern India. They consider that arrest and internment at the present juncture might cause considerable exitement in Mohammedan circles. The Government of Bombay are anxious to avoid this and propose that these persons should be thoroughly searched on arrival, and if nothing definitely incriminating is discovered, they should only be kept under surveillence and their destination telegraphed on their departure. In your D.O. No . 4974 Political, dated the 13th December 1915 you pointed out the risk of Mahmud Hasan bolting to the frontier . His Honour has therefore had a telegram despatched to the Bombay Government asking that Government to make the proposed searches and then to send them under escort to Allahabad under the Ingress into India ordinance. It is proposed to take further action there under the orders of this Government. The action to be taken will depend on the result of the searches in Bombay and further interrogations at Allahabad where Mahmud Hasan and Khalil Ahmed will be interned for the present in the civil jail.

(source . Government of India - Home Department - Political Deposit - Proceedings, January 1916, No . 47. (Volume 5 . Page 40)

.Document 21: Address Presented to Sir James Meston by the Maulvis of Deoband, 27 September 1915

We, a few representatives (whom it will not perhaps be an exaggeration to call the mouth-piece of the whole of their influential but guileless and unselfish fraternity) of an important but modest body of (Mohammedan) divines, who have at heart the spiritual and mental progress (of the Mahommedan community) and are with great firmness and determination maintaining the harmless unequivocal and old-established policy of the single Islamic-Centre in India (the Darul Ulum, i.e. Arabic College , at Deoband) in spite of all sorts of

destructive accidents and misfortunes, wish to have the honour of expressing our sincere thankfulness to Your Honour and through Your Honour to the ruler of India, His excellency the Viceroy, for the kind distinction and honour conferred, simply as a token of royal grace and regard for the ulama (divines), on Shams-ul-ulama Maulana Maulvi Muhammad Ahmad Sahib, manager of the Dar-ul-ulum, in the shape of the grant of the title and a special sanad. This does not only prove adequately that the Government holds in respect the true guides and leadres of the Mahommedan community but also sheds a clear light on the question whether titles are in fact conferred on persons really entitled to get them, a question which has constantly been a topic of discussion and criticism on the part of some claimants of liberty.

It is true and we ought to have no hesitation in admitting the truth- that it is neither natural inclination of our fraternity nor part of its religious duties to exert ourselves in an inordinate degree for the attainment of mere material benefits or worldly gains, but we see no reason why we should not in a befitting manner appreciate and esteem an honour which, without any unlawful effort and request on our own part, God has caused to be granted to us by our ruler. If we do so (i.e., fail to prize the gift), which

God forbid, we will in fact be wantonly violating that duty of thankfulness and gratitude to one's benefactor which our pure religion itself teaches us to perform in very strong and emphatic terms and by ignoring which we shall be liable to be degraded not only in the eyes of the Government but also in the sight of God, the Prophet and all the learned in morals.

We regard it a serious moral weakness, in fact, from one point of view a sin, for true Mussulman- who firmly believe in (the Quranic verse) ' tell (them, O Prophet) that everything is from God' and in the saying ' No atom moves but by His command' and who have made it a rule of their conduct to be submissive to God's will and who sincerely admit the truth of the old saying ' whatever comes from the Friend is agreeable ' - to refuse or to fail to accept with due respect and gratefulness a royal gift and generous distinction of a very high order.

It is for these reasons that we, a few devoted well-wishers of the Dar-al-uloom have come before Your Honour today, not as a few rare characters and isolated individuals but as representative spokesmen of a magnificient fraternity to discharge a real duty of ours, and we think that Your Honour is entitled to our everlasting gratitude also for permitting us to present ourselves before Your Honour.

Your Honour - Our unassuming fraternity (which from the wordly point of view may be called a destitute or helpless body) is not fully conversant with the Ceremonial observances though proper and adequate for giving expression to one's feelings of gratitude, nor owing to its natural simplicity (an attitude encouraged also by its pure and simple religion) does it consider it necessary to make a noise throughout India by means of telegrams and resolutions from the Mahommedans of every district.

We therefore strongly hope that Your Honour may be pleased to regard this feeble voice of a few servants of the Dar-ul-Uloom (which on account of strongly ties of

union is the voice of our entire fraternity, and in fact that of all moderate Mussulmans) more weighty and impressive than (the usual) long winded ostentations displays of feelings of joy and gratefulness.

Your Honour - Although our small deputation does not include in it any respectable Jagirdar (land-lord) or rais (nobleman) nor does it possess any prominent position so far as outward show and ceremonial 'pomp is concerned, neverthelless it will not perhaps be out of place to say that it is only Your Honour's regime and period of Shams-ul-Ulama Maulana Muhammad Ahmed's managership that have this distinction that borianashins (those who are in the habit of being seated on mates i.e., devotees), and those of Deoband at that, have been accorded the honour of emerging from their nooks of obsecurity and cramped cells and attending the court of kings to express their thankfulness and gratitude, and this is evidently the result of the ever-increasing usefulness and expanding influence of the Dar-ul-Uloom.

Your Honour - Though we have come before Your Honour today to express our thankfulness for a particular favour (which has been shown not to the Manager Sahib alone, but to our entire fraternity), at the same time the other special favours which it has pleased Your Honour to bestow upon the Dar-ul-Uloom and to a few of which the manager has from time to time drawn our attention are such as tend to enhance the confidence of the Mussulam public with regard to the Dar-ul-Uloom and lend considerable support to our specific policy which has been commended and appreciated by the high European officers who have visited the Dar-ul-Uloom from time to time.

Your Honour- We are thankful to God that on the whole perfect mutual confidence exists between ourselves and our community as it well proved from the ever-increasing sources of the income of the Dar-ul-Uloom and growth of the usefulness of the instructions it imparts. We on our part cannot therefore honestly neglect, as far as lies

in our power, to use the right means for the religious and spiritual advancement and well-being of our community. Though some ignorant individuals, having in view the dignity and sanctity of the Dar-ul-Uloom, might some-time regard some of our acts with suspicions, they are at once satisfied and withhold their criticism when the matters are explained to them in conversations or by means of written communications.

we have one and only one object- and it is that we wish always to preserve religious liberty and religious liberty alone, and beyond that it is quite outside the scope of our old establishment and unchangeable ideal to have any connection whatever with any political movement either by way of rejecting or accepting the same.

If the Government has due regard for the Islamic usa

ges and for our true leaders it will be a most ungrateful and iniquitous action on our part not to be thankful to it, both in heart and speech, or to be - God forbid- by any action on our part instrumental in increasing its difficulties.

Your Honour - We have briefly described the single clear policy we have, and at the present time Shams-ul-Ulama, Maulana Muhammad Ahmad is the person who is carrying it out. We believe that owing to the respectability of his family and his personal influence the enthusiastic body of his disciples will firmly maintain that policy.

In conclusion we ask Your Honour's pardon for intruding Your Honour's time and attention and warmly thank Your Honour, an enlightened ruler of the Province full of sympathy for the Dar-ul-Uloom. We think that we are

justified in trusting that Your Honour will take the trouble of communicating our humble but sincere thanks and expressions of our pleasure to His Excellency the Viceroy

We pray for the increase of Your Honour's prosperity.

(Source : Government of India- Home Department, Political-Deposit, January 1916, No 47). (The Indian Muslims, Shan Muhammad , v. 5 pp . 46-49)

Document No 22: Notes in The Criminal Intelligence Office On The Address

1. I think that Sir James Meston might inform the Maulvis that His Excellency the Viceroy has read their address with Pleasure.

2. I feel very different as to advising about publication of the address. The spirit at Deoband is a fait accompli and to my mind connotes an ever increasing spirit among Mahommedans in India. The address of the Maulvis will not, I fear, be accepted as pontifical but rather as a sectional manisfesto. It would, in a way, be very natural for Government to identify itself with the loyal section but so far we have been careful to let the Mahommedans arrange themselves with a minimum of interference from Government. That is, I think, a wise policy.

3. I believe there have been and are a great many most dangerous under currents in Mahommedan circles in India and that our want of substantial and memorable success in the war is tending to a removal of the reserve which has been holding back expression and action in the case of many who have been doubting, how far loyalty to the British is compatible with the Islam at present.. Para 6 of Sir James Meston's letter seems to me to over-estimate the remaining Deoband influence which I fear has been weakened by secession of the Mecca Maulvis who carry with them the sympathy of pan-Islamists and fanatics.

4. I should like to see the address published but not by Government. The latter course would, judging by experience, provoke a noxious counter-blast and controversy.

(The Indian Muslims, Shan Muhammad, V. 5 . P 45)

Document No 24 : Letter From the Secretary - Government of U.P. to Secretary, Government of India, Regarding Mahmud Hasan of Deoband

In continuation of my demi-official letter No 1570-C dated 27th September 1915 Government of India may be interested to learn the result of an interview His Honour the Lieutenant-Governor had with Shams-ul-Ulama Maulvi Muhammad Ahmed of Deoband on 27 september last. He came with five of his maulvis to see the Lieutenant-Governor on a formal visit to return thanks for his title and to express their loyalty. One of the maulvis read an address, of which a translation is attached, and which will be referred to in more detail below.

2. With it the Maulvi handed His Honour a pamphlet containing articles extracted from the Zamindar which abused the Shams-ul-Ulama as a man of God for accepting a wordly title from Government. He also gave His Honour a reply rebutting this view, which was written by one of the Deoband maulvis, Shabbir Ahmed. The original pamphlet they all believe to have been written by Maulana Abul Kalam of Al Hilal. They consider that they have pulverized him, as no rejoinder has come.

3.. After the other maulvis have retired, the Shams-ul-Ulama confirmed what he had told the Magistrate of Saharanpur regarding Maulvi Mahmud Hasan and mentioned that the Maulvi had already sailed from Bombay on 18th September. It is however a wild-goose chase on which the man is engaged. He hopes to get an introduction through the Shaikh of Medina to Anwar Beg (Enver Pasha) and thus to encourage frontier trouble.

4. The Shams -ul-Ulama gave His Honour some interesting information about Delhi

group which is assisted by his old pupil, the renegade Sikh, M. Ubaid-Ullah Sindhi. He says they got up a great reception for Mahmud Hasan when he was paasing through Delhi en route to Bombay: Dr Ansari was promisent in it and carried Mahmud Hasan to his house in his own motor car. The Shams-ul-Ulama did not follow, but subsequently visited Mrs. Ansari, who is his murid (disciple) and questioned her, She said that Dr Ansari had given Mahmud Hasan a large sum of money, and that she had overheard converasation between them about Medina and Anwar Beg. Dr Ansari's brother escorted Mahmud Hasan down to Bomby.

5. According to the Shams-ul-Ulma, the field of Ubaid-Ullah's mischievous energies now surronds the Fatehpuri mosque at Delhi. It is, he says, the centre of a new society the Nizarat-al-Maarif, of which Ubaid-Ullah is the Nazim; and the association is thoroughly seditios. Unfortunately Ubaid-Ullah gets and boasts of a subsidy of Rs 200 per mensem from Bhopal. The Shams-ul-Ulama strongly urges that Ubaid- Ullah should be cleared out of Delhi and retuned to Sindh.

6. I am now to invite attention to the address presented by the maulvis. It is a document of unusual character, which His Honour thinks will interest the Government of India. It emanates from the members of a college which is known, and enjoys the highest reputation throughout the whole Mahommedan world for its sanctity and its learning. Pupils flock to this institution from Central Asia, Persia, Arabia, Egypt and even China; and alumni carry its theological teaching over an equally wide area. Its influence on pious Moslems of the Sunni section can hardly be eaggerated. The present address, therefore, which the maulvis assured the Lieutenant-Governor that he is at liberty to use and publish in any way he thinks fit, is a declaration which must carry very great weight. It disposes of the idea which has been sedulously propogated by the young Mahemmedan party, that there is something lowering or incongruous in

the acceptance by sincere Moslems of distinctions from the British Government. It also lays down definitely the duty which rests on pious Mahommedand of loyalty to the present Government so long as religious liberty is secure. In both respects it is valuable record of the attitude which as orthodox Mahommedan may properly adopt towards the British rule in India; and its value is enhansed by the fact that detemined efforts have been made to sap the loyalty of the Deoband College and to introduce into it pan-Islamic teachings of a declared anti-British tendency. The document is a manisfeto of which use may suitably be made, when necessary, to rebut the theological arguments on which the disloyal sections of Indiam Moslems profess to rely. Sir James Meston would suggest that it should be acknowledged in the name of His Excellency the Viceroy and would ask if Government of India have any special instructions as to the manner in which it should be published or otherwise utilized. It is clearly a document of more than merely provincial interest and value.

7. The Lieutenant-Governor recognizes that it is always delicate, and often indiscreet, to attempt to use theological agencies for the purpose of Government. In the present case however, the line taken by the Deoband College has been spontaneous throughout. A private message was conveyed to His Honour more than a year ago that there was trouble in the College, and that it would be well to visit it. He declined the suggestion until he subsequently received a formal invitation from the Principal and Staff. He then went to the College on 1st March 1915, and was received most cordially by the maulvies in spite of the united presence of Muhammad Ali and other Delhi agitators at the meeting. There was a formal interchange of speeches in the presence of the whole College, followed by much frank private conversation in the College Library. Friendly relations were established, and the position has been definitely cemented by the conferment by the Viceroy of the title of Shams-ul-Ulama on the

principla and by the quite unexpected address of thanks which is now submitted. The Lieutenant-Governor hopes that the result will be lasting and satisfactory.

Document No . 25 :Secret Information sent to Home Department by the Collector of Saharanpur Regarding Mahmud Hasan

Moulvi Muhammad Ahmad, Shams-ul-Ulama of Deoband, learnet yesterday that letters have been received from the headmaster announcing that he , Mahmud Hasan, had met the emissaries of Enver Pasha at Medina and that he was returning to Deoband after arranging matters with them. His objects will be -

1 . i.) to forment disturbances on the frontier through his agents there, and

ii) to stir up disaffection in India.

2. He said that a considerable correspondence is carried on between Constantinople and the disloyal Mahommedan party in India through lascars employed on ships plying the Red Sea Ports. . The entry of Bulgaria into the war and expected early collapse of Servia had been a great encouragement to the disloyal party.

3. He said also that Dr. Ansari of Delhi and his relative Abdul Razzak were giving out to their friends:

i) that he (the Shams-ul-Ulama) was giving information to the Government.

ii) that the Lieutenant-Governor had recommended the internment of the headmaster, which the Viceroy had vetoed, and

iii) that papers proving this have been seen in the secretariat,

4. Asked how the headmaster came to posse

ss the influence he ascribes to him, he gave two answers"

i) His age (70) and his reputation for learning and piety. He was the most celebrated of the pupils of his (the Shams-ul-Ulama's father, Maulana Muhammad Kasim, himself

a celebrated Moulvi and founder 50 years ago of the Deoband College.)

ii) His connection with Deoband College, which is (he says) the premier institution of the kind in India.

He describes him as a man of bitter and uncompromising temper.

(Source : Government Of India - Home Department , Political Deposit - Proceedings. January 1916, No 47)

Document 26 :Secret Information From the Collector Saharanpur To Government

Moulvi Muhammad Ahmed, Shams-ul-Ulama informs me that Moulvi Mahmud Hasan , headmaster, has not so far returned from Arabia. Abdul Razzak, brother of Dr Ansari, frequently comes to Deoband to see Matlub-ur-Rahman (on leave from well-boring department). This man (Matlub-ul-Rahman) accompanied the headmaster and returned about a month ago. The two are engaged in magnifying the successes of the Germans in the Balkans and further East and telling people that the war will be decided in India. Matlub-ul-Rahman ridicules the lack of precautions taken in India as to arrivals from Arabia (and other places) as compared with stringency there.

The Shams-ul-Ulama said further that an emissary of his own (abdul Ahad, Kashmiri, now in Lukhnow) had been to Mecca with the Headmaster and returned last month along with Matlub-ul-Rahman with the news that the headmaster had had conferences lasting a week with the father of Enver Pasha, who had been appointed head of the Khalifa from Constantinople. He also said that an army of 40,000 or 50,000 Arabs officered by Turks, had been collected near Mecca which had marched eastward via Ta'if while he was at Mecca, with the intention, as was supposed, of cutting the communications of our army in Mesopotamia. Ta'if, I understand, is a place in the hills

two marches distant from Mecca.

(Source : Government - Home Department, Political Deposit- Proceedings, January 1916, No 47)

معیار اور اس کا مؤلف

پاکستان میں پہلی مرتبہ میاں نذیر حسینؒ محدث کی تالیف معیار الحق ۱۹۶۵ء میں شائع ہوئی تو اس پر جناب محمد اسماعیل سلفی گوجرانوالہ مرحوم امیر مرکزی جمعیت اہل حدیث (مغربی) پاکستان، نے ایک مفصل مقدمہ تحریر فرمایا تھا جس میں میاں صاحبؒ کی خدمات و خصوصیات اور معیار الحق کے خوبیوں پر بڑا جامع تبصرہ فرمایا تھا۔ اس تاریخی تحریر کو ذیل میں بچند ترامیم نذر قارئین کیا جاتا ہے:

الحمد للّٰہ رب العالمین و الصّلوۃ والسّلام علی رسولہ خاتم النّبیّین..

آئمہ سنت کے نزدیک بنیادی اصول چار ہیں۔ تمام دینی مسائل میں ان کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ قرآن سنت اجماع امت اور قیاس۔ ان میں بھی اصل قرآن و سنت ہے۔ اجماع اور قیاس کا ماخذ بھی قرآن اور سنت ہے۔ کتاب و سنت کے خلاف نہ اجماع ہوسکتا ہے نہ قیاس۔ قرآن اور سنت دونوں کی حفاظت کا ذمہ اللہ نے لیا ہے۔ حفاظ قرآن نے قرآن کے الفاظ کو حفظ کیا اور الفاظ کے مختلف لہجوں کو ضبط کیا حرکات اور سکنات کو پوری احتیاط سے امت تک پہنچایا۔ فصحاءِ عرب اور جن قبائل اور علاقوں کی زبان مستند تھی قرآن عزیز کی قرأت میں اس کا پورا پورا خیال رکھا آج پوری ذمہ داری سے کہا جاسکتا ہے کہ قرآن عزیز ہمارے پاس پوری طرح محفوظ ہے اس میں کمی ہوئی ہے نہ زیادتی۔

حفاظ حدیث نے سنت کے متون اور اسانید کو پوری ذمہ داری اور محنت سے ضبط کیا جیسے قرآن عزیز میں بعض لوگوں نے خبط پیدا کرنے کی کوشش کی اسی طرح سنت میں بھی بعض غلط کار ہوا پرست اور تعصب پسند حضرات نے وضع و تخلیق کا سلسلہ شروع کر دیا۔

آنحضرت ﷺ اپنے مقام کو سمجھتے تھے اور قرآن عزیز کی صریح نصوص اس کی موید تھیں کہ آنحضرت ﷺ کا قول فعل سکوت اجتہاد سب حجت شرعی ہیں یقیناً لوگ اس مقام رفیع سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کریں گے اور غلط چیزیں حضرت کی طرف منسوب کر کے اپنی بدعات اورخرافات کی ترویج کے لئے بہانہ تلاش کریں گے۔ حضرت ﷺ نے پوری صاف گوئی سے اس کے عواقب کو واضح فرمایا:

عن جابر قال قال رسول اللّٰه ﷺ من كذب علىّ متعمّداً فليتبوء مقعده من النّار (جس نے میری طرف کوئی جھوٹی اور غلط بات منسوب کی اسے اپنا مقام جہنم میں بنانا چاہیے (سنن دارمی۔ص ۴۲)۔

یہ حدیث حضرت جابرؓ، ابن عباسؓ، حضرت زبیرؓ۔ حضرت مرہؓ، اور انس بن مالکؓ، ابوقتادہؓ و غیرہم سے دارمی اور سنت کے باقی دفاتر میں بتواتر منقول ہے۔ اس کے بعد اس آبرو باختہ گروہ نے آنحضرت ﷺ کی طرف غلط چیزیں منسوب کیں خود عذاب الیم میں مبتلا ہوئے اور عوام کے لئے گمراہی کا سامان بہم پہنچایا۔

اللہ تعالیٰ نے آئمہ حدیث اور حفاظ سنت کو توفیق مرحمت فرمائی انہوں نے چھان پھٹک کر سچ اور جھوٹ کو الگ الگ کر دیا۔ اس وقت تین قسم کا ذخیرہ امت کے پاس موجود ہے ا۔ بالکل صحیح جہاں انسانی کوشش اور امکان کی حد تک صحیح احادیث کو ضعاف اور اکاذیب سے الگ کر دیا گیا ہے۔ ۲۔ موضوع اور مختلق جسے چھان پھٹک کر الگ موضوعات کے نام سے شائع کر دیا گیا ہے۔ اس میں ان لوگوں کی نشان دہی بھی کر دی گئی ہے جنھوں نے اس معصیت کا ارتکاب کیا تاکہ چور کے ساتھ وہ مال بھی برآمد ہو جائے جسے چرایا گیا۔ اللّٰهم ارفع درجاتهم ۳۔ مخلوط مواد۔ ایسا ذخیرہ جس میں صحیح ضعیف مختلق ہر قسم کی احادیث موجود ہیں جو اہل علم کو محنت اور بصیرۃ کی دعوت دے رہی ہیں۔ طالب حق ان اسباب اور ذرائع کو استعمال کریں جو حق و باطل کی پہچان کے لئے بنائے گئے ہیں اور کھرا کھوٹا الگ الگ کر لیں

یہ دین کی بہت بڑی خدمت تھی جو صدیوں کی محنت اور دیدہ ریزی سے کی گئی گویا علمائے امت کے ان کارناموں کی بدولت ہمیشہ کے لئے امت کو آنحضرت ﷺ کی زیارت نصیب ہوئی۔

اس حفاظت کا تعلق صرف قوت حافظہ سے ہی نہیں بلکہ امت نے اس کے لئے کئی

جدید علوم ایجاد کئے ۔علم رجال ،علم موالید ،علم وفیات ،معرفت البلدان ،علم الا باء والا بناء ۔ کتابت میں مخصوص اصطلاحات ،علم اصول حدیث ، یہ تمام علوم اوران کے علاوہ کئی اورفنون کی ایجاد صرف اسی فن کی حفاظت کیلئے کی گئی ۔شروح حدیث ، لغۃ الحدیث ،سنن اور جوامع احکام، معاجم ،اطراف ،غرض کئی قسم کے تحفظات تھے جوامت نے اس فن کی افادیت وقدر دانی کے لئے ایجاد فرمائے ۔ یہ سب اس لئے تھا کہ مقام نبوت کی معرفت اورحفاظت اسی صورت میں ہوسکتی تھی کہ یہ فن محفوظ رہے اگر حدیث شرعی حجت نہ ہوتی ،اس کی حیثیت عام تاریخی ذخیرہ کی سی ہوتی تو ان خطیر مساعی اورعظیم الشان تحفظات کی قطعاً ضرورت نہ تھی ۔ انسانیت کا تقاضا ہے کہ اپنے اکابر کی اس میراث کی حفاظت کی جائے کیونکہ مقام نبوت اور دین کی حفاظت کا اصل طریق یہی ہے۔

تفقہ فی الدین: قرآن کریم اورسنت کی حفاظت کے باوجود دنیا کے حوادث لامتناہی ہیں اورکتاب وسنت کی رہنمائی کے سواان حوادث سے عہدہ برآ ہونا ممکن نہیں، اس لئے لازماً اہل علم اوراصحاب بصیرت کی طرف رجوع کرنا پڑے ۔قرآن عزیز کا ارشاد ہے فاسلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون (نحل) جب کسی چیز کا علم نہ ہوتو اہل علم کی طرف رجوع کرو۔آنحضرت ﷺ نے فرمایا انما شفاء العی السوال ۔انجان آدمی کے لئے صحت مند طریقہ یہی ہے کہ وہ اہل علم کی طرف رجوع کرے ۔ یہ ایک فطری جذبہ تھا ۔ ہرزمانہ میں اہل علم نے اس ذمہ داری کا احساس فرمایا۔ وقت کی ضرورت اور ماحول کے مطابق کتاب وسنت کے تقاضوں کو پورا فرمایا۔آوارگی سے بچتے ہوئے غیر منصوص حوادث کے فیصلے نصوص یعنی کتاب وسنت کی روشنی میں کئے اوراس کے ساتھ وقت کے مصالح اور ضرورتوں کو پوری طرح ملحوظ رکھا۔

صحابہ، تابعین، تبع تابعین کی زندگیاں اسی میں صرف ہوئیں۔ ہرشہر میں اور ہر علاقہ میں حاجت منداپنی مشکلات میں علماء کی طرف رجوع کرتے رہے، بلکہ خود اہل علم دوسرے اہل علم سے مستفید ہوتے رہے ۔اورتمام لوگ بلاتعصب اور بلاتخصیص اپنے اپنے علاقہ اور ماحول کے علماء سے مسائل پوچھتے رہے اوران کے مطابق عمل کرتے رہے ۔اگر کبھی کسی مسئلہ میں اختلاف بھی ہوا،تو اسے فرقہ بازی کا رنگ نہیں دیا گیا ، بلکہ اساتذہ اور تلامذہ ایک دوسرے کے خلاف فتوی دیتے رہے اوراسے گوارا کیا گیا۔صحابہ اورتابعین کے

بعد آئمہ اربعہ اور ان کے شاگردوں میں بھی یہ صورت جاری رہی ۔ مذاہب اربعہ کی مروجہ کتب فقہ اس کی شاہد ہیں ۔ ہر ایک کے فتوے ایک دوسرے کے خلاف ان میں مرقوم ہیں ۔ آزادی فکر اور اصلاح وتجدید کا یہ واجبی تقاضا تھا کہ آنحضرت ﷺ کے بعد کلی طور پر کسی کی اطاعت نہ کسی پر فرض ہو، نہ واجب۔ یہ عقیدت کی وابستگی اباحت سے آگے نہیں بڑھنی چاہیے ۔اطاعت کے وجوب وفرضیت کا مقام آنحضرت ﷺ کے لئے مخصوص رہنا چاہیے۔ مقام نبوت کا یہ تقاضا قطعاً قابل تقسیم نہیں۔ جو اطاعت کا مقام آنحضرت ﷺ کو حاصل ہے وہ کسی کو امت سے حاصل نہیں ہوسکتا۔

یہ صورت حال پہلی صدی سے چوتھی صدی تک بدستور جاری رہی ۔علماء کے ساتھ عقیدت، مشکلات میں ان کی طرف رجوع، ان کا احترام، یہ دین کا مزاج ہے۔ اس لئے علماء کے ساتھ عقیدت تو قدرتی چیز تھی۔ تاہم بتدریج اس میں غلو آنے لگا۔ جن آئمہ سے تعلق تھا ان کے مقابل دوسرے آئمہ کرام سے عقیدت کم ہونے لگی، بلکہ تنقید اور تیزی کے اثرات بھی زبان اور قلم سے ظاہر ہوتے رہے۔

فقہاء حنفیہ نے اصول فقہ میں ایسے جذبات کا کافی اظہار کیا ہے اور شیخ ابو بکر محمد بن عبد اللہ بن محمد ابن العربی ناکلی (۵۴۳ھ) کی تصنیفات میں امام شافعیؒ، ابن حزمؒ، وغیرہ آئمہ کے خلاف لہجہ خاصا تلخ ہے۔ اس قسم کی تلخی چوتھی صدی سے پہلے کم ہے۔ تاہم جونہی دنیا میں تقلید کا رواج ہوا، علماء کے لہجے تلخ ہونے لگے اور سوء ادب کا انداز بڑھتا گیا۔

آئمہ کے صحیح احترام کا طریق تو یہ چاہیے تھا کہ ان سے محبت کرنے والے بحث و نظر کی راہوں میں ان کے نقش قدم پر چلتے ۔ان کی طرح علوم میں دقت نظر پیدا کر کے مسائل کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش کرتے، اور اجتہاد کی راہوں کو کھلا رہنے دیتے۔ ہر وقت اسباب وعلل پر غور فرماتے اور قرآن وسنت کی روشنی میں پیش آمدہ مسائل حل فرماتے۔

لیکن ہوا یہ کہ آئمہ کی محبت کے ساتھ کچھ بے عمل، بے محنت، غبی ہونے کے ساتھ احساس کہتری کے مریض، علم و دانش کی بستیوں میں آباد ہونے لگے اور یہ ذہن پیدا کرنا شروع کر دیا کہ تم دین اور شریعت کو کہاں سمجھ سکتے ہو؟ اجتہاد ونظر کے دروازے کھلے ہونے کی بجائے اس طرح بند کر دیئے جیسے نبوت کی راہیں مسدود ہوچکی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابتداء میں تو آئمہ کے اصولوں کو سامنے رکھ کر بعض فروع کی تخریج کی گئی۔ لیکن بتدریج وہ

مستخرج جزئیات ہی مستقل شریعت قرار پا گئیں ۔ ان کے سہارے پر متون اور کچھ شروح محافل درس کی زینت بن گئے ۔ ان جزئیات کا حفظ وضبط اوران حروف والفاظ کی پابندی منتہائے علم تصور ہونے لگی۔ کتاب وسنت سے استخراج مسائل شجر ممنوع تصور کیا جانے لگا۔ جمود کا یہ حال ہوا کہ بارہ بارہ سال مدارس میں صرف کرنے کے بعد ایک عالم متون فقہ کو مقدس ماننے لگا۔ قدوری اور کنز الدقائق اصل دین شمار ہونے لگے۔ گویا احساس کہتری اور جمود نے مزمن مرض کی صورت اختیار کر لی ۔ آئمہ کے احترام کے نام سے یہ جو کچھ کیا گیا حضرات آئمہ اوران کے پاکیزہ مقاصد کو ذبح کرنے کے مرادف تھا ۔گویا علم کی ترقی اور اجتہاد کی سر بلندیوں کے لئے ان بزرگوں نے جو مساعی کی تھیں انہیں غارت کر کے رکھ دیا گیا ۔ الفاظ کی پرستش اور حشویت کا نام فقہ رکھ دیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک امام یا عالم کی محبت نے دوسرے کے ساتھ بغض کی صورت اختیار کر لی، اور احادیث نبویہ کی تقسیم اس طرح ہو گئی کہ گویا میراث بٹ رہی ہے۔ ہر امام اور اس کے مقتدی اپنے اپنے حصہ پر قابض ہو رہے ہیں، دوسرا اس کی طرف نظر اٹھا کر نہیں دیکھ سکتا۔ اگر کوئی شافعی کسی حدیث پر بحث کرنا چاہے تو استاد یہ کہہ کر مطمئن کر دے گا کہ یہ احناف یا اہل کوفہ کی حدیث ہے اور یہ اہل حجاز کی ۔ اور طالب علم اس سے مطمئن ہو جائے گا کہ میرا اس حدیث سے کوئی تعلق نہیں یہ دوسرے امام کی ہے۔

چوتھی صدی کے بعد تقلید کا رجحان عام ہو گیا۔ آئمہ کی علمی اور اجتہادی کوششیں اپنے اپنے حلقوں میں محدود ہو کر رہ گئیں ۔ پانچویں چھٹی صدی کی فقہیات بالکل کتاب وسنت کے برابر سمجھی گئیں ۔ سائل جب علمائے دین سے شریعت کے متعلق سوال کرتا ہے تو ہمارے ملک کے علماء بلا تامل ہدایہ، درمختار، شامی اور عالمگیری وغیرہ کی عبارات لکھ کر مطمئن ہو جاتے ہیں کہ ہم نے شریعت کی بات بتا دی اور حق ادا ہو گیا ۔ وہ قرآن یا حدیث کا نقل کرنا ضروری نہیں سمجھتے ۔ حالانکہ یہ ایک خاص مکتب فکر کی ترجمانی ہے، جو بالکل ممکن ہے کہ قطعی طور پر غلط ہو۔ یہی حال شافعی ، مالکی اور حنبلی فقیہوں کا ہے۔ کسی کو عین شریعت یا شریعت کا مرادف نہیں سمجھا جا سکتا ۔

اجتہاد کی بندش : اسی عقیدت اور احساس کہتری کی بنا پر چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد کی بندش کا فیصلہ کر دیا گیا ۔ رسالہ حمیدیہ فی حقیقۃ الدیانۃ

الاسلامیہ و حقیقۃ الشریعۃ المحمدیہ میں (ص ۳۲۸) پوری وضاحت سے اجتہاد کی بندش کا ذکر فرمایا:

و لکن من عصر اربع مأۃ من الھجریۃ النبویۃ علی صاحبھا ازکی الصلوۃ و السلام قال بعض العلماء الاعلام کما ینقل عن علماء الحنفیۃ ان باب الاجتھاد قد انسدّ من ذالک التاریخ
بعض علماء خصوصاً علماء حنفیہ سے منقول ہے کہ اس تاریخ سے اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا۔

یہ رسالہ ایک ترک عالم شیخ حسین آفندی جسر نے سلطان عبدالحمید کی حکومت میں سلطان کے لئے لکھا۔ اس کے بعد بڑی تفصیل سے بتایا ہے کہ ہمتیں قاصر ہیں، عزائم ختم ہو چکے ہیں، اس لئے ان لوگوں کی رائے درست ہے کہ اجتہاد بند ہے:

لکن اذا دق النظر یظھر ان ما قالہ اولئک الاعلام ھو الموافق للصواب و عین الحکمۃ (ص ۳۲۹)۔ (دقت نظر کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کی رائے اجتہاد کی بندش کے متعلق صحیح ہے)۔

وقت معین پر اجتہاد کا بند کرنا ایسا معلوم ہوتا ہے گویا یہ کوئی خدائی حکم ہے، حالانکہ قرآن اور سنت میں کوئی حکم نہیں کہ اجتہاد فلاں صدی میں بند ہو جائے گا۔ اور اللہ تعالیٰ اس وقت یہ قوت مخلوق سے سلب فرمالیں گے۔ یہ ساری جمود کی کارستانی ہے آئمہ مجتہدین نے کب یہ دعویٰ فرمایا تھا کہ ہم مجتہد ہیں یا ہمیں مجتہد سمجھا جائے۔ بلکہ ان کے علمی کارناموں دینی خدمات اور کتاب وسنت کی اشاعت کی وجہ سے آنے والے لوگوں نے انہیں مجتہد سمجھا۔

چوتھی صدی کے بعد واقعی یہ تصور عام ہو گیا کہ اب کوئی مجتہد نہیں ہو سکتا جن لوگوں کے علمی کارنامے آئمہ اجتہاد کی طرح روشن اور نمایاں تھے ان کے متعلق بھی لفظ بولنے کی بظاہر جرأت نہ ہو سکی۔

ارشاد نبوی ہے: لا یزال طائفۃ مّن امّتی ظاھرین علی الحقّ لا یضرّھم من خذلھم (دنیا میں ایسے لوگ ہمیشہ رہیں گے جو حق کی حمایت کرتے رہیں اور انہیں ناکام اور ذلیل نہیں کیا جا سکے گا)۔

اور طبقات کی کتابیں پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے لوگ ہمیشہ رہے جو لوگوں کی نفرت کے باوجود ان پابندیوں سے آزاد رہے، اور براہ راست کتاب وسنت سے

استدلال فرماتے رہے۔تذکرۃ الحفاظ ذہبی، الدیباج المذھب، البدر الطالع، تاج مکلل، شذرات الذھب، طبقات سبکی، طبقات حنابلہ وغیرھم سے واضح ہوتا ہے کہ ایسے لوگ ہر زمانہ میں ملتے رہے ہیں۔

ہندوستان میں اسلام ۔تیسری صدی ہجری کے آخر تک خراسان، ایران میں آئمہ حدیث کی کثرت تھی۔محدثین عموماً وطنیت کے لحاظ سے فارسی تھے۔اسکے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ان اطراف میں شوافع کا کافی اثر رہا۔چنانچہ شیخ ابو اسحاق ابراہیم بن علی بن یوسف شیرازی مصنف مہذب فیروز آباد کے رہنے والے تھے۔فیروز آباد فارس کا شہر ہے۔ اور بھی بہت سے مشاہیر آئمہ شوافع ان اطراف میں شمار کئے جا سکتے ہیں۔اس کے بعد ماوراء النہر میں احناف اور شوافع کی باہمی آویزشوں اور حکومت کے سیاسی مصالح نے یہاں اہلحدیث شوافع کو ختم کر دیا۔جس طرح ایران میں تشیع کو غلبہ حاصل ہوا، اسی طرح بعض علاقوں میں احناف کو غلبہ حاصل ہوا۔اسی طرح جب مغل فاتحین ہندوستان میں داخل ہوئے ان کے اثر سے ہندوستان میں احناف کی کثرت ہوگئی۔

عرب فاتحین جو سمندر کی راہ سے ۹۲ھ کے پس و پیش سندھ میں وارد ہوئے یہ سب اہل حدیث تھے اس وقت تقلید آئمہ کا دور شروع نہیں ہوا تھا۔چند سال بعد مرکز میں خلفشار کی وجہ سے یہ لوگ واپس چلے گئے، ان کے اخلاقی اور دینی آثار زیادہ دیر تک نہ رہ سکے۔سلطان محمود شافعی تھے وہ باطنی فرقہ کی سازشوں اور مسلم آزاریوں کو روکنے اور ان کی قوت ختم کرنے کے لئے آئے اور واپس چلے گئے۔عمومی طور پر مغل بادشاہ حنفی المذہب تھے اور علماء بھی غالباً اسی خیال کے تھے، اس لئے ہندوستان کے علاقوں میں حنفی مسلک کو بہت زیادہ فروغ حاصل ہوا اور اب تک ہے۔حکومت اور علماء جب ایک خیال کے ہوں تو عوام کا ان سے متاثر ہونا قدرتی بات ہے۔

تقلید اور جمود : حضرت امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کا ایک انداز فکر ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ اس مکتب فکر کے بانی ہیں۔اگر عوام اس سے متاثر ہوں تو اس میں کوئی عیب نہ تھا بشرطیکہ اس میں جمود نہ ہو، اور دوسرے مکاتب فکر سے نفرت نہ پیدا کی جائے، اور ان مکاتب فکر پر عمل کے لئے بھی راہیں کھلی ہوں۔افسوس ہے کہ ہندوستان کیا، کہیں بھی ،اس معاملہ میں وسعت ظرف کا ثبوت نہ دیا گیا۔سوڈان، مصر، حجاز، عراق، ایران، ہند

جہاں ایک مکتب فکر کو تمکن حاصل ہوا، اسنے دوسروں کیلئے زمین کو تنگ کرنا شروع کر دیا۔ اگر کبھی وسعت ظرف کا تھوڑا بہت اثر پایا گیا تو یہ انہیں لوگوں میں تھا جن کو فن حدیث کے ساتھ تعلق تھا جیسے علامہ شیخ علی المتقی صاحب کنز العمال (۹۷۵ھ) اور شیخ محمد طاہر پٹنوی مولف مجمع البحار (۹۸۶ھ) حضرت شیخ الامام احمد الفاروقی سرہندی (۱۰۳۴ھ) و غیرھم رحمھم اللّٰہ۔ یہ حضرات فروع میں عملاً حنفیت سے متاثر تھے لیکن ان حضرات میں نہ جمود تھا نہ تعصب۔ لیکن وہ اہل علم جو حدیث سے متاثر نہ تھے ان میں جمود بھی تھا اور تعصب بھی۔ اس لئے ان حضرات کی اصلاحی مساعی کے باوجود جمود اور عصبیت کو فروغ ہوتا رہا۔ حضرت شیخ احمد مجدد الف ثانی کے دور سے معلوم ہوتا کہ تقلید اور جمود کی مضرتوں کا احساس زیادہ ہوا، اور اس کی اصلاح کی طرف زیادہ سے زیادہ توجہ فرمائی گئی۔ چنانچہ حضرت مجدد کے محترم رفقاء سے شیخ شمس الدینؒ، مرزا مظہر جانجاناںؒ جن کا سلسلہ نسب محمد بن حنفیہ سے ملتا ہے، فروعی مسائل میں احناف کی روش سے انحراف فرماتے اور حضرت مجدد الف ثانی کے چھوٹے لخت جگر شاہ محمد یحیٰؒ وقتی جمود سے کھلا تصادم فرماتے تھے۔ مجدد صاحب کے متعلق نواب صدیق حسن مرحوم نے فرمایا:

ثمّ انّه با حث الملا حدة فی زما نه جا دلهم بقلمه و لسا نه و ردّ علی الرّوا فض و حقق الفرق بین البد عة و السّنّة و اقسیة المجتهدین و استحسانات المتأخّرین و التّعارف علی القرون المشهود لها با لخیر و ما احد ثه النّاس فی القرون المتأ خرة و تعارفوه فیما بینهم فردّد بذلک المسا ئل ممّا استحسنها المتا خرون من فقهاء مذ هبه و کان فقیها ما ترید یا حریصاً علی السّنّة مجتهداً فیه (ابجد العلوم۔ ج ۳) (حضرت مجدد سرہندی نے ملحدین سے مباحثات کئے اور ان کے ساتھ قلم اور زبان سے جہاد کیا۔ روافض کا رد کیا۔ سنت اور بدعت میں فرق فرمایا۔ آئمہ اجتہاد کے قیاس اور متاخرین کے استحسان میں فرق واضح فرمایا۔ اور قرون خیر کے معروفات اور متاخرین کی بدعات مالوفہ میں امتیاز فرمایا۔ اور اپنے مسلک کے علماء کی بدعات پر رد کیا۔ وہ عقیدۃً ماتریدی تھے اور اتباع سنت کے عاشق)۔

حضرت مجددؒ اور شاہ ولی اللہؒ: حضرت مجدد الف ثانی کی مساعی جو مصالح

حکم کے پردوں میں مستور تھیں، حضرت شاہ ولی اللہ کے دور میں اور زیادہ نکھر گئیں ۔ احناف اور شوافع میں متاخرین کے جمود کی وجہ سے جو بعد راسخ ہو چکا تھا، اسے حتی المقدور کم کرنے کی کوشش فرمائی، اور علماء اور عوام کو کتاب وسنت سے زیادہ مانوس فرمایا، اور اس امر پر زور دیا کہ یہ مکاتب فکر کوئی مستقل حقیقت نہیں، اصل چیز قرآن اور سنت ہے ۔ حجۃ اللہ البالغہ، تفہیمات، انصاف، اور عقد الجید میں تقلید و جمود کے معمہ کو پوری طرح حل فرمایا۔ اور شاہ صاحب کا اثر یہ ہوا کہ بدعت پسند حضرات نے تو شاہ صاحب کو بالکل نظر انداز کر دیا اور احناف کا توحید پسند گروہ چونکہ حدیث کے ساتھ تعلق اور تعارف کی وجہ سے شاہ صاحب کا ممنون ہے، اس لئے ان سے عقیدت کا اظہار تو کرتے ہیں لیکن حضرت کے اس پروگرام سے وہ متفق نہیں، نہ وہ اس پر مطمئن ہیں ۔ان کی کوشش ہے کہ قرون وسطی کے جمود کو پھر دعوت دیں اور کتاب وسنت سے تعلق کو مشروط رکھیں کہ اگر وہ عراق اور کوفہ کی راہ سے آئے تو اسے منظور کرلیا جائے اور اگر حجاز یا مصر کی راہ سے آئے یا وہ آئمہ سلف اور قرون خیر کے انداز فکر کا ترجمان ہو تو حتی الامکان اسے قبول نہ کیا جائے، اور اس راہ میں ہر رکاوٹ ڈالی جائے۔

شیخ الکل سید نذیر حسینؒ

اس دور کے دو بزرگ ہیں جنہیں خدمت سنت اور طریقہ سلف کے احیاء میں بلند ترین مقام حاصل ہے حضرت نواب صدیق حسن خاں مرحوم بھوپال اور حضرت شیخ الکل سید نذیر حسین دہلوی ۔نواب صاحب ریاست میں بااختیار مقام کے باوجود تصنیف وتالیف اور دینی مشاغل کی طرف راغب تھے اور تقلید و جمود کے خلاف ان کے قلم نے اتنا کام کیا جو شائد کوئی جماعت بھی مشکل سے کر سکے ۔مرحوم کی تصانیف مختلف فنون میں سینکڑوں تک پہنچتی ہیں ۔حضرت میاں صاحب کے پاس اللہ پر توکل اور مسجد کی چٹائیوں کے سوا کچھ بھی نہ تھا۔

میاں صاحبؒ مولانا اسحاقؒ کے شاگرد تھے اور انہیں شاہ ولی اللہؒ کے سلسلہ کے ساتھ والہانہ عقیدت تھی۔علوم آلیہ اور عالیہ میں پوری مہارت تھی۔ جامع العلوم تھے۔مزاج میں تواضع اور انکسار تھا۔تملق لجاجت نام کے لئے طبیعت میں موجود نہ تھا۔لالچ اور طمع ایسے امراض سے ذہن بالکل صاف تھا۔فن حدیث کی اشاعت اور مسلک سلف کی خدمت کو زندگی کا مقصد سمجھتے تھے۔مشاہرات کا یہ دور تھا نہ طبیعت میں اس کے لئے کوئی مقام ۔ زمانہ کے اتفاقات سمجھئے کہ حضرت شاہ اسحاقؒ کی ہجرت کے بعد اسی مسند پر دین کی خدمت کا موقعہ

میسر آیا۔شاہ اسماعیل شہیدؒ نے تقلید مروج اور جمود کے خلاف جو جرأت مندانہ قدم اٹھایا تھا،لیکن جہاد کی مشغولیت اوراس کے مصالحوں کے تقاضوں کی بنا پراس کی تکمیل نہیں فرما سکے تھے،میاں صاحب نے اسے مقصد حیات قرار دیا اور تمام مشاغل سے فی الجملہ الگ ہوکر اس میں مشغول ہو گئے، اور پوری عمر اس میں صرف فرما دی۔ پوری عمر نہ نقل مکانی کی ضرورت محسوس ہوئی نہ کسی خوف و ہراس نے پروگرام کی تبدیلی پر مجبور کیا۔

۱۸۵۷ء کے انقلاب ایسی ہیبت ناک صورت نے بھی میاں صاحب پر کوئی اثر نہ کیا۔شہر پر توپیں آتش باری کر رہی تھیں ادھر مسند درس گرم تھی، اسباق شروع تھے۔طلبہ خائف تھے لیکن حضرت میاں صاحب پر اس کا کوئی اثر نہ تھا، وہ بدستور تدریس کے سلسلہ میں تشریف لاتے۔۱۸۵۷ء کی جنگ بدنظمی کی وجہ سے ناکامی پر منتج ہوئی۔میاں صاحب نے اس میں انگریز عورت کو باغیوں سے بچایا، اسے پناہ دی۔ یہ بالکل اسلامی تعلیمات کے مطابق تھا۔ عورت پر ہاتھ اٹھانا شرعاً درست نہ تھا۔ باغی اور آوارہ مزاج لوگوں نے اسی بہانہ سے میاں صاحب کے مکان پر حملہ کیا اور ایذاء پہنچائی۔اس کی اطلاع رضی الدولہ بہادر میرزا قدرت اللہ بیگ نے بہادر شاہ ظفر شاہ دہلی کو دی۔ بادشاہ نے شہزادوں کو حکم دیا کہ وہ اس ہنگامہ کو فرو کرائیں اور میاں صاحب سے دعا کیلئے عرض کریں کیونکہ ہمارے بزرگ مشکلات میں اہل اللہ سے دعا کرایا کرتے تھے (روزنامچہ ۱۸۵۷ء مولفہ عبداللطیف)

اسی روزنامچہ میں میاں صاحب کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے:

ہمانا مولانا از سادات حسنی و حسینی است۔ در حدیث پایہ اجتہاد گرفت در فقہ برتری مایہ در اصول آگاہی کمال دارد۔ در علم تفسیر بے مثال است امروز در علم و عمل بے نظیر است شب باز و سفید کار است ہر آئینہ در پرستش ایزدی بزرگی گرفت بہ پژوہش ایزدگی ستردگی یافت۔ (روزنامچہ ۱۸۵۷ء۔ص ۱۰۴)

افکار اور مذہبی خیالات میں اختلاف کے باوجود میاں صاحب کے علم و عمل اور اخلاق کی پاکیزگی مسلم تھی۔واقعات دار الحکومت دہلی (جلد ۳ ص ۲۵۹) میں میاں صاحب کا ذکر بڑے اچھے الفاظ میں کیا گیا ہے اور انہیں شاہ عبدالقادر،شاہ رفیع الدین اور شاہ اسحاق کا شاگرد ظاہر کیا گیا ہے اور آپ کی تصنیفات معیار الحق، واقعۃ الفتوی دافعۃ البلوی، ثبوت الحق الحقیق، اور فلاح الولی کا ذکر کیا گیا ہے۔(روزنامچہ۔ص ۲۰۵ بضمن اشخاص)

وفور علم کے ساتھ میاں صاحب اخلاق فاضلہ میں اکابر ملت سے پوری پوری مماثلت رکھتے تھے۔ صحت فکر، تدبر اور دور اندیشی میں میاں صاحب آپ اپنی نظیر تھے۔ مخالفین کی کثرت کے باوجود ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ دہلی سے نہ بھاگنا، متحارب طاقتوں سے نہ الجھنا، نہ مرعوب ہونا انتہائی تدبر تھا۔ حکم و دانائی میں میاں صاحب کا مقام بہت ہی اونچا تھا۔ علماء کی جماعت میں میاں صاحب نظریاتی اختلاف کے باوجود بڑی عزت سے دیکھے جاتے تھے۔

میاں صاحب کے تلامذہ کا اثر: میاں صاحب کے تلامذہ کے مزاج اور طریق کار میں عجیب تنوع معلوم ہوتا ہے۔ ہر ایک نے اپنی استعداد کے مطابق مرحوم سے اثر لیا۔ مولانا حافظ عبداللہ غازی پوریؒ، مولانا عبدالعزیز رحیم آبادیؒ، مولانا محمد ابراہیم آرویؒ، حاجی علی جان کا خاندان مخالف تحریک مجاہدین کے حامی بنے۔

ایک جماعت کا رجحان تدریس کی طرف تھا۔ جن میں مولانا محمد بشیر سہسوانیؒ، مولانا حافظ عبداللہ غازی پوریؒ، مولانا عبدالجبار غزنویؒ، مولانا حافظ عبدالمنان وزیر آبادیؒ، مولانا حافظ محمد لکھویؒ، مولانا عبدالقادر لکھویؒ و سواھم خلق لا یحصون

بعض کا رجحان تصنیف و تالیف کی طرف تھا۔ مولانا شمس الحق ڈیانویؒ، مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوریؒ، مولانا محمد حسین بٹالویؒ، مولانا حافظ محمد لکھویؒ، مولانا ثناء اللہ امرتسریؒ، مولانا احمد غزنوی رحمھم اللہ

بعض کا رجحان مناظرانہ تھا۔ مولانا عبدالعزیز رحیم آبادیؒ، مولانا ثناء اللہ امرتسریؒ، مولانا عبدالحکیم نصیر آبادیؒ وغیرھم رحمھم اللہ

بعض وعظ و تقریر میں نابغہ دوراں تھے۔ مولانا محمد علی بوپڑہؒ، مولانا محمد لکھنویؒ، مولانا عبدالوہاب ملتانیؒ وغیرھم رحمھم اللہ

شیخ نذیر حسین محدث دہلویؒ کی جامعیت کے یہ تاثرات تھے جو تلامذہ میں مختلف طور پر پائے گئے۔ ہر ایک نے شیخ سے حسب استعداد اخذ کیا اور اسی تاثر کے ماتحت اپنے اپنے ماحول میں خدمت فرمائی۔ بنگال، سندھ، آسام وغیرہ ممالک کے تلامذہ کا مجھے علم نہیں، نہ ان کے اسمائے گرامی معلوم ہیں، نہ ان کے اعمال سے واقفیت، لیکن عرب میں شیخ محمد نصیف جدہ، شیخ عبداللطیف آل شیخ نجد، شیخ ابوبکر خوقیر مکہ مکرمہ مسلم دوست اور توحید و سنت

کے خادم ہیں اور حضرت میاں صاحب کے علمی فیوض کے شاہد ہیں اور ان کے تلمذ پر نازاں۔

میاں صاحب کا اخلاص: کتاب معیار الحق حضرت میاں صاحب نے تنویر الحق کے جواب میں لکھی تھی (تنویر الحق، شاہ اسماعیل شہید کی تنویر العینین اور ایضاح الحق کے جواب میں لکھی گئی تھی) یہ کتاب حضرت میاں صاحب کے ایک شاگرد محمد شاہ (پاک پٹنی) نے لکھی تھی لیکن نواب قطب الدین مرحوم کے اسم گرامی سے شائع کی گئی تھی۔ محمد شاہ پاک پٹن (ضلع منگمری، پھر ساہیوال، پھر خود ضلع) کے رہنے والے ایک معمولی طالب علم تھے اور نواب قطب الدین مغفور مشہور عالم تھے اور میاں صاحب کے ہم سبق۔ بعض مصالح کی بنا پر یہ کتاب ان کے نام سے شائع کی گئی تھی لیکن میاں صاحب نے اپنی رفعتوں سے بے نیاز ہو کر اپنے شاگرد کو مخاطب کرنے میں کوئی عار محسوس نہیں فرمائی۔ آج کل ہمارے علماء کا یہ حال ہے کہ وہ کسی اپنے ہمسر سے بھی خطاب پسند نہیں فرماتے اور یہاں ایک معمولی شاگرد سے تخاطب میں بھی توہین کا احساس نہیں فرمایا گیا۔

حضرت کی متانت: معیار الحق کا لب و لہجہ مصنف کی متانت اور سنجیدگی کا شاہد ہے۔ اس وقت کے تصنیفی انداز کو دیکھا جائے تو معیار الحق ٹھنڈی سنجیدہ کتاب ہے حالانکہ بحث و مناظرہ کی کتاب ہے، لیکن اس کا انداز محققانہ ہے، طعن و تشنیع کے بغیر نفس مسئلہ پر بحث فرمائی گئی ہے۔ اصل مسئلہ میں کوئی خلا نہیں چھوڑا گیا، ہر تشنگی کو علمی حوالوں سے پورا کر دیا گیا ہے۔

معیار الحق کے لہجہ کی پسندیدگی، دلائل کی فراوانی، اور استدلال کی پختگی نے حضرت امام الہند، خطیب الملک، یگانہ روزگار، اپنے وقت کے بلند پایہ عالم، مولانا ابوالکلام آزاد کو اتنا متاثر کیا کہ وہ اپنے آبائی خیالات کو خیر باد کہہ کر میاں صاحب کے ہمنوا ہو گئے، حالانکہ مولانا آزاد کے والد بزرگوار حضرت مولانا خیر الدین سخت قسم کے بریلوی تھے۔ وہ اپنی حنفیت کے سامنے مولوی احمد رضا خان صاحب کی بریلویت کو بھی مشکوک سمجھتے تھے۔ شاہ ولی اللہ کے خاندان سے علمی استفادہ کے باوجود ان کے اصلاحی پروگرام پر تنقید فرماتے۔ لیکن معیار الحق نے اس خاندانی مقلد (آزاد) کو اپنی آغوش عاطفت میں تسکین بخشی۔

میاں صاحب نے تقلید کی متعدد اقسام لکھیں۔ ہر ایک کے حکم کو واضح فرمایا۔ کسی کے مدح و ذم میں مبالغہ آمیزی سے کام نہیں لیا۔ مولانا آزاد نے معیار الحق کے متعلق فرمایا

ہے کہ معیار الحق سنجیدگی اور دلائل کے لحاظ سے بہت وزنی تھی، فریق مخالف نے اس کے خلاف جو کچھ لکھا اس میں وہ وزن نہ تھا۔ مولانا آزاد کے الفاظ کسی دوسری جگہ مذکور ہیں۔

حضرت کی امن پسندی: میاں صاحب کا ذہن قطعاً تفریق پسند نہ تھا۔ دہلی شہر میں رہتے ہوئے اور تلامذہ کے حلقہ میں بے حد وسعت کے باوجود میاں صاحب نے الگ جمعہ قائم نہیں فرمایا، بلکہ مدت العمر شاہی مسجد کے حنفی امام کے پیچھے نماز جمعہ ادا فرماتے رہے۔ مغل دربار تک تعارف اور شناسائی کے باوجود جمعہ علیحدہ کرنا پسند نہ فرمایا۔ حضرت میاں صاحب کے انتقال کے بعد احناف کے تشدد اور عصبیت کی وجہ سے دہلی میں اہلحدیث اور احناف کے متعدد جمعے قائم ہو گئے۔

دہلی میں علماء کی کثرت تھی، مختلف مکاتب فکر کے جید علماء دہلی میں موجود تھے لیکن کبھی کسی سے کسی اہم اور قابل ذکر آویزش کی اطلاع نہیں ملی۔ نہ ہی مناظرہ بازی اور چیلنج بازی کے آپ عادی معلوم ہوتے ہیں۔ میاں صاحب کے اسی مزاج کو بھانپ کر مرزا غلام احمد نے اپنی شہرت کے لئے دہلی میں میدان مناظرہ گرم کیا۔ مرزا غلام احمد ایسے عوامی اور نمائش پسند آدمی کے لئے یہ بہترین راہ تھی۔ اس اشتہار بازی اور مناظرہ پروری کی اطلاع پا کر مولانا محمد بشیر سہسوانی پہنچ گئے، حیات مسیح پر مناظرہ ہوا، اور مرزا صاحب مناظرہ درمیان میں چھوڑ کر واپس قادیان پہنچ گئے۔

ابتذال اور عوامیت: معیار الحق، فتاوی نذیریہ اور بعض دوسری تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ میاں صاحب کے ذوق میں ابتذال اور عوامیت نہ تھی۔ پوری کتاب علمی مباحث پر مشتمل اور انداز بیان علمی ہے، اسے عوامی بنانے کی کوشش نہیں فرمائی۔ علمی حلقے بھی اس سے متاثر ہو سکتے تھے اور ہوئے، حالانکہ اس دور میں جامع الشواہد، اخراج الوہابین عن المساجد اور انتظام المساجد ایسی مبتذل اور عامیانہ کتابیں شائع کی گئیں مگر میاں صاحب کے ذوق پر ان کو کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ میاں صاحب کے تلامذہ اور متوسلین نے ان کے جواب نرم گرم ہر طرح دیئے۔ جامع الشواہد ایسی گھٹیا کتاب کا بڑا متین جواب مولانا حافظ عبداللہ غازی پوری مرحوم نے لکھا۔ تاہم افسوس ہے کہ یہ متانت دیر تک قائم نہ رہ سکی۔ بریلی، بدایوں، لدھیانہ اور دلی کے علمی مراکز اس قسم کا ردّی لٹریچر شائع کرنے لگے۔ علمی مسائل کو بازاری انداز سے شائع کیا جانے لگا۔ حضرت میاں صاحب کے انتقال کے بعد

بلکہ ان کی حیات کے آخری ایام میں یہ وباء عام ہوگئی۔ نہ اہل حدیث حضرات اس سے بچے نہ بریلی اور دیوبند اس سے محفوظ رہے۔ علمی اور تدریسی مسائل بازار کا سودا بن کر عوام کے لئے بدگمانی اور سنجیدہ حضرات کے لئے مضحکہ کا موجب بنے۔

میاں صاحب کا تحمل: ۱۳۰۰ھ مطابق اکتوبر ۱۸۸۳ء میاں صاحبؒ حج کے لئے تشریف لے گئے۔ اتفاقاً مولوی رحمت اللہ کیرانوی مرحوم اور حاجی امداد اللہ مرحوم اور مولانا خیر الدین مرحوم پہلے سے وہاں موجود تھے۔ کچھ اور علماء ہندوستان سے صرف اس لئے حجاز پہنچے کہ میاں صاحب کو وہاں گرفتار کرا دیں۔ رسالہ جامع الشواہد کا عربی ترجمہ کر کے ترک گورنر کے سامنے پیش کیا، حالانکہ وہ ان حضرات ہی نے یہاں ہند میں شائع کرایا تھا۔ تعجب ہوتا ہے مذہبی تعصب کتنے بڑے بڑے اعاظم رجال کو ایسے کبائر پر آمادہ کر لیتا ہے کہ وہ ان غلط بیانیوں میں نہ اپنے مقام کو سوچتے ہیں نہ مستقبل کی بدنامی سے گھبراتے ہیں۔ اس کی تفصیل مولانا محمد حسین بٹالوی مرحوم نے اشاعۃ السنہ جلد ۶ نمبر ۱۰۔۱۱ میں دی ہے اور الحیات بعد المماۃ میں بھی موجود ہے۔ گورنر ترکی کو جب حقیقت حال کا علم ہوا تو میاں صاحب کو باعزت بری کر کے اپنی نگرانی میں مدینہ منورہ بھیجا، ان حضرات کو سخت تنبیہ کی، لیکن میاں صاحب مرحوم نے اس کے متعلق کوئی انتقامی کاروائی نہ وہاں کی، نہ واپس دہلی آ کر کسی رنج کا اظہار فرمایا، بلکہ صفح جمیل پر عمل فرمایا، حالانکہ یہاں پہنچ کر انتقامی طور پر بہت کچھ کیا جا سکتا تھا، لیکن اس خیر مجسم نے کسی انتقامی کاروائی کے لئے آمادگی کا اظہار نہ فرمایا

اولئک آبائی فجئنی بمثلھم اذا جمعتنا یا جریر المجامع

معیار الحق کی اشاعت: میاں صاحب کا عام مشغلہ درس و تدریس تھا۔ تنویر الحق کی اشاعت کے بعد ضرورۃً اس موضوع پر قلم اٹھایا اور مسئلہ کے ہر پہلو کو واضح فرمایا۔ اس کا اثر علمی حلقوں پر شدید ہوا۔ مخالف بہت سٹ پٹائے۔ انصاف پسند لوگوں نے سنجیدگی سے اس بات پر غور کیا کہ جب قرآن عزیز اتر رہا تھا اور آنحضرت ﷺ اس کی تبلیغ اور تشریح میں مشغول تھے، اس وقت آئمہ مجتہدین، جن کے مذاہب مروج ہیں، موجود ہی نہ تھے، بلکہ پیدا بھی نہ ہوئے تھے لہٰذا ان کی تقلید واجب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور جب آئمہ پیدا ہوئے، اور ان کے علوم اور فیوض سے دنیا متعارف اور متاثر ہوئی، اس وقت فرضیت اور وجوب کا زمانہ گذر چکا تھا۔ پیغمبر کے سوا کسی کو استحباب کا بھی حق حاصل نہیں، فرض واجب تو

بڑی چیز ہے۔آنحضرت ﷺ کے بعد صحابہ اور تابعین کے وقت ایسے مجتہد صلحاء اور اتقیاء کی جماعت موجود تھی، نہ انہوں نے اپنی تقلید کے لئے دعوت دی نہ آنحضرت ﷺ نے ان کی تقلید کے لئے اشارہ فرمایا، اور فرضاً کوئی اشارہ ہے تو انہیں چھوڑ کر مفضول کو بلا وجہ کیوں ترجیح دی جائے۔

مسئلہ بڑا صاف تھا، اس لئے خواص کیا عوام نے بھی اس سے اثر لیا۔اس اثر کی تلافی کے لئے معیار الحق کے جواب میں مولانا ارشاد حسین مجددی رام پوری نے انتصار الحق کے نام سے ایک کتاب لکھی۔اس کے متعلق مولانا آزاد فرماتے ہیں:

اسی زمانے میں معیار الحق دیکھی اور اس کا جواب انتصار الحق، مولانا ارشاد حسین رامپوری کا، اور مجھ پر معیار الحق کی سنجیدہ اور وزنی بحث کا بہت اثر پڑا اور صاحب انتصار الحق کا علمی ضعف صاف صاف نظر آ گیا (مولانا آزاد کی کہانی خود ان کی زبانی۔مولفہ عبد الرزاق ملیح آبادی۔ص ۳۶۶)

انتصار الحق اس وقت میرے سامنے ہے جو مولانا ارشاد حسین نے لکھی۔لیکن مولانا اس پتھر کو نہیں اٹھا سکے جو معیار الحق نے ان کی راہ میں ڈال دیا تھا۔وہ مسئلہ کے منہ پر تشکیک کا غبار بھی نہیں ڈال سکے۔ویسے یہ کتاب معیار الحق سے بڑی تقطیع پر شائع ہوئی ہے اس سے ضخیم بھی زیادہ ہے۔

بتدریج یہ مسئلہ مجلسی اور عوامی ہو گیا ہر طرف سے عامیانہ انداز میں اس پر گفتگو ہونے لگی۔ ہر فریق نے جذباتی طور پر عوام کو اپنی طرف متوجہ کرنا شروع کیا۔متون اور شروح فقہ کی بعض جزئیات کو اشتہاری صورت میں عوام کے سامنے رکھا گیا۔ ہر فریق نے عوامیت اور ابتذال کی راہ اختیار کی، جس کی بدولت یہ نزاع انگریزی عدالتوں تک پہنچ گئی۔ مساجد سے اخراج کی نوبت آئی۔دونوں طرف سے اہل علم خالص دینی مسئلہ کے لئے خالص کفر کی عدالتوں میں پہنچ گئے۔اس ہنگامہ کی صدائے بازگشت پریوی کونسل تک اثر انداز ہوئی۔اس صورت پر کسی فریق کو بھی فخر مناسب نہیں، البادی اظلم درست ہے لیکن فاصفح الصفح الجمیل بھی آخر قابل فخر مقام ہے۔۔محمد اسماعیل۔شعبان المعظم ۱۳۸۴ھ

(مقدمہ معیار الحق، مکتبہ نذیریہ قصور، ۱۹۶۵ء۔بچند ترامیم)

معیار الحق

(مولفہ سید محمد نذیر حسین محدث دہلوی)

بسم اللّٰہ الرّ حمن الرّ حیم

نحمد ك یا من بعث فی الا میین رسولاً مّنهم یتلوا علیهم آیاتک و یز کّیهم و یطهّرهم تطهیراً۔ و نصلّی علی نبیّک محمد ن الّذی او جبت علینا اتّبا عه و جعلته لنا ها دیاً و سراجاً مّنیراً و علی آ له وصحبه الملتز مین بهد یة المستنین بسنّة الذین جعلت کلاًمنهم شمس الهدی و للدّ ین نصیراً ۔ و علی سا ئر امّته سیما الآ ئمّه الاربعة الّذین هم لقوام دینه کالعنا صر ا لا ر بعة و لا ینکر غیر المعاند کون کل وا حد منهم له معوا نا و ظهیراً ۔

امّا بعد: فیقو ل العبد الاحقر طالب الحسنیین المبتغی مرضاة خالق الثقلین السیّد محمد نذیرحسین انّه قد وصلت الیّ الرسالة المو سو مة بتنویر الحقّ المنسو بة فی الظّا هر الی جامع الحسنات المولوی محمد قطب الدّ ین شرح اللّٰه صدره

بنور اليقين ، المصنّفه فى الحقيقة لمحمّد شاه الفنجا بى الّذى اقام عندى نهاء اربع سنين و استفاد منّى ثمّ اعتزل عنّى كاعتزال واصل بن عطاء عن الامام الحسن البصرى فاطلعت عليها و نزت الى ما فيها فوجدتها مشتملة على المفاسد و الخطور و تذكرت من مطا لعة اسمها قول الشّا عر :

برعکس نہند نام زنگی کافور

اذ وجد ت بعضها، وهو الباب الاول ، مخا لفاً لّما روى عن المحققين من المحدّ ثين و المورّخين من المحتبرين و متضمناً للاحاديث الواهيه الموضوعة الّتى نصّ على حرمة روا يتها عن الحفّا ظ المحققين۔

و بعضها ، و هو البا ب الثّا نى، مخا لفاً لّما صرح به اما منا و سيّد نا ابو حنيفة النّعمان ا فا ض اللّه عليه شآ بيب العفو و الغفران وصاحباه و من تبعهم من جمهور الفقهاء والاصوليين من المتقدّ مين و المتأ خّرين ۔

وبعضها، و هو اكثر الباب الثّا لث، خلاف مسلك المحققين المنّصفين ۔

فتصد يت لتحرير جوا باتها اظهاراً للحقّ لقوله تعالى: لا يخا فو ن لو مة لا ئم۔ ولقو له عليه السّلام: السّا كت عن الحقّ شيطان اخر س۔ فجاء بعون اللّه كتا باً يّنطق با لحقّ فلذا سمّيته باسم كا لمسمى معيار الحق۔

و اعلم ان ما ادعيناه من كون تلك الرّسا لة فى الحقيقة لمحمّد شاه فنجابى يقتضى تفصيلاً و هو انّه ما اعتزل عنّى كان ساعياً من عدّة سنين فى جمع ما اورده فيها من المزخرفات لردّ ما فى الر سا لتين المتبرّ كتين : ايضا ح الحقّ و تنو ير العينين، لمقتدا نا المولوى اسما عيل الشهيد

حا ج الحر مین۔ فلمّا اختتم ما جمعه و تمّ ما یفید قصده اراد اظهاره و افشائه ، لکنّه فهم انّی لست مشهوراً و ملتفتا الیه للنّاس فکیف یظهره ثمرة کبدی و انّی یلتفت الیّ و جه من وجوه النّاس فتجسس من یّنسب الی نفسه ما جمعه و هو من المشهورین و مع ذا لک یکون سا ذ جاً غیر واقف من کید الخا ئنین واقعاً فو جّه موا فقاً لمدعاه مجمع الحیاء و الکر م المو لوی قطب الدّ ین صا نه اللّه تعا لی عن مکر الدّ الخصا م فی الدّ ین فالتجا الیه بهذا السّوال نهاره ولیله وکان یذهب فی حضرته ضحاء ه و مساء ه ۔و لمّا کا ن المولوی قطب الدّ ین کذا لک لما صرف مدّ ة عمره فی تا لیف الکتب المتضمّنة للمسا ئل السّهلة المشهورة ولم تیسّر له مطالعة کتا ب کبیر دقیق من کتب ا لاصو ل و مباحث فرو ع العلماء الماهرین بالفقه و الحدیث من العدول حتّی یطلع علی مباحث عضال معرکة آراء المحققین لیعصم نفسه عن اغواء المغو ین اغتر من کید ه و رضی بقوله فاستجاب دعوته و اخذ ما جمعه و کان فی العبارة العر بیّة فترجمه فی الهند یّة و سمّاه بتنویر الحقّ و نسبه الی نفسه خلافاً للواقع الا حق و لنا الشّهود علی ما اوردناه فی هذا التّفصیل فمن ارتاب فلیحضر عند نا فلیطلب منّا الشّوا هد و الدّ لیل و الّذی له طبع سلیم و عقل مستقیم سیطمئنّ قلبه من مطالعة آ خر تلک الرّسا لة لانّ فی آ خر ها اقرار مّن محمد شاه بما یصدق هذه المقا لة ، و لمّا کا نت الرّسا لة فی العبارة الهند یة ینبغی ان یّکو ن جوا بها ایضاً فی الهند یة ، فا لمأمول من ارباب الفضل و الکمال ان یّنظروا الی ما قیل لا الی من قال فا ن المحققین یعرفون الرّ جال با لحقّ ، لا الحقّ

بالرّجال ۔ و التّو فیق المتعا م المفضا ل ۔

بعد حمد ونعت کے بندہ عاجز طالب حسنات دارین محمد نذیر حسین علماء ماہرین شریعت غرا و مستبصرین ملت بیضاء کی خدمت میں عرض کرتا ہے کہ ۱۲۸۰ھ میں ایک رسالہ مسمی بہ تنویر الحق نامزد بہ نسبت جناب مولوی محمد قطب الدین خان کے چھپ کر جا بجا مشہور ہوا ۔ چنانچہ ناگاہ اس عاجز کی نظر سے بھی گذرا تو معلوم ہوا کہ یہ رسالہ حقیقت میں جمع کیا ہوا، اور ترتیب دیا ہوا شیخ محمد شاہ ساکن موضع پیر سکندرہ ضلع پاکپٹن کا ہے ۔لیکن نامبردہ نے بہ سبب غیر مشہور ہونے اپنے کے، آمدرفت اور رابطہ اخلاص کا جناب مولوی صاحب ممدوح سے پیدا کیا اور شیوہ عجز وانکسار اور چاپلوسی وخوشامد سے عرض معروض کر کے انہیں اس پر آمادہ ومستعد کیا کہ آپ بذات خود اس رسالہ کو منسوب کر کے ترجمہ اردو زبان میں فرماویں، اور معرفت اپنی چھپوا دیں کہ عوام الناس بنا بر شہرت فضیلت اور دیانت آپ کی، خواہش کر کے لے لیں، اور دستور العمل اپنا ٹھہراویں ۔

پس جناب مولوی صاحب بپاس حیا وکرم ومروت جبلی اپنی کے، عرض میاں محمد شاہ مقرون بہ اجابت فرما کر اچانک اس میدان جان فرسا میں پا انداز ہوئے ۔ اور عادت معہودہ قدیمہ اپنی کو چھوڑ کر، ذات شریف اپنی حیص بیص مباحث دقیقہ معرکہ آراء سے اہل اصول میں ڈالی، حالانکہ جناب ممدوح پہلے اس سے ایام شباب تا بغایت حال، فارس تجربہ وحذاقت اس میدان لق ودق کے نہ تھے ۔صرف بمقتضائے رافت ومروت کے بنظر سرسری نامبردہ کے لکھنے پر کاربند ہو کر ترجمہ کر دیا اور کما حقہ قوت ماخذ اور صحت و ضعف اور راجح مرجوح احادیث اور مسائل متنازع فیہا کہ جن میں شیخ محمد شاہ نے قدم ڈالا، مطلع نہ ہوئے ۔کسی کہنے والے نے کیا خوب کہا ہے:

نہ ایں کار بازیچہ وسرسری است

اس واسطے کہ جناب مولوی قطب الدین کو ہمیشہ ورد وظائف اور سرانجام امر ضروری روزمرہ اہل حاجات سے فرصت کہاں ملتی ہے کہ بہ دل جمعی تمام مباحث عضال اور مسائل مشکلہ اصولیہ میں نظر باریک فرماویں اور شیخ محمد شاہ نے جس جس مقام میں بہ سبب خام طبعی اور ناتجربہ کاری کے اس رسالہ کی توجیہات میں لغزش کھائی ہے نیز مولوی قطب الدین سے اوپر اعتماد اس کے لغزش واقع ہوئی ہے، سچ ہے دیکھنے اور سننے میں بڑا فرق ہے ۔

شنیدہ کے بود مانند دیدہ

اور کوئی نادان اس بیان سے نہ سمجھے کہ اس میں مذمت اور منقصت جناب مولوی قطب الدین کی پائی جاتی ہے۔ حاشا کہ یوں نہیں کیونکہ مباحث دقیقہ اصولیہ لوازمات اور ضروریات دین سے نہیں کہ جاننا ان کا ہر اہل صلاح ویقین پر واجب ہو ۔ و مع ھذا لکل فن رجال موقع ومزیب ہے۔

ہر کسے را بہر کارے ساختند

اور پوشیدہ نہ رہے کہ شیخ محمد شاہ نے ظاہر بزعم اپنے اس رسالہ میں تائید مذہب حنفی کی کی ہے، مگر بباعث کج فہمی اور ناواقفیت کہ ہنوز نو آموز ہے ، بیان وجوب تقلید مذہب معین میں خلاف مسلک ورائے امام صاحب اور صاحبین وغیرھم کے چلا۔ خصوصاً درپے رد کرنے رسالہ ایضاح الحق وغیرہ کہ جو منجملہ مصنفات مبارکات جناب فیض مآب قامع شرک وبدعت مجاہد فی سبیل اللہ مولانا وبالفضل اولنا محمد اسماعیل عمریؒ سے ہے، بہمہ تن متوجہ ہوا۔ چنانچہ ناظرین واقفین رسالہ مذکورہ پر خوب روشن اور ہویدا ہے۔

بہر رنگے کہ می آید شناسم

مقام افسوس کا ہے کہ مشارالیہ ہمارے پاس کئی برس رہ کر شب وروز مستفید ہوتا رہا، مگر مذاق تحقیق علماء ربانی سے بے بہرہ رہا

تہدستان قسمت راچہ سود از رہبر کامل

بنا بر اس کے اس عاجز نے واسطے اظہار حق اور خیر خواہی عوام مؤمنین کے کہ افراط وتفریط میں نہ پڑیں، در باب اعتقادر کھنے حقیت تقلید مذاہب آئمہ اربعہ وغیرھم رحمھم اللہ تعالی کے مطابق تحقیق جناب شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور موافق تقریر دل پذیر مولانا محمد اسماعیل شہید علیہ الرحمۃ والرضوان اور جس طرح سے کتب اصولی حنفیہ اور مالکیہ اور شافعیہ وغیرہ میں دلیل شرعی کے ساتھ معمول بہ نزدیک علماء محققین منصفین کے چلا آتا ہے، بے کم وکاست لکھ دیا۔ اور اپنی رائے کو اس میں دخل نہ دیا۔ اور نام اس کا رسالہ معیار الحق رکھا۔ خداوند کریم اپنے فضل وکرم سے افراط وتفریط اور تعصب مذہب سے محفوظ رکھ کر توفیق جواب دہی باصواب کی عطا فرماوے

ربّ زدنی علماً آمین ربّ العالمین ثمّ آمین

اب دانش مندان شرع شریف سے کہ حکمت وحقیقت کتاب وسنت اور تعامل آثار صحابہ اخیار اور آداب وروش تابعین اور تبع تابعین اور مجتہدین نامدار ومحدثین کبار وطریقہ علماء ثقات متأخرین منصفین رضی اللّٰہ عنھم سے بخوبی واقف ہیں، التماس کرتا ہے کہ رسالہ معیار الحق کو بنظر انصاف ملاحظہ فرماویں اور چین بہ جبین نہ لاویں کہ الحق مرّ کلام متین سید المرسلین ہے۔ پس اگر تائید حق میں محلی ومجلی پاویں تو بلا خوف لومۃ لائم اظہار حق میں اغماض نہ کریں، بلکہ صاف دل سے داد حق گوئی کا اس طرح سے ادا کریں۔

ھذا کتاب یّنطق با لحقّ وما ذا بعد الحقّ الّا الضّلال، ولکنّ اکثر کم للحق کارھون

اور جو کہیں اس میں خطا واقع ہوئی ہو تو بمقتضائے واعفوا واصفحوا اصلاح دے دیں، اور جو اصلاح نہ دے سکیں تو خاموش رہیں۔

امام ابوحنیفہؒ تبع تابعی ہیں

قال المؤلف (صاحبِ تنویر الحق) باب اول بیچ فضائل امام اعظم رحمۃ اللّٰہ علیہ کے۔

اقول (یعنی سید نذیر حسین)۔ ہر چند کہ فضائل سے امام صاحب کے ہم کو عین عزت اور فخر ہے اس لئے کہ وہ ہمارے پیشوا ہیں، اور ہم ان کے امر حق میں پیرو ہیں، لیکن ان فضائل سے جو فی الواقع بھی ہوں، اور ساتھ اسناد صحیح کے ثابت ہوں۔ نہیں تو جھوٹی تعریف شبہ رفض کا ہے، کیونکہ وہ لوگ اسی مرض سے ہلاک ہو گئے ہیں، اور رافضی ٹھہرائے گئے ہیں۔ اس لئے ہم پر ضرور ہوا کہ اس بات کی بھی تحقیق لکھیں کیونکہ کچی پکی باتیں کہ جو پایہ تحقیق سے نزدیک علماء محققین ثقات کے دور ہیں، گردش کر رہی ہیں اور اس میں امام صاحب کے تابعی ہونے کا دعوی کیا ہے۔ اور واسطے اثبات اس دعوی کے احادیث موضوعہ اور معلقہ اور قصے واہیات وارد کئے گئے ہیں۔ اور اس میں کچھ امام صاحبؒ کی کسر شان اور مذمت نہیں ہے، اس لئے کہ ان کی فضیلت تابعی ہونے پر موقوف نہیں۔ ان کا مجتہد ہونا، اور متبع سنت اور متقی اور پرہیزگار ہونا کافی ہے انکے فضائل میں۔ اور آیہ کریمہ انّ اکرمکم عند اللّٰہ اتقاکم زینت بخش مراتب ان کی کے ہے۔ اور اکثر آئمہ نقل امام صاحبؒ

کے تابعی ہونے کے قائل نہیں، چنانچہ آگے بیان اس کا آئے گا۔

قال (المؤلف تنویر الحق) ۔ اور اعلام الاخبار وغیرہ میں لکھا ہے کہ امام صاحبؒ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے تین حدیثیں نقل کیں:

اول حدیث ۔ طلب العلم فریضة علی کل مسلم ۔

حدیث دوم ۔ انّ اللّٰه یحبّ اغاثة اللهفان ۔

تیسری حدیث ۔ لو وثق العبد باللّٰه تعالی ثقة الطیر لرزقه کما یرزق الطّیر تغدو خماصا و تروح بطانا ، کما فی الطحطاوی ۔

دوسرے حضرت عبداللہؓ بن ابی اوفی بن علقمہ کہ کوفے میں سن چھیاسی یا ستاسی ہجری میں سب اصحاب کے بعد رحلت فرمائی ۔ اس وقت امام چھ یا سات برس کے تھے اور امام نے ان سے یہ حدیث نقل کی ہے من بنی للّٰه مسجداً و لو کمفحص قطاة بنی اللّٰه له بیتاً فی الجنّة ۔کذا فی الطحطاوی ۔

اور مختصر میں ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ پانچ برس کی عمر سماع حدیث میں معتبر ہے ۔ چنانچہ محمد بن اسماعیل بخاریؒ نے محمود بن ربیعؓ کی روایت پانچ برس کی عمر میں قبول کی ہے

تیسرے سہل بن سعد الساعدیؓ کہ مدینہ میں سن اٹھاسی یا اکانوے ہجری میں بعد سب اصحاب کے داخل جنت ہوئے ۔ اس وقت امام صاحب آٹھ یا گیارہ برس کے تھے ۔ لاکن ان سے کچھ روایت نہیں کی ۔

چوتھے ابو طفیلؓ عامر بن واثلہ مکہ میں بعد سن ایک سو دو ہجری کے سارے جہان کے اصحاب کے بعد رحلت فرمائی اور پہلا حج امام نے سولہ برس کی عمر میں ۹۶ ہجری میں کیا ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام نے بے شک حضرت ابو طفیلؓ سے ملاقات کی ہوگی کیونکہ وہی جہان میں ایک صحابی باقی رہے تھے اور لوگ تلاش کر کے اصحاب کو ملاقات کیا کرتے تھے ۔

اقول (یعنی نذیر حسین) ۔ و باللّٰه التّوفیق و منه الوصول الی التّحقیق ۔ یہ چاروں صحابی امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں موجود تھے ۔ لیکن ملاقات امام صاحب کی ان میں سے کسی سے ، یا روایت کرنی ان سے نزدیک اکثر آئمہ نقل کے ثابت نہیں ہوتی ۔ چنانچہ شیخ ابن طاہر حنفیؒ صاحب مجمع البحار جن کی تحقیق سے فن حدیث و اخبار

میں علماء خوب واقف ہیں، تذکرہ موضوعات میں فرماتے ہیں:

وکان فی ایام ابی حنیفه اربعة من الصحابة انس بن مالک بالبصرة و عبد الله بن ابی اوفی بالکوفه و سهل بن سعد الساعدی بالمدینة و ابو طفیل عامر بن واثلة بمکة و لم یلق واحداً منه و لا اخذ عنه ۔ و اصحابه یقولون انه لقی جماعة من الصحابة و روی عنهم و لم یثبت ذالک عند اهل النقل

(ترجمہ بطریق اختصار۔ یہ چاروں صحابی امام کے زمانہ میں موجود تھے۔ لیکن ملاقات امام کی ان میں سے کسی ایک سے بھی نزدیک آئمہ نقل کے ثابت نہیں)۔

اور ملا علی قاریؒ نے شرح شرح نخبۃ الفکر میں لکھا ہے:

علامہ سخاویؒ صاحب مقاصد الحسنۃ سے قول معتمد اور صحیح یہی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کو کسی صحابی سے روایت کرنی ثابت نہیں۔

اور ایسا ہی ذکر کیا علامہ محمد اکرم حنفیؒ نے بیچ حاشیہ نخبۃ الفکر کے علامہ سخاویؒ سے

نقل علی القاری فی شرح النّخبة عن السّخاوی انّ المعتمد انّه لا روایة للامام عن احدٍ مّن الصّحابة لصغره فی زمن ادراکه ایّاهم ۔ انتهی کلامه ۔ و ذکر محمد اکرم الحنفی فی امعان النّظر و توضیح نخبة الفکر فی ذکر قلّة الوسائط فی الروایة منها الثلاثیات للبخاری و الثنائیات فی مؤطا امام مالک و الواحدان فی حدیث الامام ابی حنیفه قال العلامة السخاوی لکن الاخیر بسند غیر مقبول اذا المعتمد انه لا روایة للامام ابی حنیفه عن احدٍ مّن الصّحابة ۔

اور قاضی علامہ شمس الدین ابن خلکانؒ نے بھی ایسا ہی افادہ فرمایا ہے۔ چنانچہ وفیات الاعیان میں فرماتے ہیں:

و ادرك ابو حنیفه اربعة مّن الصّحابة رضوان اللّٰه علیهم اجمعین و هم انس بن مالک بالبصرة ۔ و عبد اللّٰه بن ابی او

فی با لکو فه و سهل بن سعد السّا عدی با لمدینة و ابو طفیل عا مر بن وا ثلة بمکة و لم یلق وا حداً مّنهم و لا اخذ عنه و اصحا به یقو لو ن لقی جماعة من الصّحا بة و لم یثبت ذالک عند اهل النّقل۔

اقول۔ قو له ادر ك ابو حنیفة ار بعة من الصّحا بة معناه ادر ك ز ما نهم کما صر ح به الشّیخ ابن طا هر و ا لّا فلا معنی لما قا ل بعد و لم یلق وا حداً مّنهم و هذا لا یخفی علی من له اد نی لب۔

اور امام نوویؒ شارح صحیح مسلم، تہذیب الاسماء میں فرماتے ہیں:

قا ل الشیخ ابو اسحاق فی الطّبقا ت هو النّعما ن بن ثا بت بن زو طی ابن ماه مولی تیم اللّه بن ثعلبة و لد سنة ثما نین من الهجرة و تو فّی ببغداد سنة خمسین و مأة و هو ابن سبعین سنة ۔ اخذ الفقه من حمّاد بن ابی سلیما ن ۔ فکان فی زما نه اربعة من الصّحا بة انس بن ما لک و عبد اللّه بن ابی او فی و سهل بن سعد و ابو الطفیل و لم یأ خذ عن احدٍ مّنهم۔

اور شیخ ابن طاہرؒ مجمع البحار میں فرماتے ہیں:

و ابو حنیفه النعمان بن ثا بت ابن زو طاء بن ماه ا لا مام الکو فی مو لی تیم اللّه بن ثعلبة و هو من ر هط حمزة الزّ یاة و کا ن خزازاً یبیع الخز و کا ن جدّه من اهل کا بل او با بل مملوکاً لبنی تیم فاعتقه و قا ل اسما عیل بن حمّاد بن ابی حنیفه نحن من ابناء فارس من الا حرار ما وقع علینا رق ۔ و لد جدی سنة ثما نین و ذهب به الی علیّ و هو صغیر فدعا له با لبر کة فیه و فی ذریّته و ما ت ببغداد سنة خمسین و مأة علی ا لا صحّ ۔ و کا ن فی ایّا مه ار بعة من الصّحا بة انس بن ما لک و عبد اللّه بن ابی او فی و سهل بن سعد و ابو الطّفیل

و لم یلق احداً مّنهم و لا اخذ عنه ۔ و اصحا به یقولو ن انّه لقی جماعة من الصّحا بة و روی عنهم و لا یثبت ذا لک عند اھل النّقل۔

اقول ۔ نقل الشّیخ مقو لة اسما عیل بن حمّاد بن ابی حنیفه تعریض علیه و تنبیه علی کذ به بناء علی التّحقیق فانّ مقو لة متضمّنة علی حریّة اصله و المحققّ الر ق کما صرح به الشیخ آ نفا و الحا فظ ابن حجر فی التّقریب و الامام النّووی فی التّهذ یب و العلاّ مة ابن خلکا ن فی وفیا ت الاعیان و غیر ھم و مشتملة علی انّ ا لا ما م ا با حنیفه جدّ اسما عیل ذھب به الی علیؓ عنه فدعا له با لبر کة و ھو خلاف التّحقیق عند ھئو لاء ا لا ر بعة و غیرھم من کا فّة المسلمین بل ھو لم یقل به احد من الجھلاء فما ظنّک بالعلماء لا ن علیّاً ما ت قبل و لادة ا لا مام با ر بعین سنة کما صر ح به العسقلا نی فی التّقریب و غیر ھم فا فھم لا یتوھم ان مراد اسما عیل من الجدّ الذی ذ ھب به الی علیّ یحتمل ان یکو ن جداً اعلی لا نّ اسما عیل یعنی با لجدّ الجدّ الّذی ما ت ببغداد سنة خمسین و مائة کما یدلّ علیه کلا مه و ھو لیس ا لّا ابا حنیفه

اوراس مقام مزلۃ الاقدام میں حافظ دراز پشاوری بھی پھسلے ، چنانچہ اول ترجمہ فارسی پارہ اول صحیح بخاری میں بیچ مناقب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے لکھتے ہیں:

اسماعیل پسر حماد گفت کہ جدمن امام ابوحنیفہ درسال ہشتاد متولد شد واورا پدراو ثابت بخدمت علی شاہ ولایت بردہ بود ودرآں حال او را خوردسال بود پس حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ درہماں حال بدرگاہ ایزدمتعال دعا بریں منوال کرد کہ حق تعالی بہ لطف و رحمت بسیارو خیر وبرکت بےشمار دروے واولاد وے پائدار نمائد ۔انتہی بحروفہ ۔

عجب یہ لوگ ساتھ حبّک الشّیء یعمی و یصمّ کے موصوف اور ممتاز

ہیں کہ ایسی بے خبری پر اپنی، کہ موجب شرم وحیا کے ہے، خبر نہیں رکھتے۔ کیونکہ سال وفات علی مرتضی کجا؟ اور سال پیدائش امام صاحب کجا؟

آنہا کہ چشم بر گل تحقیق وا کنند از ہر چہ فہم رنگ نگیرد حیا کنند
در مبحثے کہ غیر خموشی علاج نیست بر ہرزہ است تکیہ بچون و چرا کنند

اور حافظ الحدیث ابن حجر عسقلانیؒ تقریب التہذیب میں فرماتے ہیں:

النّعمان بن ثابت الکوفی ابو حنیفه الامام یقال اصله من فارس و یقال مولی بنی تیم فقیه مشهور من السّادسه۔

اقول۔ ابن حجرؒ نے امامؒ کو چھٹے طبقے میں شمار کیا ہے اور چھٹا طبقہ ان لوگوں کا ہے جن کو کسی صحابی سے ملاقات نہیں ہوئی۔ چنانچہ خود ابن حجرؒ مقدمۃ الکتاب میں فرماتے ہیں:

السّادسه طبقة عاصروا الخامسة لکن لم یثبت لهم لقاء احد من الصّحابة کابن جریج۔

تو دیکھو علماء محققین معتبرین کے کلام سے ظاہر ہوا کہ لقاء امام کا ان چاروں میں سے کسی صحابی سے ثابت نہیں۔ سو مانع کو اسی قدر سند منع کی کافی ہے۔ اور مدعی کو اثبات دعوی کا ساتھ دلیل قوی کے لازم ہے۔ حالانکہ جناب مؤلف (صاحب تنویر الحق) نے دعوی لقاء ان چاروں صحابہ کو کسی دلیل اور بینہ سے ثابت نہیں کیا۔ یعنی کوئی قول آئمہ نقل سے مثبت اس دعوی کا نقل نہیں کیا۔ سو نہ نقل کرنا جناب مؤلف کا قول کسی امام کا آئمہ نقل سے واسطے اثبات ملاقات امام کے سہل بن سعدؓ اور ابوالطفیلؓ سے تو ظاہر ہی ہے۔ لاکن ملاقات انسؓ اور عبداللہؓ کی جس پر قول طحاوی کا نقل کیا ہے وہ بھی حقیقت میں مجرد از شاہد و بینہ ہے اس لئے کہ طحاویؒ اور مثل اس کے، آئمہ نقل سے نہیں ہیں۔ اور قول ان کا ایسے دعاوی کو مثبت نہیں ہوسکتا جب تک کہ آئمہ نقل سے روایت متصل نہ ہو۔ کیونکہ فقہاء مقلدین اپنے آئمہ کی تعریف میں کیا کچھ نہیں لکھ گئے۔ چنانچہ صاحب الدر نے درمختار میں امام اعظم کی مدح میں کیا کچھ غلو کیا ہے اور کہا ہے کہ عیسی علیہ السلام بھی آخر زمانہ میں امام ہی کے مذہب پر عمل کریں گے حیث قال الی ان یحکم بمذهبه عیسیٰؑ۔

اور اگرچہ اس قول کی حلبیؒ نے تاویل کر دی ہے لیکن وہ تاویل توجیه القول

بما لا یرضی به قائله ہے۔ اسی واسطے امام طحطاویؒ نے بعد نقل کرنے تاویل حلبیؒ کے کہا ہے:

والّذی ینبغی للطّائفة الحنفیّة لا یتکلموا بھذہ الالفاظ الموھمة فانّھا موجبة للتکلم فیھم بل انّ بعض الحمقی یسبّون الامام وینفون الاجتھاد فالاولی وتجنبه۔

اور بعض حنفیوں نے یہ کہا ہے کہ امام صاحبؒ، خضر علیہ السلام کے استاد تھے۔ خضرؑ نے ان سے تیس برس علم حاصل کیا تھا۔ پانچ برس حین حیات میں اور پچیس برس قبر پر سے۔ چنانچہ امام طحطاویؒ نے نقل کیا ہے:

اعلم انّ اللّه تعالی قد خصّ ابا حنیفه بالشّریعة والکرام ومن کراماته انّ الخضر علیه السّلام کان یجیء الیه کلّ یوم وقت الصّبح ویتعلّم منه احکام الشّریعة الی خمس سنین فلمّا توفّی ابو حنیفه ناجی الخضر ربّه الھی ان کان لی عندك منزلة فاذن لابی حنیفه حتّی یعلّمنی من القبر علی حسب عادته حتّی اعلم شرع محمد ﷺ علی الکمال لتحصّل لی الطّریقة والحقیقة فنودی ان اذھب الی قبره وتعلّم منه ما شئت فجاء الخضر علیه السّلام وتعلم منه ما شاء کذالک الی خمس وعشرین سنة حتّی اتمّ الدلائل والاقاویل۔

اور اس سے بڑھ کر ہے قصہ قشیری کا جس میں خوب تفصیل سے حضرت خضرؑ کو امام صاحبؒ کا مقلد بنایا ہے چنانچہ وہ بھی طحطاوی میں منقول ہے۔ اور سوائے اس کے بہت ایسی باتیں فقہاء مقلدین مادحین سے اپنے آئمہ کی تعریف میں صادر ہو چکی ہیں۔ اگر مجرد قول مادحین کا کالوحی من السّماء ہوتا اور ایسے امور اہم میں حاجت دلیل اور روائت کی آئمہ نقل سے نہ ہوتی تو پھر قصہ قشیری اور قصہ خضر وامثالہا کو علماء حنفیہ ہی نے کیوں ردّ کر دیا ہے۔ دیکھو کہ طحطاوی میں ان قصوں پر کیا کیا کچھ لے دے ہوئی ہے۔ تو خوب ثابت ہوا کہ طحطاوی ومن مثله کا قول امام صاحبؒ کو تابعی نہیں کر سکتا جب تک آئمہ

نقل سے ثبوت نہ پہنچے اور اس کا حال تم دیکھ ہی چکے ہو۔

اب اگر کوئی اعتراض کرے کہ بے شک امام کی ملاقات ان صحابہ سے بہ نقل آئمہ نقل تو ثابت نہیں لیکن ہم عصر تو تھے۔ اور روایت کرنا امام صاحبؒ کا حضرت انسؓ اور حضرت عبداللہؓ بن ابی اوفی سے طحاوی وغیرہ نے بھی نقل کیا ہے۔ سو یہ امر واسطے اثبات دعوی لقائے انسؓ اور عبداللہؓ کے کافی ہے بنا بر مذہب امام مسلم، صاحب صحیح (مسلم) کے۔

تو جواب اس کا یہ ہے کہ روایت کرنا حضرت امام ابوحنیفہؒ کا حضرت انسؓ اور حضرت عبداللہؓ سے طحاوی وغیرہ نے بسند متصل الی الامام، امام سے روایت نہیں کیا۔ اور علم حدیث وسیر میں ملاحظہ حال راویوں کا درجہ درجہ آخر تک پر ضرور ہے۔ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کہتے ہیں بیان کرنا اسناد منجملہ دین سے ہے۔ کیونکہ جو اعتبار اسناد کا نہ ہوتا، ہر کوئی جو چاہتا کہہ دیتا، تو جھوٹ اور سچ میں امتیاز نہ ہوتا۔ عبداللہ بن المبارک یقول

الاسناد من الدین ولو لا الاسناد لقال من شاء ما شاء

کذا فی مقدمۃ صحیح المسلم وغیرہ۔ اور روایت معلق بلا سند اسی لئے حجت نہیں ہوتی نزدیک جمہور علماء کے کما فی نخبۃ الفکر و شرحہ و غیرھما تو بنا بر مذہب مسلم کے بھی لقاء ثابت نہ ہوا۔

علاوہ یہ ہے کہ جو تین حدیثیں مروی امام کی حضرت انسؓ سے مؤلف (تنویر الحق) نے طحاوی سے نقل کی ہیں وہ تینوں موضوع ہیں نزدیک اکثر کے۔ خاص کر پہلی حدیث کہ اس کو بہت سے علماء نقاد نے موضوع کہا ہے۔ پس کس طرح ہم عصر سے روایت کرنا ضم کر کے بنا بر مذہب مسلم کے ملاقات امام ابوحنیفہؒ کی حضرت انسؓ سے ثابت کہو گے۔

اب موضوع ہونا ان احادیث کا سنو۔

شیخ ابن طاہر حنفیؒ صاحب مجمع البحار تذکرہ موضوعات میں فرماتے ہیں:

طلب العلم فریضۃ علی کلّ مسلم روی عن انس بطرق کلھا معلولۃ واھیۃ وقال احمد لا یثبت فی ھذا الباب شیء و کذا قال ابن راھویہ و ابو علی النیشا پوری و الحاکم۔ انتھی مختصراً۔ (یہ حدیث مروی ہے حضرت انسؓ سے کسی طریقوں سے جو سب کے سب واہیات ہیں اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ اس مضمون کی کوئی بھی حدیث ثابت نہیں اور ایسا ہی کہا

ہے ابن راہویہؒ اور ابو علی نیشا پوریؒ نے اور حاکمؒ نے)۔

اقول ۔ ایسا ہی کہا ہے نور الدین علیؒ نے مختصر تنزیه الشریعة المر فوعة عن الا خبار الشنیعه المو ضو عة میں ۔

اور کہا ابن حبانؒ نے کہ یہ حدیث باطل ہے اس کی کچھ اصل نہیں اور لا یا ہے اس کو ابن الجوزیؒ اپنی موضوعات میں کذا فی الفوا ئد المجموعه فی ا لا حا دیث المو ضوعة للقاضی محمد بن الشو کا نی

اور سید محمد امین المشہور با بن عابدینؒ نے ردالمختار حاشیہ الدر المختار میں کہا ہے:

و جاء من طرق انه روی عنه احا دیث ثلا ثه لکن قا ل آ ئمة المحد ثین مدار ھا علی من اتهمته ا لآ ئمة بو ضع ا لا حادیث ۔ انتھی ۔ (روایت کرنا امام کا ان تینوں حدیثوں کو انسؓ سے منقول تو ہے لیکن مدار ان کا بقول آئمہ محدثین کے ان راویوں پر ہے جو وضع حدیث کے ساتھ متہم ہیں)

و ما قا ل محمد امین بعد و قا ل بعض الفضلاء و قد اطا ل العلا مة طا ش کبری فی سر د النقول الصحیحة فی اثبا ت سما عه منه و المثبت مقدّم علی النّا فی فعجیب من شا نه ان لم یحمل علی انّه نقله لا علی و جه التّعویل علیه کیف وانّ المثبت انّما مقدّ ماً علی النّا فی اذا کان النّا فی نا فیاً بالاصل و امّا اذا کا ن ممّا یعر ف با لدّ لیل فله صلو ح المعارضة المثبت فی المسلم والمختاران کان النّفی بالاصل فیقدم الا ثبا ت تقدیم الجرح علی التّعدیل کحر یة زو ج بر یرة حین اعتقت لان عبد یته کانت معلو مة فالاخبار بها بالاصل ان کان ممّا یعرف بد لیله تعا رضا و طلب التّر جیح کالا حرام فی تز و یج میمو نة نفی للحل ا للا حق۔ انتھی ۔

و ھکذا فی سا ئر الکتب ا لا صو ل فا قو ل متفر عاً علی ھذا الا صل ان نفی سماع ا لا مام عن انس لیس کحر یة زو ج بریرة لا ن عبد یته کا نت ثا بتة مستمرة من حین النکا ح

الی ان ا لا عتقاق و لیس کذا لک سماع ا لا مام عن انس
بان یکو ن ثا بتاً مستمراً من یو م الولادته الی و فا ت انس و
لم یقبل به احد من الجھلاء فکیف علماء بل ھو کا لا حرا م
فی تز و یج میمو نة فکما ان ا لاحرا م نفی للحل اللا حق کذا
لک نفی سما عه نفی لسماع ا للا حق الحا دث فیصلح
لمعار ضة المثبت ثمّ التّر جیح عند نا فیما نحن فیه للنّا فی
لا نّ مدارالسماع عن انس علی الاحادیث المعلقة الموضوعة
کما ر جح ا لا حرا م فی تز و یج میمو نه با ن روا ته کلھم آ ئمة
فقھاء کما قا ل الطحاوی کذا فی المسلم فا فھم و تشکر

(حا شیہ۔حل اس مقام کا یہاں پر ضرور ہے تا کہ ہر خاص و عام کے ذہن میں آ سا نی سے آ جا وے ۔
اقول بتو فیقه جل جلا له۔

علا مہ محمد امین شہیر با بن عا بدینؒ شا می محشی درمختار نے ردالمختار میں صفحہ ۴۴ جلد اول میں اولاً
لکھا ہے کہ حضرت امامؒ نے حضرت انسؓ سے تین حدیثیں نقل کی ہیں لیکن آ ئمہ حدیث کے نز دیک وہ تینوں
موضوع ہیں ۔ پھر لکھا ہے کہ علا مہ طا ش کبریؒ نے اس امر کے اثبات میں کہ حضرت امامؒ نے حضرت انسؓ
سے روا یت کی ہے، بہت کلام کی ہے اور روا یت کر نی امام کی ثا بت کی ہے ۔ پھر بعد بیان کر نے اس با ت
کے قا عدہ اصول کا نقل کیا ہے کہ المثبت مقدم علی النا فی یعنی جو لوگ انکار کر تے ہیں
روا یت کر نا امام کا ، وہ نا فی ہیں اور جو قا ئل ہیں وہ مثبت ہیں، اور خبر مثبت کی نا فی پر مقدم ہے ۔ پس روا یت
کر نا امام کا ثا بت ہوا ۔ مصنف معیار الحق کا کہتا ہے کہ نقل کر نا اس قا عدہ کو علا مہ محمد امین علی وجہ اطلاق کے
اس مقام میں تعجب ہے کہ یہ قا عدہ مطلق نہیں ہمیشہ مثبت مقدم ہو نا فی پر، بلکہ یہ علم مقید ہے ۔ تفصیل اس کی
یہ ہے کہ نز دیک امام کرخیؒ کے مثبت او لی ہے نا فی سے مطلقاً اور ابن ابانؒ کے نز دیک دونوں برا بر ہے
اور مختار جمہور حنفیوں کا یہ ہے کہ اگر نفی اس جنس کی ہے کہ بد لیل و علا مت و نشا ن ظا ہر معلوم و مفہوم ہو اس
صورت میں نفی اور اثبات برا بر ہیں، تر جیح کسی کو نہیں لا نّ ا لا ثبا ت لا یکو ن ا لّا با لدّ لیل
فا ذا کا ن النّفی ایضاً با لدّ لیل کا ن مثله فیتعا ر ضا ن ۔ مثال اس کی حدیث تز و یج
ام المؤ منین میمونہؓ میں ہے کہ مروی ہے کہ آ نحضرت ﷺ نے نکاح کیا حضرت میمونہؓ کو حالت احرام میں
۔ پس خبر احرام کی نا فی ہے اور اس قسم سے ہے کہ دلیل اور علامت سے معلوم اور مفہوم ہو کیونکہ محرم

کپڑے سلے ہوئے نہیں پہنتا اور بال نہیں کاٹتا۔اس ہیئت اور علامت سے معلوم ہوتا ہے کہ محرم تھے۔پس یہ خبر معارض اور مساوی اس خبر کی ہے کہ حضرت ﷺ نے حالت حل کے نکاح کیا اور خبر مثبت بھی دلیل سے ثابت ہے، کس واسطے کہ جس نے خبر دی اس نے آنحضرت ﷺ کو لباس محلین میں دیکھا ہوگا۔ اور شافعیہ اس حدیث کی سند لے کر کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے احرام توڑ کر نکاح کیا اور حنفی کہتے ہیں کہ حضرت ﷺ وقت نکاح حالت احرام میں تھے۔اس خبر نفی کو کہ دلیل سے معلوم ہے معارض کہتے ہیں ۔اخبار حال عارض کے بعد اتفاق کے اس بات پر کہ قبل از تزویج محرم تھے پھر خبر نفی کو بفقاہت روایت ترجیح دیتے ہیں اور اگر نفی اس قسم کی نہ ہو بلکہ ظاہر حال اور اصل معتبرہ سے معلوم ہو پس معارض اثبات کی نہیں ۔ بلکہ اثبات مقدم اور راجح ہے۔مثال اس کی قصہ بریرہؓ میں ظاہر ہے کہ حضرت بریرہؓ ایک کنیز مکاتبہ تھی حضرت عائشہؓ کی ،اور تھی وہ بیچ نکاح ایک غلام کے ۔ جب بریرہؓ نے بدل کتابت ادا کیا تو حضرت ﷺ نے اسے فرمایا کہ اب تو اپنے نفس کی مختار ہے، چاہے اپنے اس خاوند کے نکاح میں رہ ، چاہے نہ رہ ۔اب علماء کا اختلاف ہے کہ جب حضرت ﷺ نے بریرہؓ کو اس کے نفس پر اختیار دے دیا ، خاوند بریرہ کا حر ہو چکا تھا یا ابھی غلام ہی تھا ۔بعض کہتے ہیں کہ حر ہو چکا تھا۔لیکن اس میں سب کا اتفاق ہے کہ پہلے وہ غلام تھا۔اختلاف صرف حریت عارضہ میں ہے جو لاحق ہونے والی تھی وقت آزاد ہونے بریرہؓ کے ۔اب یہاں دو خبریں ہیں ۔ایک خبر غلام ہونے خاوند بریرہؓ کا ، دوسری خبر آزاد ہونے کی ،اور نفی خبر غلامی کی کرتی تھی اور حریت عارضہ بحکم مختلفہ فیہا کی اور باقی رکھتی ہے غلامی کو اصل غلامی کے کہ جو متفق علیہ ہے۔ اور خبر آزاد ہونے کی ثابت کرتی ہے اس حریت عارضہ مذکورہ کو ۔پس خبر غلام ہونے کی تو نافی ہے اور خبر آزاد ہونے کی تو مثبت ہے۔اور مدار نافی کا صرف اوپر پہلے غلام ہونے کے ہے کہ جو بہ سبب متفق علیہ ہونے کے اصل قرار دیا گیا اور کوئی دلیل اور کوئی علامت اس کی مؤید نہیں بخلاف مثبت کے ۔یعنی خبر آزاد ہونے کی خاوند بریرہؓ کی وقت مختار ہونے کے اپنے نفس پر ۔ کیونکہ مدار اس کا دلیل پر ہے اس لئے کہ جو کوئی اس کے آزاد ہونے کی خبر دیتا ہے وہ خلاف کرتا ہے اصل کا اور خلاف کرنا اصل کا بدون کسی خبر یا شاہد وغیرہ کے ممکن نہیں ۔ پس جب مثبت دلیل کا ہے معارض نہ ہوگا نافی کا جو مبنی صرف ظاہر اور اصل پر ہے بلکہ ایسے مثبت کو ترجیح ایسے نافی پر ہے۔ اس لئے حمل کیا ہے حنفیوں نے اس میں مثبت پر اور ثابت کیا ہے انہوں نے اختیار لونڈیوں کو اگرچہ خاوند اس کا آزاد ہو)

قال (مؤلف تنویر الحق) ۔ اور تہذیب الاسماء میں امام نوویؒ شافعیؒ اور یافعیؒ شافعی نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ جابر بن عبد اللہؓ اور عبد بن انیسؓ اور عائشہ بنت عجردؓ اور واثلہؓ

بن الاسقع اورعبداللہؓ بن جزء بھی امام (ابوحنیفہؒ) کے وقت میں تھے اور روایت بھی کی ہے ۔اورطحطاوی میں مندرج ہے کہ امام نے چودہ برس کی عمر میں عبداللہؓ بن انیس سے کوفے کے چوراہے میں یہ حدیث سنی: حبّک الشیء یعمی و یصم

اور عائشہؓ بنت عجرد سے یہ حدیث روایت کی ہے:

اکثر جند اللّٰہ فی الارض الجراد لا اکله و لا أحرمه

اور واثلہ بن الاسق سے دوحدیثیں نقل کیں، ایک تو یہ:

دع ما یریبک الی ما لا یریبک

اور دوسری حدیث یہ ہے:

لا تظھر شماتة لا خیک فیعا فیه اللّٰه و یبتلیک

اورعبداللہؓ بن حارث بن جزء سے کعبہ کے پاس ۹۶ھ میں کہ امام صاحبؒ اپنے باپؒ کےساتھ حج کو گئے تھے یہ حدیث سنی :

اعانة المسلم فریضة علی کلّ مسلم ۔

اورمسندخوارزمی میں ابن جزءؓ سے یہ حدیث نقل کی ہے:

من تفقّه فی الدّین کفاہ فیه و رزقه

اورحضرت جابرؓ سے یہ حدیث نقل کی ہے کہ ایک انصاری نے پیغمبر ﷺ کے پاس آکر پوچھا کہ میرے ہاں کبھی بیٹا نہیں ہوا۔آپ ﷺ نے فرمایا:

فاین کنت من کثرة الاستغفار وکثرة الصّدقة یرزق بھا الولد

پس اس نے بہت استغفار پڑھنا اور بہت صدقہ دینا شروع کیا تب اسکےنو بیٹے پیدا ہوئے

اقول ۔ عا ئذاً با للّٰہ من الکا ذبین ، ہرچند کہ بعد منع کرنے ملاقات و روایات امام کی ان چاروں صحابہ سے جن کی ہم عصری امام سے مسلّم ہے اور بعد ایراد سند منع کے کلام سے ابن طاہرؒ اور ابن خلکانؒ اور نوویؒ اور ابن حجرؒ کے، حاجت رد کرنے کی اس قول کو تو نہ تھی ۔لیکن چونکہ مؤلف (تنویرالحق) سے اس قول میں غلطی فاحش واقع ہوئی بسبب عدم امتیاز کے درمیان نقل صحیح اور نقل غلط واہی کے ، افسوس کہ جناب مترجم (نواب قطب الدین) بنا براعتماد اور تقلید شیخ محمدشاہ نوآموز کے ایسی غلطی میں پڑے،اس لئے اس کی بھی تحقیق کی جاتی ہے۔تو سنو:

یہ بات کہ امام ابوحنیفہؒ کے وقت میں جابر بن عبداللہؓ اور عبداللہ بن انیسؓ وغیرہ ھما موجود تھے اور امام نے ان سے روایت بھی کی ہے۔ امام نوویؒ کی طرف اس کو نسبت کرنا جیسا کہ مؤلف نے دعوی کیا ہے کذب صریح اور بہتان قبیح ہے۔ نعوذ باللّٰہ منہ۔ اس لئے کہ امام نوویؒ نے تہذیب الاسماء میں ہرگز نہیں کہا کہ یہ لوگ امام ابوحنیفہؒ کے وقت میں موجود تھے۔ جس کسی کو شک ہو وہ تہذیب الاسماء کو ملاحظہ کرے۔ بلکہ امام نوویؒ کے کلام سے جو عنقریب منقول ہوگا صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جابرؓ بن عبداللہ اور حضرت عبداللہ بن انیسؓ، امام (ابوحنیفہؒ) سے کئی برس پہلے انتقال کر چکے تھے اور جب کہ جناب مئولف نے بہ سبب حوالہ کرنے طرف امام نوویؒ کے غلطی صریح کھائی تو اسی قیاس پر امام یافعیؒ کی طرف نسبت کرنا اس قول کا بھی محض غلط ہے۔ حاشا کہ امام یافعیؒ نے کہا ہو کہ یہ لوگ امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں تھے اور امام کو ان سے لقاء ہوا ہے، اور روایت کی ہے ان سے۔ اب عبارت مرأۃ الجنان، تاریخ امام یافعیؒ کی نقل کی جاتی ہے کہ جھوٹ سچ معلوم ہو جاوے

قال الیافعی فی تاریخ مرأۃ الجنان فی حوادث سنۃ خمسین و مائۃ و فیھا توفّی فقیہ العراق الامام ابو حنیفہ النعمان بن ثابت الکوفی مولی بنی تیم اللّٰہ بن ثعلبہ و مولد سنۃ ثمانین رأی انساً و روی عن عطا بن ابی رباح و طبقتہ و کان قد ادرك اربعۃ من الصّحابۃ ھم انس بن مالک بالبصرۃ و عبد اللّٰہ بن ابی اوفی بالکوفۃ و سھل ابن سعد السّاعدی بالمدینۃ و ابو الطفیل عامر بن واثلۃ بمکۃ قال بعض اصحاب التّاریخ و لم یر احداً مّنھم و لا اخذ عنہ و اصحابہ یقولون لقی جماعۃ من الصّحابۃ و روی عنھم و لم یثبت ذالک عند اھل النّقل۔ انتھی کلام الیافعی مختصراً

تو صاف معلوم ہوا اس تاریخ سے کہ ذکر حضرات جابرؓ بن عبداللہ اور عبداللہ بن انیسؓ کا اوپر بیان لقاء امام صاحبؒ کے اس میں مذکور نہیں تو بجز افتراء پردازی کے کچھ اور متصور نہیں ہوتا۔ روایت قرطاسی پر عمل و اعتماد کرنا موجب ندامت کا ہوتا ہے اور اگر بالفرض والتقدیر امام یافعیؒ نے یہ قول کہا بھی ہو تو یہ قول ان کا نامقبول اور مخالف عقل اور

نقل کے ہوگا، اس لئے کہ لقاء بعض اصحاب کا ان پانچ میں سے، امام سے محال ہے عقلاً اور بعض سے عادتاً۔ تو پھر کس طرح سے قول ان کا سنا جائے گا۔ کیا امام یافعیؒ اگر بالفرض یہ کہہ گئے ہوں کہ امام (ابوحنیفہؒ) کو آدم علیہ السلام سے ملاقات ہے تو قول ان کا مقبول ہوگا؟ حاشا وکلا۔

اب تفصیل محال ہونے ملاقات کی سنو کہ حضرت جابرؓ بن عبداللہ ۷۹ھ میں ایک سال ولادت امام ابوحنیفہؒ سے پہلے انتقال کر چکے تھے کہ امام ۸۰ھ میں پیدا ہوئے۔

چنانچہ محقق ابن العابدین شامیؒ ردالمحتار میں فرماتے ہیں:

واعترض بانہ مات قبل ولادۃ الامام بسنۃ۔

اور ابن شاہینؒ فرماتے ہیں:

ھذا وھم صریح فانّ جابر بن عبد اللّٰہ باتّفاق الرّوایات مات فی بضع وسبعین ولم یعش الی ثمانین وھی الّتی ولد فیھا الامام ابو حنیفہ رضی اللّٰہ تعالی عنہ فکیف یتصوّر روایتہ عنہ۔ انتھی قولہ علی ما نقلہ الطحطاوی

اور بنا بر تصریح امام نوویؒ کے حضرت جابرؓ بن عبداللہ تولد امام ابوحنیفہؒ سے کئی سال پہلے انتقال کر چکے تھے۔ چنانچہ تہذیب الاسماء میں فرماتے ہیں:

توفّی جابر بن عبد اللّٰہ بالمدینۃ سنۃ ثلاث وسبعین و قیل ثمان وسبعین قیل ثمان وستّین وھو ابن اربع و تسعین سنۃ رضی اللّٰہ عنہ وکان ذھب بصرہ آخر عمرہ۔

اور وہ حدیث جو مؤلف (تنویر الحق) نے اخیر میں اس قول کے نقل کر کے کہا ہے کہ یہ حدیث امام ابوحنیفہؒ نے حضرت جابرؓ سے نقل کی ہے وہ موضوع ہے۔ چنانچہ محقق شامی حنفی ردالمحتار میں فرماتے ہیں:

ومن ثمّ قالوا فی الحدیث المروی عن ابی حنیفہ عن جابر رضی اللّٰہ تعالی عنہ انّہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم امر من لم یرزق ولداً بکثرۃ الاستغفار والصّدقۃ ففعل فولد لہ تسعۃ ذکور، انّہ حدیث موضوع ابن حجر۔

اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ ایک روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ۷۰ھ میں پیدا ہوئے تھے تو ملاقات حضرت جابرؓ کی ممکن ہوئی۔

تو جواب اس کا یہ ہے کہ اگر مسلک تحقیق اور قول حق اختیار کرو تو اس ۷۰ھ کی روایت کو مردود سمجھو کیونکہ جمہور کے نزدیک یہی حق ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے ہیں۔ اور جناب مؤلف (تنویر الحق) نے بھی کہا ہے کہ

امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ امامؒ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے۔ انتہی۔

تو قول ۸۰ھ کا برحق ہے۔ قول ۷۰ھ کا محض باطل۔ اور اگر تحقیق سے کچھ علاقہ نہ ہو تو خصم کو بھی گنجائش ہے کہ وہ روایت منقولہ امام نوویؒ کی جس سے وفات حضرت جابرؓ کی ۶۸ھ میں معلوم ہوتی ہے، اختیار کرے۔

اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ حدیث تو بیچ مسند امام کے موجود ہے پھر کیوں کر کہا جاوے کہ یہ موضوع ہے، تو جواب اس کا یہ ہے کہ اس حدیث موضوع کو امام ابو حنیفہؒ نے بذات خود مسند نہیں کیا۔ کیونکہ یہ تمام مسند ابوحنیفہؒ کی بذات خود جمع کی ہوئی نہیں ہے۔ بلکہ سن چھ سو چوہتر تک امام کے مسانید کو کئی شخصوں نے علیحدہ علیحدہ جمع کر رکھا تھا اور اس سال خوارزمیؒ نے سب کو جمع کر دیا اور مسند امام ابوحنیفہؒ کی مشہور ہوئی جیسا کہ کہا شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے بستان المحدثین میں:

بر ہر عاقل پوشیدہ نمی ماند کہ مرویات شخص از رطب و یابس مجموع و مخلوط می باشد تاوقتیکہ خود آن شخص کہ اعتقاد بزرگی وفضیلت او داریم آن مخلوط را متمیز نہ کند و بارہا بنظر امعان وتعمق مطالعہ نمائد وشاگردان خود را تعلیم نکند محل اعتماد چہ قسم تواند بود۔ و تفصیل اجمال آنکہ مسند حضرت امام اعظم کہ بالفعل مشہور است تالیف قاضی القضاۃ ابو المؤید محمد بن محمود بن محمد الخوارزمی است کہ سن شش صد و ہفتاد و چہار آں را رائج ساختہ مسانید امام اعظم را کہ علماء سابق پرداختہ بودند دریں جمع کردہ بزعم خود ہیچ چیز را از مرویات امام اعظم را ترک نہ کردہ۔ پس ایں مسند را نسبت حضرت امام اعظم کردن ازاں باب است کہ مسند ابی بکر را مثلا از مسند امام احمد نسبت بحضرت ابوبکر صدیق نمایم واز تصانیف ایشاں انکاریم وآن از مغالطہ بیش نیست

بنا بریں تو کیا جانے کہ یہ غلطی اور درج کرنا حدیث موضوع کا اس مسند میں

کس جامع سے ہوا۔

اور حضرت عبداللہؒ بن انیس قبل تولد امام ابوحنیفہؒ کے ۲۶ برس، سنہ ۵۴ھ میں انتقال کر چکے تھے کہ پیدائش امام صاحبؒ کی ۲۶ برس کے برس کے بعد ۸۰ ھ میں ہوئی تھی ۔اور بنا بر بعض روایات کے ۷۴ھ میں انتقال کئے ہیں تو اس صورت میں تولد امام ابو حنیفہؒ کا چھ برس پیچھے ہوا۔

چنانچہ حافظ الحدیث عسقلانیؒ تقریب میں فرماتے ہیں:

عبد اللّٰہ بن انیس الجھنی ابو یحی الّذی حلیف ا لا نصار ، صحا بی شھد العقبه و ا حداً و مات با لشّا م فی خلافة معاویة سنة ار بع و خمسین و وھم من قا ل سنة ثما نین۔

اور امام نوویؒ تہذیب میں فرماتے ہیں:

قا ل ابن عبد البرّ تو فّی سنة ار بع و سبعین و قیل تو فّی سنة ار بع و خمسین۔

تو جو روایت وفات میں اس حضرت عبداللہؓ کی اختیار کرو گے، اسی سے تقدیم وفات اس کی امام ابوحنیفہؒ کے تولد پر ثابت ہوگی تو پھر کس طرح کہہ سکو گے کہ امام ابوحنیفہؒ نے قبل تولد کے ملاقات حضرت عبداللہؒ بن انیس کی حاصل کی ہے اور ایک حدیث بھی سنی۔

اور اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ حضرت عبداللہؓ بن انیس جو قبل تولد امام کے وفات پا چکے تھے عبداللہ جہنیؓ تھے تو ہوسکتا ہے کہ امام کے ملاقاتی کوئی اور عبداللہؓ ہوں، تو جواب اس کا یہ ہے کہ جنہوں نے دعوی امام کی ملاقات کا حضرت عبداللہؓ بن انیس سے کیا ہے تو مراد ان کی وہی حضرت عبداللہؓ ہیں جو کوفے میں گئے تھے نہ کوئی اور عبداللہ۔ چنانچہ مؤلف کے کلام میں گزرا ہے کہ طحاوی میں مندرج ہے کہ

امام نے چودہ برس کی عمر میں حضرت عبداللہؓ بن انیس سے کوفے میں چورانوے ہجری کے بعد حدیث سنی۔ الخ۔

اور ردالمختار وغیرہ میں بھی ایسا ہی منقول ہے اور حال یہ ہے کہ وہ حضرت عبداللہؓ کوفے والے نہیں ہیں مگر جہنی، کیونکہ سوائے ان کے اور کوئی حضرت عبداللہؓ بن انیس کوفے میں نہیں گئے۔ چنانچہ محقق ابن العابدینؒ ردالمختار میں فرماتے ہیں:

واجیب بانّ ھذا الاسم لخمسة من الصّحابة فلعلّ المراد غیر الجھنی ورد بان غیرہ لم یدخل الکوفة۔

اور اس حدیث کو جس کو مؤلف نے طحطاوی سے نقل کر کے کہا ہے کہ امام نے چودہ برس کی عمر میں کوفے میں چورانوے ہجری میں حضرت عبداللہؓ سے یہ حدیث سنی اسی نظر سے کہ حضرت عبداللہؓ تو ۵۴ھ میں انتقال کر چکے تھے پھر سن ۹۴ھ میں ان سے کس طرح ملاقات ہوئی؟ اور اس نظر سے کہ جس سند سے وہ حدیث امام ابوحنیفہؒ سے نقل کی گئی اس میں دو راوی مجہول الحال ہیں، محققین نے رد کر دیا ہے۔

چنانچہ محقق ابن العابدینؒ، ردالمحتار میں فرماتے ہیں:

واخرج بعضھم بسندہ الی الامام انه قالت ولدت سنة ثمانین وقدم عبد اللّٰه بن انیس صاحب رسول اللّٰه ﷺ الکوفه سنة اربع وتسعین وسمعت منه عن رسول اللّٰه ﷺ حبّک الشّیء یعمی ویصمّ واعترض بانّ فی سندہ مجھولین وبانّ ابن انیس مات سنة اربع وخمسین۔

تو دیکھو کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ و عبداللہ بن انیسؓ بالاتفاق قبل تولد امام ابو حنیفہؒ کے وفات پا چکے تھے اور قطع نظر سب محققین کے کلام سے امام نوویؒ ہی کے قول سے تقدیم وفات ان دونوں کی تولد امام پر ثابت ہو رہی ہے تو انصاف سے کہو کہ ان موتی (فوت شدگان) سے ملاقات کا دعویٰ کرنا کیا مخالف عقل اور نقل کے ہے اور نسبت اس کی، طرف امام نوویؒ کی، کیسا بہتان عظیم ہے اور شیخ مؤلف (محمد شاہ) کیسا شیر بہادر ہے کہ اکیلا عقل اور نقل دونوں سے لڑتا ہے اور جناب مترجم (نواب مولوی قطب الدین) صاحب نے دھوکا کھایا اس کے اعتماد پر۔

اور حضرت عائشہ بنت عجرد کی ملاقات اگر بالفرض ثابت بھی ہو تو اس کی ملاقات سے امام صاحبؒ تابعی نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ عائشہ بنت عجرد صحابیہ نہ تھی جیسے کہ شیخ الاسلام حافظ الحدیث واسماء الرجال محمد بن احمد ابوعبداللہ ذہبی ترکمانیؒ کے کلام سے، جن کی جلالت شان اور علو مکان سے سب علماء ادنی اور اعلی واقف ہیں، اور شیخ الاسلام حافظ الحدیث ابن حجر عسقلانیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ محقق ابن العابدینؒ، ردالمحتار

میں فرماتے ہیں:

قوله بنت عجرد اسمها عائشه واعترض بان حاصل کلام الذّهبی و شیخ الاسلام ابن حجر العسقلانی انّ هذه لا صحبة لها وانّها لا تکاد تعرف۔

اور اسی نظر سے وہ حدیث جس کو مؤلف نے مروی امام کی عائشہ بنت عجرد سے قرار دیا ہے، وہ نامقبول ہے۔ چنانچہ محقق شامیؒ ردالمحتار میں فرماتے ہیں:

بذلک ردّ ما روی انّ اباحنیفه روی عنها هذا الحدیث الصّحیح اکثر جند اللّٰه فی الارض الجراد لا آکله و لا احرمه ابن حجر الهیثمی۔

اور حضرت واثلہؓ بن الاسقع کی ملاقات عقلاً محال نہیں تو محال عادتاً تو ہے۔ اور منقول نہ ہونا اس کا کسی امام آئمہ نقل میں سے مرجح دوسرا ہے۔ اور وجہ استحالہ عادی کی یہ ہے کہ حضرت واثلہؓ نے بقول متفق علیہ کے سن پچاسی ہجری میں دمشق میں وفات پائی ہے۔ اور امام صاحبؒ اس زمانہ میں پانچ برس کے لڑکے تھے۔ اور یہ بات کہ امام صاحبؒ پانچ برس کے لڑکے ہوکر دمشق میں حضرت واثلہؓ سے ملاقات کے لئے تشریف لے گئے ہوں، ثابت نہیں۔ اور عقل سلیم کو بھی اس سے انکار ہے کہ پانچ برس کے لڑکے سے یہ امر صادر ہو۔

اور سن وفات حضرت واثلہؓ کا اور محل انتقال کا تصریح سے حافظ ابن حجرؒ اور امام نوویؒ کے ظاہر ہوتا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ، تقریب میں فرماتے ہیں:

واثلة بن الاسقع بالقاف ابن کعب اللیثی صحابی مشهور۔ نزل الشّام و عاش الی سنة خمس و ثمانین و له مائة و خمس سنین۔

اور امام نوویؒ، تہذیب میں فرماتے ہیں:

و توفّی بدمشق سنة ستة او خمس و ثمانین و هو ابن ثمان و تسعین قاله ابو مسهر و قال سعید بن خالد توفّی سنة ثلاث و ثمانین و هو ابن مأة و خمس سنین۔

ان روایات میں سے روایت متفق علیھا کو، جس میں امام نووی اور حافظ ابن حجر عسقلانی کا اتفاق ہے، ہم نے اختیار کیا اور باقی دو روایتیں بھی ہمارے موافق ہیں۔ خاص کر تیسری روایت جو کہ سعید بن خالد سے مروی ہے، بہت مفید ہے۔ اس لئے کہ بنا بر اس کے امام ابوحنیفہ کی عمر، حضرت واثلہ کی وفات کے وقت تین ہی برس کی ہوتی ہے۔

اب باقی رہے حضرت عبداللہ بن جزء۔ سو ان سے بھی ملاقات امام ابوحنیفہ کی ۹۶ھ میں جیسا کہ مؤلف اور اس کے اتباع کو دعوی ہے عقلاً محال ہے۔ اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن جزء نے ۸۶ھ میں مصر میں انتقال کیا ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر، تقریب میں فرماتے ہیں:

عبد اللّٰہ بن الحارث بن جزء بفتح الجیم و سکون الزّاء الزبیدی بضم الزّاء صحابی۔ سکن مصر و ھو آخر من مات بھا من الصّحابۃ سنۃ خمس او ستّہ او سبع و ثمانین۔ و الثّانی اصحّ۔

اور حضرت عبداللہ کا یہی سن وفات محقق شامی نے اور شیخ ابن طاہر نے نقل کیا ہے جیسا کہ عنقریب آوے گا۔

تو علی التحقیق امام صاحب نے کل چھ برس حیات سے حضرت عبداللہ بن جزء کے پائے اور امام چھٹے سال میں تھے کہ حضرت ابن جزء نے انتقال کیا۔ پس کیوں کر تسلیم کیا جائے کہ پھر سولہ برس کے ہو کر سن ۹۶ھ میں حضرت عبداللہ سے ملاقات کی اور دو حدیثیں سنیں۔ تو دیکھو یہ کیسی غلطی فاحش اور خطا صریح مؤلف مذکور سے واقع ہوئی بنا بر بے تمیزی اور عدم اطلاع اور کتب سیر محققین کے۔

چنانچہ اس دعوی کو بنظر اسی کذب بدیہی اور بہتان قطعی کے علماء محققین حنفیہ ہی نے رد کر دیا ہے۔ چنانچہ ابن العابدین حنفی، ردالمختار میں فرماتے ہیں:

و امّا ما جاء عن ابی حنیفہ من انّہ حجّ مع ابیہ سنۃ ست و تسعین و انّہ رأی عبد اللّٰہ ھذا یدرس با لمسجد الحرام و سمع منہ حدیثاً فردّہ جماعۃ مّنھم الشّیخ قاسم الحنفی بانّ سند ذالک فیہ قلب و تحریف و فیہ کذّاب باتّفاق۔ و بان

ابن جزء ما ت بمصر و لا بی حنیفه ست سنین۔ و بان ابن جزء لم ید خل ا لکو فه فی تلک المدّ ۃ۔ ابن حجر ۔

اور شیخ ابن طاہرؒ حنفی، تذکرہ موضوعات میں فرماتے ہیں:

فی الذّ یل حد ثنی عبد الله بن احمد ثنا محمد بن احمد اشعثی ثنا اسما عیل بن محمد ثنا احمد بن الصّلت الحمانی ثنا محمد بن سماعة عن ابی یو سف عن ابی حنیفه قا ل حججت مع ابی و لی ست عشرین سنة فمرر نا حلقة فا ذا ظهر فقلت من هذا قا لوا عبداللّه بن الحا ر ث بن جزء فتقد مت الیه فسمعته یقول سمعت رسول اللّه ﷺ یقول من تفقه فی دین اللّه کفاه اللّه همه و رز قه من حیث لا یحتسب فی المیزا ن۔ هذا کذ ب فا بن جزء ما ت بمصر و لا بی حنیفه ست سنین و الآ فة من الحما نی قا ل ابن عدی ما رأیت فی الکذّابین اقل حیاءً مثله قا ل الدّار قطنی کا ن یضع الحدیث و قد وقع لنا هذا الحدیث من و جه آ خر و هو با طل ایضاً و اخر جه ابن الجوزی فی الوا هیا ت ۔

حضرت جابرؓ سے امام ابوحنیفہؒ کی ملاقات کا دعوی، جو امام کے تولد سے ایک یا دوسال قبل انتقال کر چکے تھے؛ اور ایسا ہی حضرت عبداللہؓ بن انیس سے امام کی ملاقات کا دعوی جو تولد سے امام سے ۲۶ برس قبل وفات پا چکے تھے؛ اور ایسا ہی ابن جزءؓ سے سن ۹۶ ھ میں امام ابوحنیفہؒ کی ملاقات کا دعوی ، حالانکہ وہ سن ۸۶ ھ میں رحلت فرما چکے تھے، ایسے بدتمیزوں سے کچھ نئی بات نہیں ہے کیونکہ وہ شخص جس نے یہ دعوی کیا تھا کہ حضرت خضرؑ نے تیس برس میں امام ابوحنیفہؒ سے علم حاصل کیا، پانچ برس امام کی زندگی میں اور ۲۵ برس ان کی موت کے بعد قبر پر سے ، وہ بھی تو انہیں کا بھائی بے تمیز تھا۔ پھر اگر انہوں نے بھی دو تین فوت شدگان سے امام ابوحنیفہؒ کی ملاقات کا دعوی کیا تو کچھ عجب نہیں کیونکہ تعصب اور بے تمیزی میں دونوں برابر ہیں۔فتدبر

☆ مناقب یا مذمت آئمہ کی روایات کی حقیقت

قال (مؤلف تنویر الحق) ۔ الحاصل امام نے بمصداق آیت کریمہ السّا بقون الاوّ لو ن من المہا جرین و ا لا نصار و الّذین اتّبعوھم با حسا ن ر ضی اللّٰہ عنھم و ر ضوا عنہ و اعد لھم جنت تجری تحتھا ا لا نھار ۔ (تو بہ : ۱۰۰)۔ علم مفاخرت اور فضیلت کا اوپر ہر سہ مجتہدین کے بلند کیا کہ باقی مجتہدین میں یہ فضیلت نہیں پائی جاتی، اس لئے کہ امام مالکؒ ترانوے یا چورانوے یا ستانوے ہجری میں پیدا ہوئے اور لڑکپن میں مکہ تشریف لے جانا ان کا ثابت نہیں ہوتا کہ ابوطفیلؓ سے ملاقات کا احتمال ہو، بلکہ ابن صلاحؒ نے تصریح کی ہے کہ امام مالکؒ تبع تابعین سے ہیں کہ کسی صحابی سے ملاقات نہیں ہوئی۔ اور امام شافعیؒ کہ ۱۵۰ھ میں پیدا ہوئے شاگرد امام محمدؒ اور امام مالکؒ کے ہیں ۔ اور امام احمد بن حنبلؒ شاگرد امام شافعیؒ کے ہیں کہ ۱۶۴ھ میں پیدا ہوئے ۔ پس ثابت ہوا کہ امام اعظمؒ کا مرتبہ سب مجتہدین میں نہایت ہی بڑا ہے۔

اقول ۔ امام ابوحنیفہؒ اس آیت کے مصداق تب ہوتے جب کہ تابعی ہوتے اور اس کا حال خوب روشن ہوگیا تو فضیلت امام کی باقی تینوں مجتہدوں پر اگر تابعی ہونے کی نظر سے تھی، تو نہ رہی ۔ پھر تابعی نہ ہونے میں چاروں برابر ہیں اور باوجود تابعی نہ ہونے کے اتباع باحسا ن میں عموماً داخل ہیں ۔ جیسا کہ تفسیر بیضاوی وغیرہ سے مستفاد ہوتا ہے:

و الّذین اتّبعو ھم با حسا ن ا للاحقون با لسّا بقین من القبیلتین او من اتّبعو ھم بالایما ن والطّا عۃ الی یوم القیامۃ

اب اگر کہو کہ امام ابوحنیفہؒ کی فضیلت بعض حدیثوں سے معلوم ہوتی ہے جیسا کہ جناب مؤلف (تنویر) نے کہا ہے کہ تبییض الصحیفہ میں سیوطیؒ نے لکھا ہے کہ امام کی فضیلت میں یہ حدیث صحیح بخاری کی کافی ہے

لو کا ن الایمان عند الثّر یا لنا لہ ر جا ل من فارس ۔

(بخاری : حدیث نمبر ۴۸۷۹)

تو بھی دیگر اماموں پر فضل نہیں ثابت ہوتا۔ کیونکہ دیگر آئمہ بھی کئی احادیث صحیحہ کے مصداق ہو سکتے ہیں ۔ چنانچہ امام مالکؒ حدیث

یو شک ان یّضرب النّاس اکباد ا لا بل یطلبو ن العلم فلا یجدو ن احداً اعلم من عا لم المدینۃ

کے جو کہ امام ترمذیؒ نے روایت کی ہے، مصداق ہو سکتے ہیں۔جیسا کہ عبدالرزاقؒ اور سفیان بن عینیہؒ سے، جو راوی ہیں اس حدیث کے، ترمذیؒ نے روایت کی ہے۔

اور امام شافعیؒ تو کئی احادیث صحیحہ کے مصداق ہو سکتے ہیں جیسا کہ امام نوویؒ نے ان احادیث کو تہذیب میں خوب تفصیل سے وارد کیا ہے۔طالب تفصیل کو چاہیے کہ تہذیب کو ملاحظہ کرے۔

اور اگر کہو کہ ان احادیث مذکورہ بالا میں تو نام کسی کا بھی نہیں اور مصداق ہونا کسی امام کا مثلاً ابو حنیفہؒ کا یا شافعیؒ کا ان احادیث میں تو تجویز اور فرع اپنے اپنے عقیدہ کی ہے، لیکن ابو حنیفہؒ کی فضیلت میں بعض ایسی حدیثیں ہیں جو ان میں اسم مبارک پر ان کے تنصیص اور تصریح ہے۔ایک روایت میں اس طرح آیا ہے:

یکو ن فی امّتی ر جل یقال لہ ابو حنیفہ و ھو سرا ج امّتی

اور ایک میں یوں آیا ہے:

سیأ تی بعد ر جل یقا ل لہ النّعمان بن ثا بت الکو فی و یکنی با بی حنیفہ لیحسن دین اللّٰہ و سنّتی علی یدہ ۔

اور ایک میں یوں فرمایا ہے:

یخرج فی امّتی ر جل یقا ل لہ ابو حنیفہ و بین کتفیہ خا ل یحی اللّٰہ تعا لی علی یدہ سنّتی ۔

اور حضرت علیؓ سے روایت ہے:

ا لا انبّئکم بر جلٍ مّن کو فتکم ھذہ یکنی با بی حنیفہ قد ملیء قلبہ علماً و حکماً و سیھلک بہ قوم فی آ خر الزّ ما ن الغالب علیھم التّنا فر یقال لھم البنا نیۃ کما ھلکت الرّفضۃ با بی بکر و عمر رضی اللّٰہ عنھما ۔

اور یہ دو روایتیں اخیر کی مؤلف نے نقل کی ہیں۔

سو یہ بات کسی کو سوائے امام صاحبؒ کے میسر نہیں تو اوروں پر فضل ثابت ہوا

تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ یہ سب واہیات مفتریات اور موضوعات ہیں اور واضعین ان کے مصداق ہیں اس حدیث کے

من کذب علیّ متعمّداً فلیتبوّأ مقعده من النّار (صحیح بخاری: ٦١٩٧)

اور ناقلین ان کے اگر باوجود علم بالوضع کے ان کو نقل کئے ہیں تو فاسق ہیں، بالاجماع۔ کیونکہ روایت کرنا حدیث موضوع کا حرام ہے اتفاقاً۔ اور اگر بہ سبب جہل کے ان کے موضوع ہونے سے نقل کئے ہیں تو جاہل اور مغرور ہیں۔ اور موضوع ہونا ان واہیات کا ان کے الفاظ اور معنی سے ظاہر ہے۔ اور محدثین نے بھی تنبیہ کی ہے۔ چنانچہ امام نورالدین علیؒ کتاب مختصر تنزیہ الشریعة المرفوعه عن الاخبار الشنیعه الموضوعه میں فرماتے ہیں:

حدیث سیأتی بعد رجل یقال له النّعمان بن ثابت و یکنی بابی حنیفة لیحسن دین اللّٰه و سنّتی علی یده حظ من حدیث انس من طریق ابان و عنه ابوالمعلی بن المهاجر مجهول و عنه سلیمان بن قیس کذالک و عنه محمد بن یزید بن عبد اللّٰه السلمی متروك و وجد من طریق الجوئباری و ناهیک به کذاباً

اور قبل اس عبارت کے فرماتے ہیں:

حدیث یکون فی امّتی رجل یقال له محمّد بن ادریس اضرّ علی امّتی من ابلیس یکون فی امتی رجل یّقال له ابو حنیفه و هو سراج امّتی، فامّا من حدیث انس ففیه احمد جوئباری و عنه مامون السلمی واحدهما وضعه و ذکر الحاکم فی المدخل ان ماموناً قیل له الا تری الی الشّافعی و من تبعه الی خراسان فقال حدّثنا احمد الی آخره فبان بهذا انّه الواضع له علیه ما استحقّه و جعلوه ایضاً من حدیث ابی هریره اخرجه الخطیب من طریق محمد بن سعد المروزی البورقی و قال الحاکم و الخطیب و هو من وضعه۔

اور قاضی محمد بن علی الشوکانیؒ کتاب فوائد المجموعہ فی الاحادیث الموضوعہ میں فرماتے ہیں:

ویکون فی امّتی رجل یقال لہ ابو حنیفہ ھو سراج امّتی وھو موضوع۔ وفی اسنادہ وضاعان ماموں السلمی واحمد الجوئباری والواضع لہ احدھما۔

اور شیخ ابن طاہرؒ تذکرہ موضوعات میں فرماتے ہیں:

قال الصنعانی سراج امّتی ابو حنیفہ موضوع۔

اور علامۃ الدہر رئیس المحدثین عصر مجدالدینؒ صاحب قاموس، سفر السعادت میں فرماتے ہیں:

در فضائل امام ابی حنیفہ و امام شافعی رضی اللّٰہ عنہما و ذم ایشاں چیزے صحیح ثابت نشدہ و ہر چہ در آن معنی مذکور است مجموع مفتری در موضوع است۔

تو آئمہ اربعہ میں سے ایک حضرت کو دوسرے پر تفضیل کلی نہیں۔ سب حضرات انصار دین اور مقتدائے شرع متین تھے اس لئے میزان شعرانی میں کہا ہے الآئمہ کلّھم علی ھدی مّن رّبّھم اور کسی صاحب میں کچھ فضل تھا اور کسی میں کوئی فضیلت تھی۔

ہر گلے را رنگ و بوئے دیگر است

تنبیہ۔ اس قول کی ایسے انداز پر ردّ لکھی گئی کہ اس میں باقی بعض دیگر اقوال کا بھی جواب ہو گیا ہے۔ جو شخص ادنی بھی فہم رکھتا ہوگا اس ردکو اسی کے باقی کلام پر منطبق کرلے گا۔

❁ قال (مؤلف تنویر الحق) ۔اور امام (ابوحنیفہؒ) کا قول ہے کہ فرمودہ حضرت ﷺ کا اور اصحاب کا سر آنکھوں ہماری پر، اور قول تابعین کا ہمارے قول کے برابر ہے۔ اعنی ان کا قول ہم پر حجت نہیں۔ اس قول سے بھی (امام ابوحنیفہؒ کا) تابعی ہونا ثابت ہے۔

❁ اقول۔ اگر تابعین کے قول کے عدم تسلیم سے امام صاحبؒ کا تابعی ہونا ثابت ہو، تو چاہیے کہ امام کرخیؒ کو اور امام دبوسیؒ کو اور امام شافعیؒ کو اور ایک جماعت عظیمہ کو علماء اصول سے صحابی کہہ دیں۔ کیونکہ امام شافعیؒ سے بنا بر قول جدید اور ان تمام سے، جن کا نام گزرا، یہ مروی ہے کہ قول صحابی کا جس میں رائے کو دخل ہو ہم پر حجت نہیں،

جیسا کہ مغتنم الحصول وغیرہ میں لکھا ہے۔ جب ان لوگوں کو کوئی شخص صحابی نہیں کہتا، تو قول تابعی کے تسلیم کے انکار کے سبب سے امام کو بھی تابعی نہ کہنا چاہیے۔ فافہم۔

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ پھر ایک روز لڑکوں نے امام صاحبؒ کو دیکھ کر کہا کہ یہ شخص ہزار رکعت ہر شب میں پڑھتا ہے اور تمام شب بیدار رہتا ہے۔ اس روز سے آپؒ ہزار رکعت پڑھتے تھے اور تمام رات جاگتے۔ طحطاوی میں نقل ہے کہ جس مقام پر امام نے وفات پائی وہاں ستر ہزار ختم کیے تھے۔ اور تاریخ بغداد میں لکھا ہے کہ تیس یا چالیس برس تک امام نے ایک وضو سے نماز عشاء اور صبح کی پڑھی ہے۔

اقول۔ یہ سب واہیات ہے اور موجب ذم کا ہے، نہ یہ کہ مدح کا باعث ہو۔ اور جناب حضرت امامؒ کی تو یہ شان نہیں ہے کہ ایسی تکلیف شاق اور بدعات کو ان کی طرف نسبت کیا جائے۔ اور اس عبادت کے بدعت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جناب رسالت مآب ﷺ نے عمر بھر میں کبھی شب کو تیرہ رکعت سے زیادہ نوافل نہیں پڑھے اور نہ کبھی تمام شب جاگے، بلکہ ایک ثلث جاگتے اور دو ثلث سوتے۔ اور اس پر زیادتی کرنے والے کو فرماتے کہ یہ شخص میری سنت سے نفرت کرتا ہے اور یہ ہم میں سے نہیں۔

اور ایسا ہی ختم کرنا قرآن کا بھی سات دن سے کم مدت میں درست نہ رکھتے اور فرماتے کہ تین دن سے کم مدت میں پڑھنے والا قرآن کو سمجھتا ہی نہیں۔

چنانچہ روایت ہے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے:

قال قال رسول اللّٰہ ﷺ احبّ الصّلوۃ الی اللّٰہ صلوۃ داؤد و احبّ الصّیام الی اللّٰہ صیام داؤد کان ینام نصف اللیل و یقوم ثلثہ و ینام سدسہ و یصوم یوماً و یفطر یوماً

(بخاری: ۱۱۳۱؛ مسلم: ۱۱۵۹)

اور روایت ہے حضرت عائشہ صدیقہؓ سے:

قالت کان تعنی رسول اللّٰہ ﷺ ینام اوّل اللیل و یحیی آخرہ ثمّ ان کانت لہ حاجۃ الی اھلہ قضی حاجتہ ثمّ ینام و ان کان عند النّداء الاوّل جنباً وثب فافاض علیہ الماء و ان لم یکن جنباً توضّأ للصّلوۃ ثمّ صلّی رکعتین

(بخاری :۱۹۷۰۔ مسلم: ۷۸۲)

اور روایت ہے حضرت عائشہ صدیقہؓ سے، کہ فرماتی تھیں:

لا اعلم انّ نبیّ اللّٰہ ﷺ قرأ القرآن کلّہ فی لیلۃ و لا قام لیلۃ کاملۃ حتّی الصّباح و لا صام شھراً کاملاً غیر رمضان ۔ الحدیث ۔(سنن نسائی:۱۶۴۱)

اور روایت ہے حضرت عائشہ صدیقہؓ سے:

انّ النّبیّ ﷺ بعث الی عثمان بن مظعون فجائہ فقال یا عثمان ارغبت عن سنّتی قال لا و اللّٰہ یا رسول اللّٰہ ﷺ و لکن سنّتک اطلب ۔قال فانّی انام و اصلّی و اصوم و افطر و انکح النّساء فاتّق اللّٰہ یا عثمان فانّ لا ھلک علیک حقّاً و انّ لضیفک علیک حقّاً و انّ لنفسک علیک حقّاً فصم و افطر و صلّ و نم ۔ (سنن ابو داؤد: ۲۴۲۵)

اور روایت ہے حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ سے:

انّہ قال اخبر رسول اللّٰہ ﷺ انّی اقول و اللّٰہ لا صومن النّھار و لا قومن اللیل ما عشت فقال رسول اللّٰہ ﷺ انت الّذی تقول ذالک فقلت لہ بابی و امّی قد قلتہ یا رسول اللّٰہ قال فانّک لا تستطیع ذالک فصم و افطر و نم و قم و صم من الشّھر ثلاثۃ ایّام فانّ الحسنۃ بعشر امثالھا و ذالک مثل صیام الدّھر قلت فانی اطیق افضل من ذالک قال علیہ السّلام فصم یوماً و افطر یومین قلت فانّی اطیق افضل من ذالک قال فصم یوماً و افطر یوماً فذالک صیام داؤد علیہ السّلام و ھو اعدل الصّیام و فی روایۃ افضل الصّیام قال فانّی اطیق افضل من ذالک فقال رسول اللّٰہ ﷺ لا افضل من ذالک و زاد فی روایۃ فانّ لجسدك علیک حقاً و انّ لزوجک علیک حقّاً و انّ لزورك

علیک حقّاً و فی اخری له الم اخبر انّک تصوم الدّهر و تقرأ القرآن فی کلّ لیلة فقلت یا نبیّ اللّه و انّی لم ارد بذلک الا خیراً و فیها قال و اقرأ القرآن فی کلّ شهر قال قلت یانبیّ اللّه انا اطیق افضل من ذالک قال فاقرئه فی سبع لا تزد علی ذالک ۔ الحدیث ۔(بخاری: ۱۹۷۲۔ مسلم: ۱۱۵۹)

اور روایت ہے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے:

قال یا رسول اللّه ﷺ فی کم اقرأ القرآن قال فی شهر۔ قال فانّی اقوی من ذالک ردد الکلام ابو موسی و تناقضه حتی قال اقرئه فی سبع قال فانّی اقوی من ذالک قال لا یفقه من قرء القرآن فی اقلّ من ثلاث ۔ (سنن ابو داؤد :۱۳۹۰)

اور روایت ہے حضرت انسؓ سے:

قال جاء ثلثة رهط الی ازواج النّبیّ ﷺ یسئلون عن عبادة النّبیّ ﷺ فقد غفر اللّه ما تقدّم من ذنبه و ما تأخّر فقال احدهم اما انا فاصلّی اللیل ابداً و قال الآخر انا اصوم النّهار ابداً و لا افطر و قال آخر انا اعتزل النّساء فلا اتزوج ابداً فجاء النّبیّ ﷺ الیهم فقال انتم الّذین قلتم کذا و کذا و اللّه انّی لاخشاکم للّه و اتقاکم به لکنّی اصوم و افطر و اصلی و ارقد و اتزوج النّساء فمن رغب عن سنّتی فلیس منّی رواه الشیخان قال سلمان لابی الدرداء نم فلما کان من آخر اللیل قال قم قال النّبیّ ﷺ صدق سلمان ۔ عن عائشة قالت کانت عندی امرأة بنی اسد فدخل علیّ رسول اللّه ﷺ فقال من هذه قلت فلانة لا تنام باللیل فذکر من صلاتها فقال مه علیکم بما تطیقون من الاعمال فانّ اللّه لا یمل حتّی تملوا رواه البخاری فی باب ما یکره من التّشدید فی العبادة ۔ مالک بن اسماعیل بن ابی حکیم انّه

بلغه انّ رسول اللّٰه ﷺ سمع امرأة من اللیل تصلّی فقال من هذه فقیل له هذه الخولاء بنت نوبت لا تنام اللیل فکره رسول اللّٰه ﷺ ذالک حتی عرفت الکراهة فی وجهه ثمّ قال انّ اللّٰه تبارك وتعالی لا یمل حتی تملوا اکلفوا من العمل مالکم به طاقة۔ رواه مالک فی المؤطا۔

پس اہل بصیرت پر بسبب ملاحظہ ان احادیث مذکورہ بالا کے:

۱۔ مواظبت تمام شب کے جاگنے؛

۲۔اور ساتھ مداومت کے رات بھر میں ہزار رکعت پڑھنے (جس میں طرح طرح کی مشقت اور تکلیف سخت پائی جاتی ہے)؛

۳۔اورستر ہزارقرآن ختم کرنے (جو ستر برس کی عمر میں سے چار پانچ سال طفولیت کے منہاء کر کے، تین ختم تخمیناً روزانہ ہوتے ہیں)؛

۴۔اور ایک وضو سے عشاء اور فجر کی نماز پڑھنے ،

کا بدعت ہونا ظاہر ہے، تو ایسی بدعات کو جناب امام ابوحنیفہؒ کی طرف ہرگز نسبت نہ کرنی چاہیے، کیونکہ امام صاحبؒ سنت کا بہت لحاظ رکھتے تھے اورسنت کا خلاف نہیں کرتے تھے

نیز ایسی عبادت ، بدعت ہونے کے علاوہ ، عقلاً بھی دشوار ہے۔اس لئے کہ تمام رات کے اوسطاً بارہ گھنٹے ہوتے ہیں اور چار گھنٹے اس میں سے منہا کرنے چاہئیں ۔ تین گھنٹہ اول سے شب کے کہ ان میں کھانا پینا شب کا اور استنجا طہارت اور وضو اور نماز عشاء کی ادا ہو ۔ اور ایک گھنٹہ آخر سے شب کے کہ اس میں وقت فجر کی آمدآمد ہوتی ہے اور نوافل نہیں پڑھے جاتے ۔تو باقی آٹھ گھنٹوں میں اگر ہزار رکعت پڑھتے تھے تو فی گھنٹہ سوا سو رکعت ہوئی ۔ اور سوا سو رکعت کی ادائیگی مع ادائے ارکان یعنی رکوع وسجود وقیام وقعدہ وقومہ و جلسہ اور قرأت کے اور مع لحاظ واجبات اور سنن اور مستحبات ایک گھنٹہ کی میعاد میں عقل سلیم محال جانتی ہے ۔

ہاں اگر یہ کہو کہ امام صاحبؒ نوافل اس کیفیت سے پڑھتے تھے کہ بعد تکبیر تحریمہ کے قرأت بقدر مدھا متان کر کے، رکوع وسجود میں اشارۃً ذرا سا سر کو جھکا کر رکعت پوری کرتے تھے، تو البتہ امکان ہے ۔لیکن یہ کیا عبادت ہوئی اور اس میں کیا تقرب اور

ثواب ہوا؟

اور ایسا ہی ستر ہزار ختم قرآن جس کے تخمیناً تین ختم ہر روز ہوتے ہیں، بھی دشوار ہے۔ اس لئے کہ امام صاحب کاروبار تجارت بھی کرتے تھے جیسا کہ ابن طاہرؒ کے کلام میں جو مجمع البحار سے نقل کیا گیا ہے، گزر چکا۔ اور اجتہاد مسائل بھی کرتے تھے اور بعد اجتہاد کے مباحثہ اور مشورہ شاگردوں سے کرتے تھے اور تعلیم و تعلم میں بھی شاغل رہتے تھے۔ پس بایں ہمہ ہر روز تین ختم قرآن کے کس طرح کرتے ہوں گے؟ اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ کرامت سے تین ختم ہر روز کرتے تھے۔ اس لئے کہ کرامت تو ایک امر اتفاقی ہے کہ خارق عادت کے ہوتی ہے، نہ مدامی اور عادی۔ حالانکہ یہ شعار امام ابوحنیفہؒ کا بقول خصم کے مدامی تھا۔

ثابت ہوا کہ ایسی شاذ عبادت شرعاً بدعت ہے اور عادۃً دشوار ہے۔ اور نسبت کرنا اس کا طرف جناب امام کے اچھا نہیں۔ اور شان حضرت امام کی اس سے بلند تر ہے۔ اور ثواب کثیر اتباع سنت میں ملتا ہے نہ زیادہ مشقت اٹھانے میں، جیسے کہ قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ، ترجمہ ارشاد الطالبین وغیرہ میں ارشاد فرماتے ہیں اور شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ، حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں:

و منها التّشدد و حقيقة اختيار العبادة الشا قّة لم يا مر بها الشّارع كدوا م الصّيا م و القيا م و التّبتّل و ترك التزو ج و ان يلتز م السنن و ا لآدا ب كا لتزا م الوا جبات و هو حد يث نهى النّبىّ ﷺ عبد اللّه بن عمر و و عثما ن بن مظعو ن عمّا قصدا من العبادات الشّا قة و هو قو له ﷺ لن يشاد الّذين احد الاغلبة فاذا صار هذا المتعمق او المتشدد معلم قوم و رئيسهم ظنّوا انّ هذا امر الشر ع و رضا ه و هذا داء رهبان اليهود و النّصارى . انتهى كلام فى با ب احكا م الدّ ين من التّحريف .

عن عا ئشه قا لت كا ن رسول اللّه اذا امر هم امرهم من الا عمال بما يطيقو ن قا لوا انّا لسنا كهيئتك يا رسول اللّه

انّ اللّٰه قد غفر لک ما تقدّم من ذنبک و ما تأخّر فیغضب حتّٰی یعرف الغضب فی وجھه ثمّ یقول انّ اتقاکم و اعلمکم باللّٰه انا۔ (صحیح بخاری: ۲۰)

اور صاحب فتح الباری نے اس حدیث کے نو فائدے لکھے ہیں۔من جملہ اس کے تیسرا فائدہ یہ ہے:

الوقوف عند ما حدّ الشّرع من عزیمة و رخصته و الاعتقاد انّ الاخذ بالاوفق الموافق اولٰی من الا شقّ المخالف له۔انتھی ما فی فتح الباری مختصراً۔

پس مداحین جو کچھ قصہ واہیہ بلا سند صحیح کے فضلیت میں امام (ابوحنیفہؒ) صاحب کی نقل کرتے ہیں، امام صاحبؒ تک ساتھ سند صحیح متصل مسلسل کے نہیں پہنچتا۔اور نیز مخالف سنت کے ہو، اور شان امام کی بھی اس کو مقتضی نہ ہو تو پایہ اعتبار سے ساقط ہے۔کیونکہ فقہاء اور محدثین کے نزدیک اخبار کے لائق قبول ہونے کیلئے سند صحیح متصل کا ہونا ضروری ہے۔اور یہ سند صحیح متصل الاسناد یہاں پائی نہیں جاتی پھر کیوں کر قابل اعتماد کے ہو۔

اب اہل انصاف سررشتہ عدل کا ہاتھ سے نہ دیں اور خوب غور وفکر کر کے مطابق آیت کریمہ اعدلوا ھو اقرب للتّقوی اظہار حق میں چشم پوشی نہ فرماویں کہ حق اور باطل میں امتیاز ہو جاوے۔

باب دوسرا: تقلید آئمہ اربعہ کا بیان

فاسئلوا اھل الذّکر .... کی بحث

قال (مؤلف تنویر الحق):

فرماتا ہے اللہ تعالیٰ: فاسئلوا اھل الذّکر ان کنتم لا تعلمون (نحل: ۴۳) (پس پوچھو ان سے جو اہلیت ذکر کی رکھتے ہیں اگر نہیں جانتے ہو تم)

پس یہ آیت ساتھ اجماع امت کے مخصص اور ظنی ہے اس لئے کہ ہرگز اہل سنت اجازت نہیں دیتے کہ پیروی کی جائے روافض وخوارج کی۔اور اسی طرح روافض وغیرہ

نہیں اجازت دیتے کہ پیروی کی جائے اہل سنت کی ۔ پس اجماع ہوا امت کا اوپر تخصیص اس آئت کے، پس ہوئی یہ آیت مخصص اورظنی الدلالۃ ۔

اقول ۔ اصل غرض مئولف (تنویرالحق) کی عقد باب ثانی سے اثبات وجوب تقلید مجتہد معین ہے ۔لیکن دعوی تخصیص مذاہب اربعہ کومحض واسطہ بنایا ہے ۔تو سنو کہ مقصود مؤلف کا اس دعوی سے کہ یہ آیت مخصص ہے بالاجماع اورظنی الدلالۃ ہے، یہ ہے کہ جب ایک دفعہ ظنی ہوچکی تو اب جتنی (بار) تخصیص چاہیں گے کیا کریں گے،تو (حتی) کہ تخصیص ایک مذہب خاص کی ثابت ہوجاوے ۔تو سنو کہ دعوی تخصیص کا اورظنی الدلالۃ ہونے اس آیت کا غلط اور بے اصل ہے، اس لئے کہ لفظ اھل کا اس آیت میں اپنے عموم پر ہے اوراس کی تخصیص پر کوئی دلیل شرعی نہیں ہے ۔ نہ تو کتاب اللہ اور نہ حدیث متواتر یامشہور یا خبر واحد اور نہ قیاس صحیح کسی مجتہد کا، اور نہ کوئی قرینہ عقلی جس سے عموم آیت میں استحالہ معلوم ہو ۔سو پھر اگر تخصیص کی جائے تو تخصیص اس کی بلا مخصص ہوگی اور تخصیص بلا مخصص نسخ کرنا ہے کتاب اللہ کو، جیسا کہ شرح ابن الحاجب کی عبارت سے معلوم ہوگا ۔اورایسا کرنا ممنوع ہے باتفاق امت محمدیہ کے کیونکہ رافع ہے امان کولغت اورشرع سے ۔یعنی جولفظ باعتبار لغت یا شرع کے عام ہونے پر دلالت کرتا ہو اورکوئی دلیل شرعی اس کے خاص ہونے پر قائم نہیں، پھر جوکوئی اپنے فہم مجرد سے بلا دلیل اس کو خاص کرڈالے تو اعتبار لفظ عموم کا ازروئے لغت اورشرع کے جاتا رہے اوراحکام شرعی درہم برہم ہوجاویں۔ اور یہ بات مخالف اہل زبان اوراہل شرع کے ہے۔ تو بلا قرینہ لفظ عام، خاص نہیں ہوسکتا اورمؤلف (تنویرالحق) لفظ اھل کوکہ عام ہے، بلا دلیل خاص کرتا ہے،تو اس میں مخالفت اہل لغت اورشرع کی لازم آئے گی اور یہ مخالفت ممنوع ہے۔ چنانچہ صدرالشریعۃ، توضیح میں فرماتے ہیں:

و لو جاز ارادۃ البعض بلا قرینۃ لا رتفع الا مان عن اللغۃ و الشّرع با لکلیّۃ لا نّ خطا بات الشّرع عا مۃ (اوراگر بغیرقرینہ کے بعضے معنوں کا مراد لینا جائز ہوتا تو لغت اورشرع سے بالکل امان اٹھ جاتا کیونکہ خطابات شرع کے عام ہیں)۔

اورعلامہ تفتازانیؒ تلویح میں فرماتے ہیں:

فتقریرہ انّہ لو جاز ارادۃ بعض مسمّیا ت العا م من غیر قرینۃ

لا رتفع ا لا مان عن ا للغة لا ن کل ما وقع فی کلام العرب من الا لفاظ العا مّة یحتمل الخصو ص فلا یستقیم ما یفھم السّامعو ن من العمو م و عن الشّر ع لا نّ عا مة خطا با ت الشّر ع عا مّة فلو جو ز نا ارادة البعض من غیر قرینة لما صحّ فھم ا لا حکا م بصیغة ا لعمو م ۔ (تقریر اس کی یہ ہے کہ اگر جائز ہوتا مراد لینا کچھ افراد عام کا بغیر قرینہ کے، تو اٹھ جا تا امان لغت سے، کیونکہ جتنے عام لفظ، زبان میں بولے جاتے ہیں سب میں خاص ہو جانے کا احتمال ہے، اس لئے وہ معنی ٹھیک نہ رہیں گے جو عام لفظوں سے سننے والوں نے سمجھے ہیں، اور شرع سے بھی امان اٹھ جا تا ہے کیونکہ خطا بات شرع کے عام ہیں، اس حالت میں اگر جائز رکھیں ہم مراد لینا بعض معنوں کا بغیر قرینہ کے تو ہرگز عام لفظ سے احکام کا سمجھنا صحیح نہ رہے گا)۔

بلکہ یہ تخصیص بلا مخصص عادت یہود اور نصاری کی ہے ۔ کیونکہ وہ لوگ عموماً تو ریت اور انجیل کی بلا مخصص شرعی تخصیص کر لیا کرتے تھے ۔ چنانچہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا

انّما ھلک الّذ ین قبلکم انّھم کا نوا اذا سرق فیھم الشّریف زکوہ و اذا سر ق فیھم الضّعیف اقا موا علیه الحدّ رواہ البخاری و مسلم عن عا ئشة عن النّبیّ ﷺ فی تمام قصة المرأة المخزو میة (بخاری: ۶۰۸۷ ۔ مسلم: ۱۶۸۸) (کہ اگلے لوگوں کی ہلاکت کا یہی سبب ہے کہ ان میں سے جب کوئی عزت دار آدمی چوری کرتا تھا تو وہ اسے بری کر دیتے تھے اور جب کوئی غریب چوری کرتا تھا تو اس پر حد قائم کرتے تھے ۔ یہ حدیث بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہؓ سے مخزومیہ عورت کے قصہ میں آنحضرت ﷺ سے روایت کی ہے)

اور آج تک کسی ایک فرد نے بھی یہ دعوی نہیں کیا کہ یہ آیت مخصص ہے، پھر اجماع کے کیا معنی؟ اور مؤلف کے دعوی اجماع کو جو محض بے بینہ اور بے سند ہے، کون سنتا ہے؟ اور جو کہ مئولف نے کہا ہے کہ اہل سنت اجازت نہیں دیتے کہ پیروی کی جائے روافض کی اور ایسا ہی بالعکس، اس سے اجماع تخصیص پر لفظ اہل کے اس آیت میں نہیں نکلتا ہے ۔ اس لئے کہ اجازت نہ دینا سنیوں کا واسطے اتباع رفضاء کے اور اجازت نہ دینا رافضیوں کا اتباع اہل سنت کے، مبنی اس پر نہیں ہے کہ ہر ایک فرقہ اپنے مقابل کو اہل ذکر کا مصداق جان کر

پھر اپنی تخصیص کرتا ہے۔ بلکہ ہر ایک فرقہ اپنے مقابل کو اہل ذکر کا مصداق ہی نہیں جانتا اور اس میں داخل ہی نہیں رکھتا۔ اور جب کہ اپنے مقابل کو اہل ذکر میں داخل نہ مانا تو حاجت اس کے خارج کرنے کی، اور اپنے فرقے کو خاص کرنے کی کہاں ہوئی؟

تقریر مفصل اس کی فرقہ اہل سنت کی طرف سے کی جاتی ہے۔ اہل سنت کہتے ہیں کہ اہل ذکر ہم ہی ہیں، اور کسی پر فرقہ ضالہ سے اہل ذکر صادق نہیں آتا، اس لئے کہ وہ لفظ ذکر کا جو کہ مضاف الیہ لفظ اھل کا ہے فی نفسہ تو مطلق اور شامل تھا ذکر حق صریح کو بھی اور ذکر باطل محض کو بھی، اور ذکر مخلوط اور اور مشوب بہ ہوائے نفسانی کو بھی، لیکن اس آیت میں مقید ہے ساتھ قید حق ہے اور باعث اس تقیید پر آیات قرآنی اور احادیث صحیحہ بھی ہیں اور عقل نیز تائید کرتی ہے۔ قال اللّٰہ تعالی:

ذالک بانّ اللّٰہ نزل الکتاب بالحقّ

(یہ بہ سبب اس کے ہے کہ اللہ نے یہ کتاب حق پر اتاری ہے)۔ (بقرہ: ۱۷۶)

نزل علیک الکتاب بالحقّ

(اتاری اوپر تیرے یہ کتاب حق پر)۔ (آل عمران: ۳)

و لا تلبسوا الحقّ بالباطل و تکتموا الحق و انتم تعلمون

(اور نہ ملاؤ حق کو ساتھ باطل کے اور چھپاتے ہو تم حق کو جان بوجھ کر)۔ (بقرہ: ۴۲)

و یکفرون بما ورائہ و ھو الحقّ

(جھٹلاتے ہیں ماسوا توریت کے، حالانکہ وہ حق ہے)۔ (بقرہ: ۹۱)

من بعد ما تبیّن لھم الحقّ فاعفوا و اصفحوا

(بعد اس کے کہ ظاہر ہو گیا انہیں حق، پس معاف کرو اور درگزر کرو ان سے)۔

انّ فریقاً مّنھم لیکتمون الحقّ و ھم یعلمون

(بے شک ایک گروہ ان کا حق کو جان بوجھ کر چھپاتا ہے)۔ (بقرہ: ۱۴۶)

الحقّ من رّبّک فلا تکوننّ من الممترین (حق وہ ہی ہے جو اللہ کے پاس سے ہے پس تو شک کرنے والوں میں سے مت ہو)۔ (بقرہ: ۱۴۷)

و انّہ للحقّ من رّبّک و ما اللّٰہ بغافلٍ عمّا تعملون (اور بے شک یہ حق ہے اللہ کی جانب سے اور اللہ غافل نہیں ہے تمہارے کاموں سے)۔ (بقرہ: ۱۴۹)

و کذب به قومک و ھو الحقّ

(اور جھٹلایا اس کو تیری قوم نے حالانکہ وہ حق ہے)۔ (انعام:٦٦)

قل الحقّ من ربّکم فمن شاء فلیئومن و من شاء فلیکفر

(تو کہہ دے اے محمد کہ حق اللہ کی جانب سے ہے پھر جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے)۔ (کہف:۲۹)

حتّی جاء ھم الحقّ و رسول مبین

(یہاں تک کہ آیا ان کے پاس حق اور صاف صاف سنانے والا رسول)۔ (زخرف:۲۹)

و لمّا جاء ھم الحقّ قالوا ھذا سحر و انّا به کافرون (اور جس وقت آیا ان کے پاس حق، لوگوں نے کہا یہ تو جادو ہے ہم اس کے منکر ہیں)۔ (زخرف:۳۰)

و لذا قال فی التفسیر النیسابوری العالم با لحقّ یجب علیه اظھاره و یحرم کتمانه (اوراسی واسطے تفسیر نیساپوری میں کہا ہے۔ عالم حق پر اظہار حق واجب ہے اور چھپانا اس کا حرام ہے)۔

قال اللّٰه تعالی:

وا تّبعوا احسن ما انزل الیکم من ربّکم

(پیروی کرو بہتر وہ جو اتارا گیا تمہاری طرف تمہارے اللہ کی جانب سے)۔ (زمر:۵۵)

اتّبعوا ما انزل الیکم من ربّکم و لا تتّبعوا من دونه اولیاء

(پیروی کرو اس کی جو اتارا گیا تمہارے اللہ کی جانب سے اور نہ پیروی کرو سوا اس کے رفیقوں کی)۔ (اعراف:۳)

فبشّر عبادی الّذین یستمعون القول و یتّبعون احسنه (سو تو خوش خبری سنا میرے بندوں کو جو سنتے ہیں بات پھر چلتے ہیں اس کے نیک پر)۔ (زمر:۱۸)

ارأیت من اتّخذ الھه ھواه (بھلا دیکھ تو جس نے پوجنا پکڑا اپنی خواہش کو)۔

و قال رسول اللّٰه ﷺ لیأتین علی امّتی ما اتی علی بنی اسرائیل حذوا لنّعل با لنّعل حتّی ان کان منھم من اتی امّه علانیّة لکان فی امّتی من یّصنع ذالک و انّ بنی اسرائیل تفرّقت علی ثنتین و سبعین ملّة و تفترق امّتی علی ثلث و

سبعین ملّة کلّھم فی النّار الّا ملّةً وّا حدةّ قا لوا من ھی یا رسول اللّه قا ل ما انا علیه و اصحا بی ۔ رواہ التر مذی عن عبد الله بن عمرو

(فرمایا رسول اللہ ﷺ نے البتہ میری امت پر ہو بہو ایسا وقت آئے گا جیسا بنی اسرائیل پر آیا تھا یہاں تک کہ بنی اسرائیل میں سے اگر کسی نے کھلا کھلا اپنی ماں سے زنا کیا ہے تو میری امت میں سے بھی کوئی ایسا کرے گا۔ اور بے شک بنی اسرائیل بہتر فرقے ہوگئے اور میری امت تہتر فرقوں پر متفرق ہوگی ۔سب کے سب آگ میں ہوں گے مگر ایک فرقہ، لوگوں نے پوچھا وہ کون سا فرقہ ہے اے رسول اللہ ﷺ ۔فرمایا وہ، وہ فرقہ ہے جس پر میں اور میرے صحابہ ہیں ۔ روایت کی یہ حدیث ترمذی نے حضرت عبداللہ بن عمرؓو سے) ۔(ترمذی:۲۶۴۲)

اور سوائے اس کے اور بہت حدیثیں، جو کہ ردّ میں خارجیہ اور مرجئہ اور جہمیہ اور معتزلہ اور قدریہ اور جبریہ کے وارد ہیں، اس تقیید پر باعث ہیں ۔اور باعث ہونا عقل کا تو ظاہر ہے کیونکہ اللہ تعالی نے بھیجنا رسولوں کا اور نازل کرنا وحی متلو اور غیر متلو کا نہیں کیا مگر واسطے اتباع حق کے۔تو بالیقین معلوم ہوا کہ اس آیت میں مراد ذکر سے ذکر حق ہے،سو جو کوئی اہل ایسے ذکر کا ہوگا عموماً ،خواہ کوئی ہو، اس کا اتباع لاعلمی کے وقت واجب ہوگا ۔ اور وہ نہیں ہے مگر ہمارا فرقہ سنیہ اور ما سوائے ہمارے سب فرقہ اہل ذکر میں داخل ہی نہیں باعتبار عقائد کے، کیونکہ ذکر اور مذہب ان کا باطل ہے اکثر امور میں بنا بر عقیدہ اور اعمال کے ۔ چنانچہ علامہ ابن نجیم صاحب بحر الرائق نے کتاب اشباہ والنظائر میں نا قلاً عن المصفی کہا ہے:

و اذا سئلنا عن معتقد نا و معتقد خصو منا فی العقا ئد یجب علینا ان نقو ل الحقّ ما نحن علیه و البا طل ما علیه خصو منا، ھکذا نقل عن المشا ئخ ۔(اور جس وقت پوچھے جائیں ہم اپنے مسلک اور اپنے مقابل کے مسلک کے بارے میں ، تو واجب ہے ہم پر یہ کہنا کہ جس پر ہم ہیں وہ حق ہے اور جس پر ہمارا مقابل ہے وہ ناحق ہے ۔یوں ہی مشائخ سے منقول ہے)

اور ایسا ہی طحطاویؒ نے دعوی کیا ہے اور کہا ہے:

فعلیکم معا شر المئو منین با تباع الفر قة النّا جیة

المسمّاة با هل السنّة و الجما عة فا ن نصره ای نصرة اللّٰه و حفظه و تو فیقه فی موا فقتهم و خذلا نه و سخطه و مقته فی مخا لفتهم (واجب ہے تم پر اے گروہ مومنین ، پیروی اس فرقہ نجات یافتہ کی جس کا نام اہل سنت والجماعت ہے کیونکہ اللہ کی مدد اور نگہبانی اور توفیق انہی کی موافقت میں ہے اور ان کی مخالفت اس کے الٹ نتائج پیدا کرتی ہے)

اور ایسا ہی سب اہل سنت کا دعوی ہے، اور علی ہذا القیاس ہر ایک فرقہ اپنی حقیت کی تقریر کرتا ہے ۔ باقی رہی ترجیح اپنے اپنے دعوی کی کہ فی الواقع کون اہل ذکر حق کا ہے فروع میں سو یہ مبحث دوسرا ہے، اس مقام میں اس سے بحث نہیں ۔ اس محل میں تو اتنا معلوم کر لینا چاہیے کہ ہر ایک فرقہ ذکر کو قید حق کی ضم کر کے اس کو اپنے مذہب میں منحصر کرتا ہے اور اپنے لوگوں کو اھل اس ذکر کا ٹھہراتا ہے باوجودیکہ اہل اپنے عموم پر رہے۔ یعنی اس طرح کہتا ہے کہ ہمارے ذکر کے جو کہ حق ہے سب اہل عموماً قابل اتباع کے ہیں۔ تو اجازت نہ دینا ہر فرقہ کا واسطے اتباع اپنے مخالف کے، مستلزم تخصیص کو لفظ اھل میں نہ ہوا۔ اور یہ آیت ظنی الدلالۃ نہ ہوئی۔

اجتہاد مطلق آئمہ اربعہ میں منحصر نہیں

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ پس بعد تخصیص اس آیت کے اور تقرر مذاہب کے پھر مخصص ہوئی باجماع اہل سنت و جماعت کے بایں طور کہ مراد اب اہل ذکر سے آئمہ اربعہ ہیں ۔ پس دلالت کی اس آیت نے کہ تقلید ایک کی آئمہ اربعہ میں سے واجب و لازم ہے ۔ اور وہ اجماع اہل سنت کا نقل کیا ہے طحطاوی وغیرہ نے ۔ کہا طحطاویؒ نے بیچ شرح در المختار کے کتاب الذبائح میں:

قال بعض المفسّرین فعلیکم یا معشر المؤ منین اتّباع الفرقه الناّ جیة المسمّاة باهل السنّة و الجما عة فا نّ نصرة اللّٰه تعالٰی و حفظه و تو فیقه فی موا فقتهم و خذ لا نه و سخطه و مقته فی مخا لفتهم و هذه الطّا ئفة النّا جیة قد اجتمعت الیوم فی المذا هب ا لا ر بعة هم الحنفیّو ن و الما لکیو ن و

الشافعیون و الحنبلیو ن و من کا ن خا ر جاً من ھذہ المذاھب الا ربعۃ فھو من اھل البد عۃ و النّار

(کہا بعض مفسروں نے کہ واجب ہے تم پر اے گروہ مؤمنین پیروی کرنا اس فرقہ نجات یافتہ کا جس کا نام اہل سنت والجماعت ہے، کیونکہ اللہ کی مدد اور حفاظت اور توفیق ان کی موافقت میں ہے اور ذلت دینا اس کا اور خفا ہونا اور بگاڑنا ان کی مخالفت میں ہے۔ اور یہ گروہ نجات یافتہ آج کے دن مجتمع ہوگیا ہے چار مذاہب میں کہ وہ حنفی اور مالکی اور شافعی اور حنبلی ہیں اور جو کوئی نکلا ان چاروں مذہبوں میں سے تو وہ اہل بدعت واہل نار سے ہے)۔

اقول۔ اس میں دو دعوی کیئے ہیں۔

پہلا یہ کہ اہل سنت کا اجماع ہوگیا ہے اس پر کہ اب اس آیت میں اہل ذکر سے مراد آئمہ اربعہ ہیں۔

دوسرا یہ کہ جب کہ آئمہ اربعہ بالا جماع مراد ہوئے تو تقلید ایک امام کی واجب ہوگئی۔

سو دعوی دوسرا تو باطل اور غلط محض ہے۔ جائے غور ہے کہ فرض کیا کہ مذاہب اربعہ کی تقلید چاہیے، لیکن اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ایک مذہب خاص کی بھی تقلید واجب ہو جائے؟ یہ تو آج تک کسی اہل عقل نے دعوی نہیں کیا۔ جیسا کہ چار کے جفت ہونے سے ایک کے جفت ہونے کا دعوی کسی نے نہیں کیا۔

اور دعوی اول اس سے زیادہ باطل ہے، اس لئے کہ آج تک یہ بھی کسی نے نہیں کہا کہ اس آیت میں آئمہ اربعہ مراد ہیں۔ پھر اجماع کا کیا نام لینا ہے؟ اجماع کے تو تمام اصولیین یہ معنی کرتے ہیں:

ھو اتّفاق المجتھدین من امّت محمّد ﷺ فی عصر وا حد علی امر شر عی

(اجماع، متفق ہونا ہے امت محمدیہ کے مجتہدوں کا ایک زمانہ میں ایک امر شرعی پر)

اور جو عبارتیں شواہد اس دعوی پر طحطاوی وغیرہ سے نقل کیا ہے، ان عبارتوں میں سے ایک سے بھی معلوم نہیں ہوتا کہ اس آیت میں آئمہ اربعہ کے مراد ہونے پر اجماع اہل سنت کا ہوا ہے۔ طحطاویؒ کے کلام کے تو معنی ظاہری یہ ہیں کہ

اکٹھا ہو گیا ہے آج کے دن وہ فرقہ ناجیہ مذہب اربعہ میں،

یعنی اگرچہ قبل اس سے سب صحابہ اور تابعین اور مجتہدین آخرین سوائے آئمہ اربعہ اور ان کے اتباع کے فرقہ ناجیہ میں داخل تھے، لیکن چونکہ زمانہ ان کا منقرض ہو گیا ہے اور کسی صاحب مذاہب، کے سوائے آئمہ اربعہ کے، اتباع اور مقلدین نہیں رہے، تو اب اہل سنت میں سے آئمہ اربعہ ہی کے لوگ باقی رہ گئے ہیں اور وہ فرقہ انہیں میں اکٹھا ہو گیا ہے۔

تو انصاف سے کہو کہ اس کلام سے اجماع مراد ہونے پر آئمہ اربعہ کے کہاں نکلتا ہے۔ شائد جناب مؤلف نے لفظ اجتمعت سے کہ جس میں ا ج م ع حروف اجماع کے موجود ہیں، اجماع کو استنباط کیا ہے تو استشہاد مؤلف کا ساتھ کلام طحاویؒ کے باطل ہوا۔ اور باقی ان عبارتوں کو جن سے اجماع سمجھا ہے، عنقریب نقل کر کے ان سے جواب دیا جائے گا۔ ان شاء اللہ۔

اب طحاوی کے اس دعوی کی کہ آج کے دن اہل سنت مذاہب اربعہ ہی میں منحصر ہیں اور سوائے ان کے جو ہو، سو وہ اہل بدعت اور اہل نار میں سے ہے، تحقیق کی جاتی ہے۔ تو سنو کہ اگر اس حصر کو حاوی اور اکثری کہیں تو مسلّم الثبوت ہے جیسا کہ عقائد جلالیہ میں حصر ادعائی محض کیا ہے:

> الفرقه النّاجیة هم الاشاعرة اجمع و هم السّلف الصّالحون من المحدّثین العارفین باحادیث رسول اللّٰه ﷺ و تمییز اقسامها من الصّحیح و الحسن و الضّعیف وغیرها و نقدها من الموضوعات۔ انتهی ما فی العقائد الجلالیه۔ (فرقہ ناجیہ سب کے سب اشاعرہ ہیں اور وہ اگلے محدثوں میں کے نیک لوگ ہیں کہ ان کو احادیث رسول ﷺ میں شناخت اور اقسام حدیث میں امتیاز اور موضوعات کی جانچ حاصل ہے)۔

حالانکہ ماتریدیہ بھی فرقہ ناجیہ میں بلا ریب داخل ہیں۔ پس مراد عبارت عقائد جلالیہ سے حصر عادی و اکثری ہے نہ کہ حصر حقیقی تنزیلی کہ ماتریدیہ اس سے خارج ہو جاویں۔ کما لا یخفی علی الماهر المتفطن۔ اسی طور سے توجیہہ عبارت طحاوی کی کی جاوے کہ تمام اہل سلف آئمہ اربعہ اور محدثین اصحاب صحاح ستہ وغیرھم فرقہ ناجیہ میں داخل ہو جائیں۔ اور جو بزعم خویش ہر شخص اپنے کو فرقہ ناجیہ ہونے کا دعوی کرتا ہے اور

دوسرے کو خلاف اس کے جانتا ہے، تو اس طرح کا دعوی لغو محض ہے شرعاً۔ اور عقیدہ اہل تعصب کا ایسا ہی ہوتا ہے۔

المشهور فی دیار الخراسان و العراق و الشّام و اکثر الاقطار ان اهل السّنّة و الجماعة هم ا لا شاعرة ـو فی دیا ر ما وراء النّهر انّ اهل السّنّة و الجماعة هم الما تریدیة اصحاب ابی المنصور الما تر یدی کما ذکر فی حا شیة شر ح العقا ئد الجلالیه هذا هو س من هو سا تهم ما انز ل اللّٰه بها من سلطان بل کلّهم من اهل السّنّة و الجما عة کما لا یخفی علی اهل الخبرة با لشّریعة و احوا ل القرو ن الثّلا ثة و غیر ها۔

(مشہو علاقہ خراسان اور عراق اور شام میں اور اکثر اطراف میں یہ ہے کہ اہل سنت و الجماعت تو اشاعرہ ہیں اور مشہور ماوراء النہر میں یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت ماتریدیہ، ساتھی ابومنصور ماتریدی کے ہیں جیسا کہ مذکور ہے حاشیہ شرح عقائد جلالی میں، یہ ایک ہوس ہے لوگوں کی ہوسوں میں سے۔ اللہ نے اس پر کوئی دلیل نہیں اتاری۔ بلکہ اشاعرہ اور ماتریدیہ سب کے سب اہل سنت والجماعت ہیں۔ چنانچہ یہ امر ماہر حال قرون ثلاثہ اور علم شریعت کے جاننے والے پر مخفی نہیں ہے)۔

اور معنی عادی اکثری کے یہ ہیں کہ فی الواقع تو بموجب حکم خدا و رسول کے سب اہل سنت کے مقتدائے صحابہ اور تابعین اور مجتہدین آئمہ اربعہ اور سوائے ان کے اور مقلدین ان کے فرقہ ناجیہ میں داخل تھے، لیکن آج کے دن عادت ایسی ہوگئی ہے کہ سوائے اہل مذاہب اربعہ کے کوئی نہیں رہا اور روایت بھی کسی مذہب کی سوائے مذاہب اربعہ کے اکثر کو نہیں ملتی تو اس طرح سے حصر کرنا حصر شرعی تنزیلاً نہ ہوا بلکہ عادی اور اکثری بموجب وجوہ مانع کے ہوا تو ارتفاع اس مانع کی سے یہ حصر نہ رہے گا۔ یعنی جب کہ کوئی روائت صحیحہ بنقل متصل ثابت کسی مجتہد سے سوائے آئمہ اربعہ کے ہم کو ملے گی تو اس وقت آئمہ اربعہ اور وہ مجتہد آخر یکساں ہوں گے جیسا کہ کلام بلاغت نظام سے مولانا بحرالعلوم عبدالعلی حنفیؒ کے معلوم ہوتا۔ چنانچہ شرح تحریر ابن الہمام میں فرماتے ہیں:

و امّا المجتهدو ن الّذ ین اتّبعو هم با حسان فکلّهم سواء فی

صلوح التّقلید بھم فا ن و صل فتوی سفیا ن بن عینیه او ما لک بن دینار یجو ز ا لا خذ به کما یجوز ا لا خذ بفتوی ا لآ ئمه الا ربعة ا لا انه لم یبق عن ا لآ ئمّة ا لآ خرین نقل صحیح ا لّا اقلّ القلیل و لذا منع من منع من التّقلید ایّا هم فا ن و جد نقل صحیح منهم فی مسئلة فا لعمل به و العمل بفتوی الآ ئمّه الا ربعة سواء ۔ (لیکن وہ علمائے مجتہدین جو صحابہ کرام کے نیک پیرو ہیں، سو وہ سب کے سب صلاحیت تقلید میں برابر ہیں۔ سو اگر پہنچ جاوے فتوی سفیان ابن عینیہ کا یا مالک ابن دینار کا تو روا ہے اس پر عمل کرنا جیسا کہ روا ہے آئمہ اربعہ کے فتووں پر عمل کرنا۔مگر اتنی بات ہے کہ سوا آئمہ اربعہ کے دیگر اماموں کے اقوال نقل صحیح سے کم تر مہیا ہوتے ہیں، اور اس لئے منع کیا ہے ان کی تقلید سے جس کسی نے منع کیا ہے۔ پھر اگر پائی جائے نقل صحیح کسی مسئلہ میں کسی امام غیر از آئمہ اربعہ سے، تو عمل کرنا اس پر اور عمل کرنا آئمہ اربعہ کے اقوال پر برابر ہے)

اور شرح مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں:

ثمّ فی کلا مه یعنی ابن الصّلا ح خلل آ خر اذا المجتهدو ن الآخرو ن ایضاً بذ لوا جهد هم مثل ا لآ ئمّة ا لا ربعة و انکار هذا مکا برة و سوء ادب بل الحقّ انّه انّما منع من تقلید غیر هم لا نّه لم یبق روایة مذ هبهم محفو ظة حتی لو وجد روا یة صحیحة من مّجتهد آ خر یجو ز العمل بها ا لا تری انّ المتأخّرین افتوا بتحلیف الشّهود اقا مت له موقع التّز کیة علی مذ هب ابن ابی لیلی ۔ (پھر اس (ابن صلاح) کے کلام میں ایک اور خلل ہے کیونکہ سوائے آئمہ اربعہ کے دیگر مجتہدوں نے بھی مثل آئمہ اربعہ کے کوششیں کی ہیں۔ چناچہ انکار کرنا اس بات کا ہٹ دھرمی اور بے ادبی ہے۔ بلکہ حق الامر یہ ہے کہ سوائے آئمہ اربعہ کے دیگر آئمہ کی تقلید سے ممانعت اس لئے ہے کہ ان کے مذاہب کی روایتیں محفوظ نہیں ہیں۔ ہاں کسی اور مجتہد کے مذہب کی روایت صحیح مل جائے تو اس پر عمل روا ہے۔ کیا تجھے معلوم نہیں کہ پچھلے علماء نے قائم مقام تزکیہ کے گواہوں کے قسم

دلانے پر بموجب ابن ابی الیلی کے فتوی دے دیا ہے)

اور اگر یہ حصر اس نظر سے نہ ہو جو مذکور ہوا ، بلکہ اس نظر سے ہو کہ اجتہاد مستقل آئمہ اربعہ پر ختم ہو گیا ہے، بلکہ سوائے آئمہ اربعہ کے اہل سنت میں کوئی مجتہد ہوا ہی نہیں نہ قبل ان کے اور نہ بعد ان کے ۔ یا اس نظر سے ہو کہ مجتہد تو سوائے آئمہ اربعہ کے بہت ہوئے ہیں لیکن سوائے ان چار کے اتباع کسی کا درست نہیں ۔ خواہ وہ صحابی ہو، خواہ تابعی خواہ بعد آئمہ اربعہ کے خواہ پہلے ان سے ، تو یہ حصر ان دونوں نظروں سے باطل ہے اور اپنے گھر سے نئی شریعت نکالنا ہے ما انزل اللّٰہ بھا من سلطان (نہیں اتاری اللہ نے اس پر کوئی دلیل)۔ اور قائل مبتدع اس کا مخاطب اس آیت کریمہ کا ہے:

و لا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب ھذا حلال و ھذا حرام لتفتروا علی اللّٰہ الکذب (اور نہ کہو اپنی زبانوں کے جھوٹ بتانے سے کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے کہ اللہ پر جھوٹ باندھو)۔(نحل:۱۱۶)

اس لئے کہ اگر نظر اول سے ہو تو ہوس محض اور رجم بالغیب ہے۔ اسی واسطے مولانا نظام الدین لکھنوی جامع العلوم العقلیہ والنقلیہ نے کہا ہے کہ یہ جو متعصبین نے مشہور کر رکھا ہے کہ اجتہاد آئمہ اربعہ پر ختم ہو چکا ہے یہ بات غلط ہے اور رجم بالغیب ہے۔ اگر ان متعصبوں سے اس کی دلیل پوچھی جاوے تو ہرگز دلیل بیان نہ کر سکیں گے ۔ معلوم نہیں کہاں سے یہ غیب کی باتیں کہتے ہیں اور اللہ کی قدرت میں تحکم کرتے ہیں ۔ سو بچو ایسے تعصّبات سے ۔ چنانچہ شرح مسلّم الثبوت میں فرمایا ہے:

اعلم ان بعض المتعصّبین قالوا اختتم الاجتھاد المطلق علی الآئمّة الاربعة ولم یوجد مجتھد مطلق بعدھم والاجتھاد فی المذھب اختتم علی العلامة النّسفی صاحب الکنز ولم یوجد مجتھد فی المذھب بعدہ ۔ وھذا غلط ورجم بالغیب فان سئل من این علمتم ھذا لا یقدرون علی ایراد دلیل اصلاً ثمّ ھو اخبار بالغیب وتحکم علی قدرة اللّٰہ تعالی فمن این یحصل علم ان لا یوجد الی یوم القیامة احد یتفضّل اللّٰہ علیه بنیله مقام الاجتھاد ۔ فاجتنب عن مثل ھذا

التّعصّبات ۔

اور مولانا بحر العلوم عبد العلیؒ نے یہی مضمون بعینہ فرمایا۔ بلکہ اس سے زیادہ یہ کہ وہ لوگ مصداق ہیں اس حدیث کے افتوا بغیر علم فضلّوا و اضلّوا ۔ چنانچہ شرح مسلّم الثبوت میں موجود ہے:

ثمّ ان من النّاس من حکم بو جو ب الخلو من بعد العلا مۃ النّسفی و اختتم ا لا جتھاد بہ و عنوا ا لا جتھاد فی المذ ھب و اما الاجتھاد المطلق فقا لوا اختتم با لآ ئمۃ ا لا ربعۃ حتی او جبوا تقلید وا حد من ھو لاء علی ا لا مّۃ وھذا کلّہ ھو س من ھو سا تھم لم یأ توا بدلیل و لا یعباء بکلا مھم و انّما ھم من الّذین حکم الحدیث انّھم افتوا بغیر علم فضلوا و اضلّوا و لم یفھموا ان ھذا اخبار با لغیب فی خمس لا یعلمھنّ ا لّا اللّٰہ تعا لی

(بعض لوگ وہ ہیں کہ انہوں نے قطعی حکم لگا دیا ہے کہ بعد علامہ نسفی کے زمانہ مجتہد سے خالی ہے اور اجتہاد کو علامہ نسفی پر ختم ہونا بتاتے ہیں اور مراد رکھتے ہیں وہ لوگ اجتہاد سے اجتہاد مذہب کا ۔ اور اجتہاد مطلق کو کہتے ہیں کہ آئمہ اربعہ پر ختم ہو چکا، یہاں تک کہ واجب کر دی ہے انہیں لوگوں نے تقلید ایک کی ان چاروں میں سے امت پر اور یہ سب ان کی ہوسوں میں سے ایک ہوس ہے ۔ نہیں لا سکتے اس پر دلیل اور ان کے کلام کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن کے حق میں حدیث آئی ہے کہ انہوں نے بے جانے بوجھے فتوی دیئے سو خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا ۔ اور یہ لوگ نہیں سمجھتے کہ اس قسم کی باتیں ان پانچ باتوں میں غیب گوئی ہے جنہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا) ۔

بلکہ یہ انکار اجتہاد سے مجتہدین کے اور یہ گمان کہ سوائے آئمہ اربعہ کے کوئی بھی مجتہد نہیں ہوا کذب ظاہر ہے ۔ اور انکار بدیہی کا ہے کیونکہ تمام اہل علم قائل ہیں کہ سینکڑوں مجتہد سوائے آئمہ اربعہ کے ہوئے ہیں ۔ کئی تو آئمہ اربعہ سے پہلے صحابہ اور تابعین میں ہوئے ہیں اور کئی آئمہ اربعہ کے بعد ہوئے ہیں ۔ جو آئمہ اربعہ سے قبل ہوئے ہیں وہ تو ظاہر ہی ہیں اور ان کا انکار مکابرہ محض ہے۔ اس لئے ان مجتہدوں کو جو کہ آئمہ اربعہ کے بعد

ہوئے ہیں بطور مشت نمونہ خروارے ذکر کیا جاتا ہے۔ تو سنو کہ

☆ ایک ان میں امام عالی مقام ابوثورؒ ہیں۔ وہ ابتداء میں حنفی المذہب تھے، پھر شافعی مذہب کو مرجح دیکھ کر اختیار کیا۔ بعد اس کے بذات خود تبحر حاصل کر کے مجتہد مستقل متبوع المذہب ہوئے۔ اور بہت لوگ ان کے مقلد ہوئے۔ چنانچہ حضرت جنید بغدادیؒ ابتداء میں انہیں کے مقلد تھے۔ اور قرن خامس تک مقلدین ان کے کثرت سے ہوئے۔ کذا فی اسماء الفقہاء۔

اور کہا حافظ الحدیث ذہبیؒ نے کہ ابوثورؒ امام مجتہد مستقل تھے۔

اور کہا امام نسائیؒ نے کہ ابو ثورؒ ثقہ مامون احد الفقہاء تھے۔

اور کہا ابن حبانؒ نے کہ ابوثورؒ ایک امام تھے آئمہ دنیا سے علم، فضل، فقہ اور ورع میں

اور کہا امام نوویؒ نے تہذیب میں کہ ابوثورؒ صاحب مذہب مستقل تھے۔

اور کہا امام یافعیؒ نے مرأۃ الجنان میں کہ ابو ثورؒ احد الاعلام، بارع فی العلم تھے۔ وہ کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے، یعنی خود مجتہد مستقل تھے۔

☆ اور ایک ان میں امام المحدثین حامل رایت رسول اللہ ﷺ محمد بن اسماعیل بخاریؒ تھے۔ اجتہاد مستقل ان کا صحیح بخاری کے ناظر پر مخفی نہیں اور اس کے اثبات کے لئے تصریحات سلف کے بیان کی احتیاج نہیں۔ لیکن جن کا یہ مقولہ ہے کہ ہم حدیث کچھ نہیں سمجھتے، ان کی سوائے نقل اقوال کے اطمینان نہ ہوگی اس لئے کچھ اقوال نقل کیے جاتے ہیں۔ تو سنو کہ

علامہ رملیؒ نے امام بخاریؒ کو مجتہد مستقل لکھا ہے۔

اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ابو مصعبؒ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ محمد بن اسماعیلؒ ہماری دانست میں علم فقہ و حدیث میں امام احمد بن حنبلؒ سے بڑھ کر ہیں۔ اور کہا کہ اگر میں امام مالکؒ اور امام بخاریؒ کا موازنہ کروں تو یہ کہوں گا کہ یہ دونوں امام فقہ اور حدیث میں برابر ہیں۔

اور کہا قتیبہ بن سعیدؒ نے کہ وہ بہت سے فقہاء، زہاد اور عباد سے ملے ہیں، لیکن جب سے ہوش سنبھالا ہے کسی کو محمد بن اسماعیلؒ جیسا نہیں پایا۔

قتادہؒ سے کسی نے مسئلہ طلاق سکران پوچھا۔ اتنے میں وہاں امام بخاریؒ آ گئے تو قتادہؒ نے سائل کو کہا کہ اس محمد بن اسماعیلؒ کو امام احمدؒ سمجھ لے۔ اور اسحاق بن راہویہ

سمجھ لے اور علی بن المدینیؒ سمجھ لے ۔ بے شک اللہ تعالی ان سب کو تیری طرف لے آیا ہے

☆ اور ایک مجتہد ان میں سے امام داؤد ظاہریؒ ہیں۔ وہ مجتہد مستقل صاحب اتباع کثیرہ تھے ۔امام یافعیؒ مرأۃ الجنان میں کہتے ہیں کہ امام داؤد ظاہریؒ فقیہ، صاحب مذہب مستقل تھے۔ اور بہت لوگ ان کے مقلد ہوئے جو کہ ظاہری مشہور تھے ۔

اور شیخ ابواسحاق شیرازیؒ طبقات میں کہتے ہیں کہ داؤد ظاہریؒ مجتہد تھے اور آئمہ متبوعین میں سے تھے ۔

اور قاضی ابن خلکانؒ ، وفیات الاعیان میں کہتے ہیں کہ ابوسلیمان داؤد بن علی بن خلفؒ الاصبہانی امام مشہور تھے اور ظاہری کے لقب سے معروف تھے اور بڑے زاہد اور نفل گذار تھے۔ انہوں نے اسحاق بن راہویہؒ اور امام ابوثورؒ سے علم حاصل کیا تھا ۔ اور امام شافعیؒ کی طرف بہت میلان رکھتے تھے اور ان کی مدح میں کچھ تصنیف بھی کی تھی اور صاحب مذہب مستقل تھے ۔ بہت لوگ ان کے تابع ہوئے جو ظاہری کہلاتے تھے۔ اور ان کا بیٹا ابو بکر محمد انہیں کے مذہب پر تھا۔ اور شہر بغداد کی ریاست علم داؤدؒ پر منتہی ہوئی ۔ اور کہا گیا ہے کہ ان کی مجلس میں چار سو سبز چادر فروش حاضر ہوا کرتے تھے اور تھے بڑے عقل مند ۔

اور ابوالعباس احمد بن یحیٰ معروف بہ ثعلبؒ ، کہتے ہیں کہ داؤدؒ کی عقل، ان کے علم سے زیادہ تھی ۔ وہ کوفہ میں ۲۰۲ھ یا ۲۰۱ھ میں پیدا ہوئے ۔نشو ونما بغداد میں ہوئی اور وفات ذی قعد میں یا رمضان ۲۷۰ھ میں ۔

اور کہا علامہ محلیؒ نے شرح جمع الجوامع میں کہ داؤدؒ علم اور دین کے پہاڑوں میں سے ایک پہاڑ تھے اور ان کو محکمی نظر کی اور فراخی علم کی اور فوز بصیرۃ کا اور احاطہ اقوال صحابہ اور تابعین کے اور قدرت اوپر استنباط مسائل کے اس قدر تھی کہ اب متعذر اور عظیم ہے وقوع اس کا۔ اور بے شک مدون ہوئیں کتابیں ان کی اور بہت ہوئی اتباع ان کی۔ اور ذکر کیا ہے ان کو شیخ ابواسحاق شیرازیؒ نے اپنے طبقات میں ان اماموں میں جو اتباع کئے گئے ہیں فروع میں ۔ ان کے بعد بلاد فارس، عراق اور مغرب میں ان کے متبع بہت ہوئے ۔

اور شیخ بلقانیؒ نے بھی شرح جوہرہ میں داؤد ظاہریؒ کو مجتہد مستقل کہا ہے۔

اور عینی حنفیؒ نے بھی شرح بخاری میں داؤدؒ کو مجتہد مستقل قرار دیا ہے۔

☆ اور ایک ان میں امام ابوجعفر محمد بن جریر طبریؒ ہیں۔ وہ مجتہد مستقل، بڑے

زبردست عالم اور بڑے مفسر تھے۔ ان کی ایک تفسیر قرآن، بہت بڑے حجم اور ضخامت میں موجود ہے۔

امام یافعیؒ نے مرأۃ الجنان میں کہا ہے کہ ابوجعفر طبریؒ بڑے علماء میں سے تھے۔ اور صاحب تفسیر کبیر اور تاریخ شہیر کے اور صاحب مصنفات عدیدہ اور اوصاف حمیدہ کے۔ وہ مجتہد تھے، کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے۔

قاضی ابن خلکانؒ نے وفیات الاعیان میں کہا ہے کہ ابوجعفر محمد بن جریر بن یزید صاحب تفسیر کبیر اور تاریخ شہیر کئی فنون مثل تفسیر، حدیث، فقہ اور تاریخ کے امام تھے۔ آئمہ مجتہدین میں سے تھے، کسی کے مقلد نہ تھے اور ابن الفرج معاف بن ذکریا نہروانی (مشہور بہ ابن طرازؒ) انہیں کے مذہب پر تھے۔ آپ کی پیدائش ۲۲۴ھ میں ہوئی تھی اور بغداد میں ۲۷ شوال ۳۱۰ھ کو وفات ہوئی۔

حافظ ابومحمد بن حزم کہتے ہیں کہ میں نہیں دیکھتا ہوں روئے زمین پر محمد بن جریرؒ سے بڑا عالم اور بے شک ظلم کیا حنبلیوں نے اس سے۔

شیخ جلال الدین السیوطیؒ کہتے ہیں کہ محمد بن جریرؒ مرتبہ اجتہاد مطلق کو پہنچ گئے تھے۔ انہوں نے مذہب مستقل مدون کیا اور بہت لوگ ان کے مقلد ہوئے۔ اور انہیں کے مذہب پر ان مقلدین نے قضا اور فتوے جاری کئے اور وہ لوگ جریریہ کہلاتے تھے۔

اور خطیب بغدادیؒ نے کہا ہے کہ محمد بن جریرؒ ان آئمہ میں سے ایک امام تھے جن کی طرف رجوع کیا جاتا تھا اور ان کے حکم پر چلا جاتا تھا۔

اور شیخ ابواسحاق شیرازیؒ نے ان کو طبقات فقہاء اور محدثین میں ذکر کیا ہے۔

☆ اور ایک ان میں سے شیخ عزالدین بن عبدالسلامؒ ہیں۔

☆ اور ایک ابن دقیق العیدؒ ہیں۔

یہ دونوں صاحب بھی مرتبہ اجتہاد مطلق کو پہنچ گئے تھے۔

چنانچہ فاضل حبیب اللہ قندھاریؒ مغتنم الحصول میں فرماتے ہیں:

وقال بعضهم لا يختلف اثنان ابن عبد السلام و ابن دقيق العيد بلغا رتبة الاجتهاد (اور بعضوں نے کہا کہ کوئی دو آدمی بھی اس کے خلاف نہ کریں گے کہ ابن عبدالسلامؒ اور ابن دقیق العیدؒ مرتبہ اجتہاد کو پہنچے تھے)۔

مشتے نمونہ از خروارے یہ ان مجتہدوں ذکر ہے جو آئمہ اربعہ کے بعد ہوئے ہیں۔ اب طالب شائق کو لازم ہے کہ کتب تواریخ اور طبقات فقہاء کو ملاحظہ کرے۔ ہماری غرض یعنی ابطال حصر مذاہب اربعہ بنظر اول اسی قدر میں حاصل ہوگئی ہے۔

اور اگر یہ حصر بنظر ثانی ہو، یعنی اس نظر سے ہو کہ مجتہد تو آئمہ اربعہ کے سوا کتنے ہی ہوئے ہیں، قبل ان کے صحابہ اور تابعین اور بعد ان سے مجتہدین آخرین، لیکن اتباع کسی کا سوائے ان چاروں کے درست نہیں، تو بھی اس حصر کا باطل ہونا ظاہر ہے۔ اس لئے کہ یہ حصر:

نسخ کرتا ہے عام کتاب اللہ کو،

اور ردّ کرتا ہے حدیث:

خیر القرون قرنی ثمّ الّذین یلونهم ثمّ الّذین یلونهم کو،

اور ردّ کرتا ہے حدیث عبداللہ ابن مسعودؓ کو

من کان مستنا فلیستن بمن قد مات فان الحیّ لا یؤمن علیه و اولئک اصحاب محمّد ﷺ کانوا افضل هذه الامّة و ابرّها قلوباً و اعمقها علماً و اقلّها تکلّفاً اختارهم اللّه بصحبة نبیّه و اقامة دینه فاعرفوا لهم فضلهم و اتّبعوهم علی آثارهم و تمسکوا بها ما استطعتم من اخلاقهم و سیرهم فانّهم کانوا علی الهدی المستقیم ۔ رواه رزین

(جو شخص کوئی طریقہ اختیار کرے تو چاہیے کہ اس کا طریقہ اختیار کرے جو مر چکا ہو، کیونکہ زندہ آدمی بدگوئی سے مامون نہیں ہوتا۔ اور مرے ہوئے لوگ آنحضرت ﷺ کے اصحاب ہیں کہ اس امت میں افضل اور نیک باطن اور بڑے عالم اور بے تکلف تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کی صحبت کے لئے اور نبی کے دین کو قائم کرنے کے لئے ان کو پسند فرمایا تھا، سو تم ان کا مرتبہ پہچانو اور قدم بقدم ان کی پیروی کرو، اور تابمقدور ان کی عادتیں مضبوط پکڑو، کیونکہ وہ سیدھے راستہ پر تھے)

اور مخالف ہے اجماع صحابہ کے اور اجماع تمام مسلمین کے جو کہ علامہ قرانی نے نقل کیا ہے۔

اور مخالف ہے قیاس کے ۔

اور برخلاف ہے تصریحات سلف اور خلف کے۔

چنانچہ تقلید شخصی کے مبحث میں بوجہ بسط معلوم ہوگا ۔

اسی واسطے علامہ ابن حزمؒ، کتاب ابطال التقلید میں فرماتے ہیں:

فما الّذی خصّ ابا حنیفه و ما لکاً و الشّا فعی بان یقلدوا دو ن ابی بکر و عمر و عثما ن و علی و ابن مسعود و ابن عباس و عائشه و دو ن سعید بن المسیّب و الز هری و النّخعی و الشعبی و عطاء و طاؤ س و الحسن البصری ر ضی اللّه عنهم (سو نہیں معلوم وہ کیا چیز ہے جس نے خاص کردیا ابوحنیفہؒ اور مالکؒ اور شافعیؒ کو تقلید کئے جانے میں سوا تقلید ابوبکرؓ اور عمرؓ اور عثمانؓ اور علیؓ اور ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ اور عائشہؓ اور سوا سعید بن المسیبؒ اور زہریؒ اور نخعیؒ اور شعبیؒ اور عطاؒ اور طاؤسؒ اور حسن بصریؒ کے)

اور مولانا بحرالعلومؒ شرح مسلّم الثبوت میں فرماتے ہیں:

فانّ المقلّد ان فهم مراد الصّحا بی عمل، و الّا سأل عن مجتهد آ خر (سو اگر مقلد سمجھا مراد صحابی کی، تو عمل کرلے گا ورنہ پوچھ لے گا کسی اور مجتہد سے)

اور شرح تحریر میں فرماتے ہیں:

الصّحا بة احقّ با لتّقلید فا نّهم اقر ب الی اخذ ا لا حکام من صا حب الو حی (صحابہ بہت مستحق ہیں تقلید کئے جانے میں، کیونکہ وہ صاحب وحی سے احکام لینے میں اوروں سے زیادہ قریب ہیں)۔

اور چونکہ تحقیق مذاہب اربعہ کی بنظر ثانی مثل تخصیص مذہب معین کی ہے ۔اور وجہ بطلان ان دونوں کی متحد ہے اس لئے اس مقام میں قدر قلیل بیان کیا گیا اور تفصیل مبحث میں ابطال تخصیص مذہب معین کی آوے گی ۔ان شاء اللہ

تنبیہ ۔کلام طحطاوی کا جس سے مؤلف (تنویرالحق) اجماع اوپر مراد ہونے آئمہ اربعہ کے فاسئلوا اهل الذّ کر سے سمجھتا تھا، خوب منقح ہوا اور یہ بھی خوب ثابت

ہوا کہ اس سے وہ اجماع نہیں نکلتا۔ اب اور عبارتوں کو جن سے وہ اجماع سمجھا ہے، نقل کر کے ان سے جواب دیا جاتا ہے۔

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ اور کہا شیخ محقق ابن ہمام کمال الدینؒ صاحب فتح القدیر نے بیچ کتاب تحریر کے کہ علم اصول میں ہے:

انعقد الاجماع علی عدم العمل بالمذاھب المخالفۃ للائمّۃ الاربعۃ

(منعقد ہو گیا ہے اجماع کہ جو مذاہب اربعہ کے مخالف ہو اس پر عمل نہ کیا جاوے)

اور کہا صاحب الرائق نے بیچ کتاب اشباہ والنظائر کے فن اول میں:

انّ من خالف الآئمّۃ الاربعۃ فھو مخالف للاجماع

(جو کوئی مخالف ہے چاروں اماموں کے پس وہ مخالف ہے اجماع کے)

اور کہا قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ نے تفسیر مظہری میں بیچ تفسیر اس آیت کے:

و لا یتّخذ بعضنا بعضاً اربابا مّن دون اللّٰہ

(اور نہ پکڑیں بعضے ہمارے بعضوں کو پروردگار سوائے اللہ کے)۔

فانّ اھل السنّۃ و الجماعۃ قد افترق بعد القرون الثّلاثہ او الاربعۃ علی اربعۃ مذاھب و لم یبق فی فروع المسائل سوی ھذہ المذاھب الاربعۃ فقد انعقد الاجماع المرکّب علی بطلان قول یخالف کلّھم و قد قال رسول اللّٰہ ﷺ لا یجتمع امّتی علی الضّلالۃ۔ و قال اللّٰہ تعالی و من یبتغ غیر سبیل المؤمنین نولّہ ما تولّی و نصلہ جھنّم و سائت مصیراً (پس بے شک اہل سنت و جماعت پھیل گئے قرن ثلاثہ یا قرن چہارم کے بعد چار مذہبوں پر اور جزئی مسائل میں سوائے ان چار مذہبوں کے روایت باقی نہیں رہی تو اجماع مرکب منعقد ہو گیا اس پر کہ ان چاروں کا مخالف قول ٹھیک نہیں ہے۔ اور بلا شک آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ میری امت گمراہی پر اکٹھی نہیں ہو گی۔ اور اللہ نے فرمایا ہے اور جو پیروی کرے خلاف راہ مسلمانوں کے، متوجہ کرینگے ہم اسکو جدھر متوجہ ہوا، اور داخل کرینگے ہم اس کو جہنم میں اور وہ بری جگہ ہے پھر جانے کی)

اجماع بسیط ومرکب

ثم قال (مؤلف تنویرالحق) ۔ اوراسی طرح اجماع مرکب چاروں اماموں کا اس پر ہوا ہے کہ جو بات خلاف ان چاروں کے ہے وہ باطل ہے اور ہونا اجماع مرکب آئمہ اربعہ کا اوپر باطل ہونے عمل کے کہ وہ مخالف ہو ان سب کے پوشیدہ نہیں کسی شخص پر خواہ عوام ہوں خواہ خواص ۔ پس دلیل نقل کرنی اقوال کی اس پر ضرور نہیں ،بعض کا قول اس میں کافی ہے ۔کہا رازیؒ صاحبِ تفسیر کبیر نے بیچ کتاب محصول کے کہ وہ علم اصول میں ہے :

انّ الا مّة اذا اختلف فی مسئلة علی اقوال کا ن اجما عهم علی ان ما عدا ها با طل (بیشک امت جس وقت کسی مسئلہ میں کئی قولوں پر خلاف کرے تو اس پر اجماع ہو جاتا ہے کہ ماسوا ان قولوں کے اورقول ٹھیک نہیں)

پھر آگے کہا:

المراد من الا مّة ، الا ئمّة الا ر بعة (مرادامت سے آئمہ اربعہ ہیں)۔

یعنی جب امت مختلف ہو ایک مسئلہ میں کئی اقوال پر،تو ہوتا ہے اجماع اس امت کا اس پر کہ سوائے ان اقوال کے باطل ہے۔ اورمراد امت سے چاروں امام ہیں ۔ پس بہ سبب اس اجماع کے کہ نقل کیا گیا ہے ثقہ لوگوں سے ،کہا محدث ابن صلاحؒ نے کہ وہ مشہور ہے درمیان اہلحدیث اوراصول کے انّ التّقلید غیر الاربعة ممنو ع(بیشک تقلید سوائے آئمہ اربعہ کے منع ہے) کہا یہ مسلّم الثبوت میں۔اور مسلم الثبوت میں جو کہا ہے و فیه ما فیه یعنی اس میں شبہ ہے ۔ پس وہ اٹھ گیا شبہ اس کا ساتھ نقل کرنے ان ثقات مذکورین کے اس اجماع کو۔

اقول ۔اس قول ثالث سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف نے پہلی تین عبارتوں سے یا تو اجماع بسیط سمجھا ہے اس لئے اب کہتا ہے کہ اسی طرح اجماع مرکب بھی ہوا ہے۔ اور یا ان سے بھی اجماع مرکب ہی سمجھا ہے لیکن کسی اور کا سوائے آئمہ اربعہ کے،اس لئے اب کہتا ہے کہ اسی طرح اجماع آئمہ اربعہ کا بھی ہوا ہے۔

تو سنو کہ سمجھنا اس (مؤلف تنویرالحق) کا اول معنی کو ان تین عبارتوں سے غلطی فاحش ہے کیونکہ غلطی سمجھنی معنی اول کی یعنی اجماع بسیط کی عبارت قاضی صاحب سے،تو ظاہر

ہے۔ اس لئے کہ اس میں ساتھ لفظ اجماع کے لفظ مرکب کا بھی منضم ہے۔ اسی طرح عبارت تحریر کی اور اشباہ کی، اگر تسلیم کیا جائے وجود اس کا تو اس میں بھی لفظ اجماع کے سوائے اجماع مرکب کے معنی نہیں کر سکتے، کیونکہ منعقد ہونا اجماع بسیط کا اوپر بطلان حکم مخالف کے واسطے آئمہ اربعہ کے کسی طرح متصور نہیں۔ اور آج تک کسی عاقل نے یہ دعوی نہیں کیا پھر ایسے معنی باطل ایسے شخصوں کے کلام کے کس طرح کئے جاویں۔ اور وجہ نہ متصور ہونے اس اجماع کی یہ ہے کہ اجماع بسیط میں دو امر ضروری ہیں۔ ایک تو مجتہد ہونا اہل اجماع کا، اور دوسرا ہمعصر ہونا اور ایک عصر میں اتفاق کرنا انکا جیسا کہ صدر الشریعۃ، تنقیح میں فرماتے ہیں:

الرّکن الثّالث فی الاجماع و ھو اتّفاق المجتھدین من امّۃ محمّد ﷺ فی عصر علی حکم شرعی

(اجماع کا تیسرا رکن یہ ہے، اتفاق کرنا تمام مجتہدین ایک عصر کا کسی امر شرعی پر)۔

اور علامہ سعد الدین تفتازانیؒ نے کہا ہے کہ قید ایک زمانہ میں اتفاق کرنے کی بہت ضروری ہے ورنہ قیامت تک اجماع نہیں پایا جائے گا اس لئے کہ اتفاق سب مجتہدین ہر زمانہ کا تو اسی وقت ہوگا جب کہ قیامت برپا ہوگی اور اجتہاد ختم ہوگا۔ چنانچہ تلویح میں فرماتے ہیں:

قولہ فی عصر حال من المجتھدین معناہ زمان ما قلّ اوکثر و فائدتہ الاحتراز عما یرد علی من ترک ھذا القید من لزوم عدم انعقاد الاجماع الی آخر الزّمان اذ لا یتحقق اتّفاق المجتھدین الا حینئذ و لا یخفی ان من ترکہ انّما ترکہ لوضوحہ لکن التّصریح بل انسب بالتّعریفات۔ انتھی۔ و ھکذا فی السّامی شرح الحسامی و غیرہ

(ایک زمانہ ہونا، کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ بچاؤ ہو جائے اس سے کہ جس نے اس قید کو چھوڑ دیا ہے اس پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ قیامت تک اجماع نہیں ہوسکتا، اسلئے کہ سارے مجتہدوں کا قیامت ہی میں متفق ہونا پایا جائے گا۔ اور یہ امر واضح ہے کہ جس نے اس قید کو چھوڑا ہے اس نے ظاہر جان کر چھوڑا ہے۔ لیکن مقام تعریف میں اس قید کی تصریح کر دینا بہت مناسب ہے۔ اسی طرح سامی شرح حسامی وغیرہ میں ہے)

اور جب تک ان دو امروں کو لحاظ کریں گے انعقاد واجماع بسیط کا اوپر بطلان قول مخالف کے واسطے آئمہ اربعہ کے ممکن نہ ہوگا اسلئے کہ اہل اجماع اگر خود آئمہ کو ٹھہراویں تو بلحاظ امر ثانی یعنی اتحاد زمانہ کے نہیں کہہ سکتے کیونکہ زمانہ آئمہ اربعہ کا ایک نہیں کما لا یخفی۔ اور اگر مقلدین کو آئمہ اربعہ کے اہل اجماع کہیں، تو بلحاظ امر اول یعنی مجتہد ہونے اہل اجماع کے نہیں کہہ سکتے۔ اور یہ متصور ہی نہیں کہ اور مجتہدین نے سوائے آئمہ اربعہ کے بطلان پر اس قول کے جو مخالف ہو آئمہ اربعہ کے اجماع کیا ہے۔ اسلئے کہ اس سے بطلان ان کی اقاویل مخالفہ کا بھی لازم آتا ہے اور اس کا کوئی قائل نہیں کہ مجتہدین اپنے قولوں کو باطل کہیں۔ اور دوسرے مجتہدین کی تقلید جو کہ حرام ہے ان کے حق میں اختیار کر کے ان کی اقاویل کا اتباع واجب کہیں۔ تو ثابت ہوا کہ فہم معنی اول کا یعنی اجماع بسیط کا ان تین عبارتوں سے غلط ہے۔

اب سنو کہ فہم معنی ثانی کا یعنی اجماع مرکب غیر آئمہ اربعہ کا ان تین عبارتوں سے بوجہ اظہر باطل ہے۔ اس لئے کہ اجماع مرکب نام ہے اختلاف کا۔ چنانچہ مؤلف ہی کے قول میں، جس میں عبارت محصول کی لایا ہے، موجود ہے۔ اور جب کہ اختلاف آئمہ اربعہ کا مبطل قول مخالف کا ٹھہرایا گیا، تو اس اختلاف کو اجماع دیگر مجتہدوں کا کس طرح کہا جاوے گا کما لا یخفی علی من له ادنی فطانة (چنانچہ پوشیدہ نہیں اس پر جس میں کچھ بھی سمجھ ہے)۔

اور جب مؤلف (تنویر الحق) کا فہم دونوں معنوں کو باطل ہوا تو سنو کہ ان چاروں عبارتوں کے معنی یہی ہیں کہ اجماع مرکب آئمہ اربعہ کا ہے اوپر بطلان اس قول کے جو مخالف ہو آئمہ اربعہ کے۔ تو ان عبارتوں سے بھی معلوم نہ ہوا کہ آئمہ اربعہ کے مراد ہونے پر بیچ آیت اهل الذكر اجماع ہوگیا ہے۔ لیکن ان عبارتوں سے انحصار بے شک سمجھا جاتا ہے اس لئے جواب دینا ان سے ضرور ہوا۔ تو سنو کہ

ان عبارتوں سے جواب یہ ہے کہ یہ عبارتیں مخالف ہیں تصریح سب علماء سلف اور خلف کے، اور نسبت پہلی عبارت کی طرف شیخ ابن الہمامؒ کی اور نسبت چوتھی عبارت کی طرف امام رازیؒ کی معرض منع میں ہے۔ حاشا کہ شیخ ابن الہمامؒ نے یا امام رازیؒ نے یہ دعوی، جو کہ ان عبارتوں سے مستفاد ہوتا ہے، کیا ہو۔ تو جیسا کہ سابق میں امام نوویؒ پر

بہتان مؤلف کا معلوم ہوتا ہے، ایسا ہی یہ بھی کذب معلوم ہوتا ہے۔ اور اگر جناب مؤلف تصحیح نقل کر بھی دیں اور شیخ ابن الہمامؒ اور امام رازیؒ نے یہ دعوی کیا بھی ہو جیسا کہ قاضی صاحبؒ نے کیا ہے تو دعوی ان کا مخالف دلیل اجماعی کے اور نا مقبول عند ارباب العقول ہے۔ اور وجہ مخالف ہونے اس دلیل کی دلیل اجماعی سے، یہ ہے کہ ہر اجماع، مرکب ہو خواہ بسیط، اس میں اتحاد زمانہ اہل اجماع کا شرط ہے۔ ورنہ قیامت تک اجماع منعقد ہی نہ ہو۔ چنانچہ ابھی کلام علامہ تفتازانی کا متضمن ان معنی کا گزرا۔ بلکہ خاص کر اجماع مرکب کی تعریف میں بھی یہ امر ملحوظ ہے۔ اس لئے کہ اجماع مرکب عبارت ہے اختلاف سے، تو چاہیے کہ زمانہ اختلاف کرنے والوں کا ایک ہو، ورنہ اجماع مرکب قیامت تک منعقد نہ ہوگا۔ کیونکہ اختلاف مجتہدین مختلفین ہر زمانہ کا تو اسی دن ہو چکے گا جب کہ قیامت بر پا ہوگی اور امید اختلاف کرنے مجتہدین کی منقطع ہوگی۔ چنانچہ عنقریب تفسیر احمدی سے معلوم ہوگا۔ اسی واسطے کتب اصول فقہ کشف بزدوی اور مسلّم الثبوت اور نور الانوار وغیرہ میں اتحاد زمانہ پر تصریح کی ہے۔ کہا مسلّم الثبوت میں:

اذا لم یتجاوز اهل العصر علی قولین فی مسئلة لم یجز احداث ثالث عند الاکثر و خصّه بعض الحنفیة بالصّحابة و جاز عند الطّائفة مطلقاً و مختار الآمدی و الرّازی ان رفع ما اتفقا علیه ممنوع۔ انتهی۔ وهکذا فی الکشف و غیره

(جس وقت کہ زمانہ کے لوگ کسی مسئلہ میں دو قولوں سے تجاوز نہ کریں تو تیسرا قول نکالنا روا نہیں ہے اکثر علماء کے نزدیک۔ اور بعضے حنفیوں نے اس امر کو صحابہ کے ساتھ خاص کیا ہے۔ اور ایک جماعت کے نزدیک ہر صورت میں نکالنا قول ثالث کا روا ہے، اور پسندیدہ آمدی اور رازی کا یہ ہے کہ متقدمین کے دونوں قولوں کے امر اتفاقی کو متاخرین کا اٹھا دینا ممنوع ہے اور کشف وغیرہ میں بھی ایسا ہی ہے)

اور آئمہ اربعہ کا اختلاف ایک زمانہ میں نہیں ہوا۔ اس لئے کہ امام اعظمؒ کے سال وفات میں امام شافعیؒ پیدا ہوئے۔ اور امام احمدؒ ان سے بھی بعد پیدا ہوئے۔ پھر ان کے اختلاف کو کس طرح اجماع مرکب قرار دیا جاوے۔ اور اگر بطور تنزل، اجماع مرکب میں اتحاد زمانہ مشروط نہ کہیں تو بھی لازم آتا ہے کہ فقط آئمہ اربعہ کے اختلاف کو اجماع مرکب

نہ کہیں، بلکہ یہ کہیں کہ ان کا اختلاف اور امام ابوثورؒ، امام بخاریؒ، امام داؤد ظاہریؒ اور امام محمد بن جریر طبریؒ کا کسی مسئلہ میں اجماع مرکب ہے۔ بطلان قول آخر پر کے تو عدم اعتبار اتحاد زمانہ سے تمہاری ہی دلیل سے خلاف مذاہب اربعہ کا درست ہوا، اور انحصار باطل ہوا۔ اور یہ دلیل الٹی تم پر حجت ہوئی۔ بلکہ اس عدم اعتبار اتحاد زمانہ سے لازم آتا ہے کہ قیامت تک اجماع مرکب پایا نہ جاوے کیونکہ اختلاف سب مجتہدین کا اسی دن ہو چکے گا، تو قبل اس کے ہر مذہب کا اختلاف درست ہوگا۔ تو بنظر اسی اعضال اشکال کے اور بے دلیل ہونے دعوی اجماع مرکب آئمہ اربعہ کے صاحب تفسیر احمدی نے اس دعوی کے اثبات سے عاجز ہو کر اعتراف کیا ہے کہ اس اعتراض کا جواب دینا سخت امر ہے۔ چنانچہ نور الانوار میں بعد بیان اجماع مرکب کے فرماتے ہیں:

عندی ان هذا الاصل هو المنشاء لانحصار المذاهب فی الاربعة و بطلان الخامس المستحدث و لکن یرد علیه انه ان ارید بالاختلاف الاختلاف مشافهة فی زمان واحد فینبغی ان یّکون مذهب الشّافعی و احمد بن حنبل باطلاً حین اختلف ابو حنیفه و مالک فی زمان واحد۔ و ان ارید بالاختلاف اعم من ان یکون فی زمان واحد ام لا فکیف لا یعتبر اختلافنا کما اعتبر اختلاف الشّافعی و احمد بن حنبل و الجواب عنه صعب و قد بالغت فی تحقیقه فی التّفسیر الاحمدی۔

(میرے نزدیک یہ ہے کہ یہی قاعدہ منشاء ہے مذہبوں کا چار میں منحصر ہونے اور نئے پانچویں کے باطل ہونے کا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض پڑتا ہے کہ اگر اختلاف سے منہ در منہ کا اختلاف ایک زمانہ کا ارادہ کیا جائے تو چاہیے کہ جب ابوحنیفہؒ اور مالکؒ ایک زمانہ میں اختلاف کر چکے، تو شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ کا مذہب، اختلاف باطل ٹھہرے گا۔ اور اگر اختلاف عام ارادہ کیا جائے کہ ایک زمانہ کا ہو یا نہ ہو، تو ہمارا اختلاف کیوں کر معتبر نہیں ہوسکتا، جس طرح کہ شافعیؒ اور احمدؒ کا اختلاف معتبر ہوا۔ اور جواب اس اعتراض کا دشوار ہے اور اس کی تحقیق تفسیر احمدی میں میں نے خوب کی ہے)

کا تب الحروف (سیدنذیرحسین) التماس کرتا ہے کہ حضرات مدعیان اجماع کو حسرت نہ ہو کہ ملا احمد نے خدا جانے تفسیر احمدی میں کیا کچھ تحقیق کی ہے ۔اس لئے یہ عاجز ان کی اس کلام کو بھی نقل کرتا ہے اور اس کے بعد اس کی جوابدہی سے مشرف ہوگا۔ قال فی التفسیر الاحمدی :

و لیت شعری ما معنی الاختلاف فی الاقوال، اھو فی زمان واحد بالمشافھة ام مطلقاً ۔ فان کان مطلقاً فالاختلاف باق الی یوم القیامة فلم تنحصر المذاھب فی الاربعة ۔وان کان فی زمان واحد فمن المعلوم ان زمان الشّافعی و زمان احمد بن حنبل غیر زمان ابی حنیفه و مالک۔ فاذا اختلف ابو حنیفه و مالک ینبغی ان یکون اجماعاً علی بطلان قول الشّافعی و احمد بن حنبل، الا ان یقال الاختلاف المعتبر ھو الّذی فی زمان واحد و الشّافعی و غیره اذا قالوا قولاً انّما یقولون اذا جری به رأی ابو یوسف و محمّد مع ابی حنیفه او کان الاختلاف بین الصّحابة فاخذ ابو حنیفه بقول صحابی و الشّافعی بقول صحابی آخر۔

(میری سمجھ میں نہیں آتا کہ کیا معنی ہیں اختلاف کے اقوال میں، آیا وہ ایک زمانہ کا منہ درمنہ اختلاف ہے یا مطلق ہے؟ سو اگر مطلق ہو، تو قیامت تک چلا جاوے گا اور چار میں مذہب منحصر نہ ہوں گے۔ اور اگر ایک زمانہ کا منہ درمنہ اختلاف مرادلیا جائے ،تو یہ بات ظاہر ہے کہ شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ کا زمانہ، ابوحنیفہؒ اور مالکؒ کے زمانہ سے الگ ہے۔ سو جب اختلاف کیا ابوحنیفہؒ اور مالکؒ نے، تو چاہیے کہ انکا اختلاف، شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ کے اقوال کے باطل ہونے پر اجماع تصور کیا جائے۔ ہاں یوں کہا جا سکتا ہے کہ معتبر اختلاف تو ایک ہی زمانہ کا ہے۔اور امام شافعیؒ وغیرہ نے جب کوئی قول کہا ہے تو یوں کہا جائے کہ اس نے یہ قول اس رائے پر کہا ہے جسے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے مقابلہ میں برتا تھا۔ یا یہ کہ اختلاف صحابہ میں تھا، سو ابوحنیفہؒ نے ایک صحابی کا قول اپنایا اور شافعیؒ نے دوسرے صحابی کا قول لیا)

اس کلام میں اعتراض تو وہی ہے جو کہ نور الانوار کی عبارت میں گذرا ہے اور جواب اس سے یہ دیا ہے کہ ہم نے شق اول کو یعنی اعتبار اتحاد زمانہ کو اختیار کیا اور دفع اس ایراد کا جو اس شق پر ہوتا تھا دو وجہ سے ہے۔

وجہ اول یہ کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے امام اعظمؒ سے اسی قول میں اختلاف کیا ہوگا جس میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے امام ابو حنیفہؒ سے متحد ہوگی تو اختلاف امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے بعینہ اختلاف ہوا ابو حنیفہؒ سے نظر الی الاتحاد۔ اور اختلاف ان کا امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے تو ایک ہی زمانہ میں ہوا ہے تو لازم آیا کہ امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک ہی زمانہ میں ہوا۔

اور وجہ دوسری یہ کہ بے شک بہ سبب اخذ اتحاد زمانہ کے آئمہ اربعہ کا اپنا خاص اختلاف تو اجماع مرکب نہیں ہوسکتا لیکن چونکہ اختلاف ان کا رجوع کرتا ہے طرف اختلاف صحابہ کے اس لئے یہ اختلاف اجماع مرکب ہوسکتا ہے اس لئے کہ اختلاف صحابہ کا بلاخلاف اجماع مرکب ہونا مسلم ہے۔

اقول فی الجواب عن جوابہ۔ یہ جواب دونوں وجہ سے باطل ہے۔

وجہ اول تو مضحکہ خیز ہے کیونکہ جب ایک دفعہ اختلاف امام مالکؒ اور امام اعظمؒ کا ،مثلاً مقدار مسح سر میں، ایک زمانہ واقع ہوا۔ اور اس کو اجماع مرکب فرض کیا گیا، تو بعد انعقاد اجماع کے ،احداث شافعی کے وقت ،قول ثالث کو،مسح سر میں، جو مخالف ہے ان دونوں کے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمد بن حسنؒ کی امام ابو حنیفہؒ سے موافقت رائے کیا فائدہ کرے گی؟ بلکہ اگر ابو یوسفؒ کو خود امام حنیفہؒ ہی فرض کیا جاوے تو بھی کچھ فائدہ نہیں۔ اس لئے کہ اجماع مرکب ایک دفعہ منعقد ہوگیا، اور احداث قول ثالث کا باطل ٹھہرایا گیا۔

اور اگر کہو کہ وقت اختلاف امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے فی الفور اجماع نہ ہوا تھا، بلکہ امام شافعیؒ کا انتظار تھا۔ اور جب شافعیؒ کا اختلاف اپنے ہم عصر امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے ہوگیا، تب اجماع مرکب منعقد ہوا۔،تو ہم کہیں گے کہ ایسا ہی امام بخاریؒ اور امام طبریؒ اور امام داؤد ظاہریؒ اور دیگر مجتہدوں کا قیامت تک انتظار کرنا چاہیے۔ اور اگر انتظار شافعیؒ کو دیگر مجتہدین کے انتظار سے کوئی مرجح شرعی ہو،تو بیان کرو۔

نیز یہ کہ اس وجہ سے اختلاف سب مجتہدوں کا قیامت تک ایک زمانہ میں ہو

جائے گا کیونکہ جس طرح امام ابو یوسفؒ کی ہم عصری امام شافعیؒ سے بواسطہ اتحاد رائے امام ابو یوسفؒ کی امام اعظمؒ سے موجب ہوئی ہم عصری امام شافعیؒ کو امام اعظمؒ سے۔ اسی طرح ہم عصری کسی اور موافق فی الرائے ان کی کے مثلاً امام ابوثورؒ یا امام طبریؒ سے یا کسی اور مجتہد سے قیامت تک موجب ہوگی ہم عصری امام ابوثورؒ وغیرہ کی امام اعظمؒ سے۔ کیا وقت اختلاف امام ابوثورؒ یا امام بخاریؒ کے یا کسی اور مجتہد کے قیامت تک کوئی شخص موافق فی الرائے امام اعظمؒ یا امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا نہ ہوگا؟

علاوہ یہ کہ یہ وجہ اسی صورت اور اسی مسئلہ میں جاری ہوگی جس میں امام ابو یوسفؒ وغیرہ امام اعظمؒ سے متفق ہوں گے۔ اور بہت سے مسائل ہیں جن میں ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ، امام اعظمؒ سے مخالف ہیں۔ ان میں اس وجہ سے اجماع مرکب منعقد نہ ہوگا۔ حالانکہ مدعا یہ تھا کہ مذاہب اربعہ کے کسی مسئلہ کا خلاف درست نہیں۔ اور بجمیع اجزاء مذاہب اربعہ پر اجماع مرکب منعقد ہے۔

اور وجہ ثانی کا لغو ہونا بھی ظاہر ہے کیونکہ وجہ ثانی سے اسی قدر لازم آتا ہے کہ جس مسئلہ میں اختلاف آئمہ اربعہ کا موافق اختلاف صحابہ کے ہوگا، اس میں احداث قول آخر کا ممنوع ہے نہ سب مسائل میں۔ اور بہت سے مسائل قیاسیہ مختلف فیھا آئمہ اربعہ کے ایسے ہیں کہ ان میں ان کا اختلاف، صحابہ کی طرف راجع نہیں ہے۔ پھر ان میں احداث قول آخر کا درست ہوگا تو جواب ملا احمد صاحب کا بوجہ احسن مخدوش اور باطل ہوا اور دعوی انحصار مذاہب کا بزعم اجماع مرکب کے بوجہ اوضح منقوض ہوا۔

فالحمد للّٰه علی توفیقه و الهامه الحقّ بتحقیقه۔ پس ناظرین اہل انصاف اور علماء اصول سے امید غور اور انصاف کی ہے۔

اور یہ جو مؤلف (تنویر الحق) نے قول ثالث کے اخیر دعوی کیا ہے کہ

ابن صلاحؒ نے اس نظر سے کہ مذاہب اربعہ پر اجماع مرکب منعقد ہوگیا ہے تقلید غیر الاربعہ کو ممنوع کہا ہے۔

اور مؤلف نے اس دعوے کو کتاب مسلّم الثبوت کی طرف مسند کیا ہے، یہ غلط محض اور کذب بحث ہے، اس لئے کہ مسلّم الثبوت ہی میں لکھا ہے کہ امام ابن صلاحؒ نے تقلید غیر الاربعہ کو اس نظر سے منع کیا ہے کہ یہ مذاہب اربعہ خوب مدون اور مفصل ہوگئے ہیں اور

باب باب اور فصل فصل کئے گئے ہیں اور خوب مہذب اور منقح اور معلل ہو گئے ہیں۔ اور سوائے ان مذاہب کے یہ تحقیق اور تفصیل اور تعلیل اور تبویب اور تنقیح کسی میں پائی نہیں جاتی۔ اور صاحب مسلّم الثبوت نے ابن صلاحؒ کی اس نظر کو، جو دراصل مبنی اس کا قول امام الحرمین کا ہے، بھی باطل کر دیا ہے بدلیل اجماع صحابہ اور اجماع تمام مسلمین کے۔ اور مسلّم الثبوت کی شرح میں مولانا بحرالعلوم لکھنوی حنفیؒ نے خوب تفصیل دلائل سے قول ابن صلاحؒ کو اور اس کے مبنی کو باطل کیا ہے اور اچھی طرح سے تخصیص اور تعیین مذاہب اربعہ کو اٹھایا ہے۔ چنانچہ کہا ہے مسلّم الثبوت اور شرح بحرالعلوم میں:

قال الامام اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید اعیان الصّحابة فان اقوالهم قد تحتاج من استخراج الحکم منها الی تنقیة کما فی السنة و لا یقدر العوام علیه بل یجب علیهم اتباع الّذین سبروا ای تعمّقوا و بوّبوا ای اوردوا ابوابا لکلّ مسئلة علی حدة فهذبوا مسئلة کل باب و نقحوا کل مسئلة عن غیرها و جمعوا بجامع و فرّقوا بفارق و عللوا ای اوردوا لکلّ مسئلة مسئلة علة و فصلوا تفصیلاً یعنی یجب علی العوام تقلید من تصدی لعلم الفقه لا لاعیان الصّحابة و علیه ابتنی ابن الصّلاح منع تقلید غیر الآئمة الاربعة هم الامام الهمام امام الآئمة ابو حنیفه الکوفی و الامام مالک و الشّافعی و الامام احمد رحمهم اللّه تعالی و جزاهم عنّا احسن الجزاء لانّ ذالک المذکور لم یدر فی غیرهم و فیه ما فیه، فی الحاشیة قال القرافی انعقد الاجماع علی ان من اسلم فله ان یقلّد من شاء من العلماء من غیر حجر و اجمع الصّحابه علی ان من استفتی ابا بکر و عمر امیری المئومنین فله ان یستفتی ابا هریرة و معاذ بن جبل و غیرهما و یعمل بقولهم من غیر نکیر فمن ادّعی برفع هذین الاجماعین فعلیه البیان۔ انتهی۔

فقد بطل بهذ ین الاجما عین قول الامام و قو له اجمع المحققو ن لا یفهم منه ا لا جماع الّذی هو حجة یقا ل یلز م تعارض الاجما عین بل الّذی یکون مختاراً عند احد ویکون الجما عة متفقین علیه یقا ل اجمع المحققو ن علی کذا ثمّ فی کلا مه خلل آخر، و هو انّ التّبویب لا د خل له فی التّقلید و کذا التّفصیل فا نّ المقلدان فهم مراد الصّحا بی عمل و الّا سأل عن مجتهد آ خر فا فهم و بطل بهذا قو ل ابن الصّلا ح ایضاً۔ ثمّ فی کلا مه خلل آخر اذا المجتهدون ا لآ خرون ایضاً بذ لوا جهد هم مثل ا لآ ئمة ا لا ربعة و انکار هذا مکابرة و سوء اد ب فا لحقّ انّه انّما منع من منع تقلید غیر هم لا نّه لم یبق روا یة مذ هبهم محفو ظة حتی لو و جد روا یة صحیحة من مجتهد آ خر یجوز العمل بها۔ ا لا تری انّ المتأ خرین افتوا بتحلیف المشهود اقا مة له مقا م التّز کیة علی مذهب ابن ابی لیلی۔ فا فهم۔ انتهی ما فی المسلّم و شرحه لبحر العلوم ۔

(امام نے کہا ہے محقق لوگ اکٹھے ہو گئے ہیں اس بات پر کہ عام لوگوں کو صحا بہ کی پیروی منع ہے کیونکہ صحا بہ کے قول، حدیث کی طرح حکم کے بر آ مد کر نے میں، بحث وتفتیش کے محتاج ہیں۔اور عام لوگ اس پر قا در نہیں ۔ بلکہ عام لوگوں پر پیروی ان لوگوں کی واجب ہے جنھوں نے ہر مسئلہ کے باب جدا جدا مقرر کر دئے ہیں اور ہر مسئلہ کے وجوہات بیان کر دیئے ہیں اور تفصیل کر دی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ عام لوگوں پر پیروی ان کی واجب ہے جو تدوین علم فقہ کے درپئے ہوئے ۔صحا بہ کی پیروی ان کو نہیں چاہیے۔اور اسی پر آئمہ اربعہ کے سوا دیگر آئمہ کی پیروی کے ممنوع ہو نے کی بنا ابن صلاحؒ نے رکھی ہے۔ اور آئمہ اربعہ یہ ہیں امام عالی ہمت امام ابوحنیفہ کوفیؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ہیں۔صرف انہی کی پیروی اس لئے ہے کہ ابواب اور فصول وغیرہ دیگر آئمہ کے کلام میں نہیں ہیں ۔ اور اس قول میں بڑا اعتراض ہے

حاشیہ میں ہے کہ قرافی کہتے ہیں کہ اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ جو مسلمان ہو وہ بلا روک ٹوک جس اعلم علم کی چاہے پیروی کرے۔
اور صحابہ اس پر متفق تھے کہ جس نے حضرت ابو بکرؓ وحضرت عمرؓ سے مسئلہ پوچھا اسے روا ہے کہ وہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت معاذؓ بن جبل وغیرہ سے بھی مسئلہ پوچھ کر بلا کھٹکے ان کے اقوال پر عمل کرے۔
اور جس کو ان دونوں اجماعوں کے مرفوع ہونے کا دعوی ہے وہ اس کی دلیل پیش کرے۔ ہو چکی عبارت حاشیہ کی۔
سو بلا شک ان دونوں اجماعوں سے امام الحرمین کا قول جھوٹا پڑ گیا۔ اور امام کے یوں کہنے سے کہ. محقق لوگ اکٹھے ہو گئے ہیں. وہ اجماع نہیں سمجھا جاتا جو حجت ہے، تاکہ یہ کہہ دیا جاوے کہ دو اجماعوں کا باہم مخالف ہونا لازم آتا ہے۔ بلکہ کبھی کسی شخص کے امر مختار کو جس پر ایک گروہ متفق ہو جاوے کہہ دیتے ہیں کہ محقق لوگ اس پر اکٹھے ہو گئے ہیں۔

پھر اس کے کلام میں ایک اور خرابی ہے۔ وہ یہ کہ ابواب بندی اور اس طرح کی تفصیل کو پیروی میں دخل نہیں ہے، کیونکہ اگر مقلد نے مراد صحابی کو سمجھ لیا تو عمل کرلے گا، اور نہیں تو مجتہد دیگر سے پوچھ لیگا۔ اس سے ابن صلاحؒ کا قول ہی باطل ہو گیا۔
پھر اس کلام میں ایک اور خرابی یہ ہے کہ دیگر مجتہدین نے بھی مثل آئمہ اربعہ کے صرفِ توجہ کیا ہے۔ اور اس بات کو تسلیم نہ کرنا ہٹ دھرمی اور بے ادبی ہے۔
سو سچ تو یہ ہے کہ جس کسی نے آئمہ اربعہ کے سوا، اوروں کی پیروی سے منع کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دیگر مذاہب کی صحیح روایات باقی نہیں رہیں۔ اگر کسی مجتہد دیگر کے مذہب کی صحیح روایت مل جائے تو اس پر عمل کرنا روا ہے۔ کیا تو نے نہیں دیکھا کہ متأخرین نے قائم مقام تزکیہ کے گواہوں کے قسم دلانے پر موافق مذہب ابن ابی لیلیٰؒ کے فتوی دے دیا ہے)
اور ایسا ہی فاضل قندھاریؒ نے مغتنم الحصول میں فرمایا ہے۔ تو مسلّم الثبوت اور اس کی شرح کی عبارات سے جناب مؤلف کی کیسی تکذیب ہوئی؟ اور معلوم ہوا کہ غیر آئمہ اربعہ کی تقلید سے ابن صلاحؒ کا منع کرنا اجماع مرکب پر مبنی نہیں، بلکہ امام الحرمینؒ کے

قول پر اور وہ پھر بھی غلط اور مخالف اجماع صحابہ اور اجماع تمام مسلمین کے ہے۔

اور اسی جگہ سے باطل ہوا جو کہ مؤلف (تنویر الحق) نے اعتراض فیہ ما فیہ سے جواب ناصواب دیا تھا۔ اور کہا تھا کہ اٹھ گیا شبہ اس کا ساتھ نقل کرنے اس ثقات مذکورین کے اس اجماع کو۔ انتہی۔

اور وجہ اس جواب کے باطل ہونے کی یہ ہے کہ مبنی اعتراض مسلّم (الثبوت) کا، صحابہ کا اجماع ہے جس کے بعد کوئی اجماع مخالف اس کے، اور ناسخ اس کا باجماع اہل اصول کے مقبول نہیں ہے۔ اور اجماع تمام مسلمین کا ہے جو کہ قرافیؒ نے نقل کیا ہے۔ اور مبنی مؤلف کے جواب کا اختلاف آئمہ اربعہ کا ہے جس کو بے دلیل و حجت اجماع مرکب نام رکھ لیا ہے اور جس کی قرار واقعی تغلیط کی گئی ہے۔ فتدبر و لا تکن من المغترین (تدبر کر اور ڈگمگانے والوں میں شامل نہ ہو)۔

تنبیہہ۔ دعوی اجماع مرکب کی تردید کے بعد، مؤلف (تنویر الحق) کے بقیہ کلام کو رد کرنے کی ضرورت نہیں رہی کیونکہ وہ تمام اسی سے مستنبط اور اسی پر مبنی ہے۔ اور جب مبنی، باطل ہو گیا تو جو کچھ اس پر بنایا گیا ہے اور اس پر متفرع کیا ہے بطریق اولی باطل ہو گیا۔ لیکن چونکہ مؤلف کا باقی کلام، قطع نظر بطلان دعوی اجماع مرکب کے، دیگر دلائل اور وجوہات سے بھی باطل ہے، اس لئے اس کا ردّ کیا جاتا ہے۔

تقلید کے معانی

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ پس ثابت ہوئیں اس سے کتنی باتیں:۔

اول تو یہ کہ باطل ہوا قول ان جہلاء کا کہ کہا انہوں نے تقلید شرک ہے بہ سبب قول اللہ تعالی کے:

قل یا اھل الکتاب تعالوا الی کلمۃٍ سوآءٍ بیننا و بینکم الّا نعبد الّا اللّٰہ و لا نشرک بہ شیئا و لا یتّخذ بعضنا بعضاً اربابا مّن دون اللّٰہ ۔ (آل عمران:٦٤)

(کہہ اے اہل کتاب! آؤ طرف ایک بات کی کہ برابر ہے درمیان ہمارے اور درمیان تمہارے، یہ کہ نہ عبادت کریں ہم مگر اللہ کی، اور نہ شریک لاویں ساتھ اس کے کچھ

اور، اور نہ پکڑیں بعضے ہمارے بعض کو پروردگار سوائے اللہ کے)۔

اور بہ سبب قول اللہ تعالی کے:

اتّخذوا احبارھم ورھبانھم اربابًا مّن دون اللّٰہ (توبہ:۳۱)

(پکڑا انہوں نے اپنے عالموں کو، اور اپنے درویشوں کو، پرودگار سوائے اللہ کے)۔

پس حاصل یہ کہ یہ قول باطل ہے بہ سبب اس اجماع کے کہ منقول ہے بڑے علماء سے اور بہ سبب قول اللہ تعالی کے:

یا ایّھا الّذین آمنوا اطیعوا اللّٰہ واطیعوا الرّسول واولی الامر منکم (نساء:۵۹)

(اے ایمان والو، فرمانبرداری کرو اللہ کی اور رسول کی، اور اپنے اولی الامر کی)

اور بہ سبب اس قول اللہ تعالی کے:

فاسئلوا اھل الذّکر ان کنتم لا تعلمون (نحل:۴۳)۔

(اگر تمہیں معلوم نہ ہو تو اہل ذکر سے پوچھو)۔

اقول۔ یہ چوٹ ہے مولوی محمد اسماعیلؒ (دہلوی) صاحب پر، تو ثابت ہوا جو کہ ہم نے خطبہ میں کہا تھا کہ رسالہ مؤلف کا مقابلہ مولوی اسماعیلؒ کی تالیف سے ہوا ہے۔ سو بیان اس کا پھر ہوگا۔ پہلے ایک مقدمہ سن لینا چاہیے۔ وہ مقدمہ یہ ہے کہ

اہل اصول کی اصطلاح میں تقلید کے معنی یہ ہیں:

مان لینا اور عمل کر لینا ساتھ قول بلا دلیل اس شخص کے جس کا قول حجت شرعی نہ ہو۔

تو اس اصطلاح کے بنا پر، عامی کا مجتہدوں کی طرف رجوع کرنا اور کسی مسئلہ میں تقلید کرنا، تقلید نہ ہوگی بلکہ اس کو اتباع اور سوال کہیں گے۔

اور لاعلمی کے وقت کسی اہل علم کا قول مان لینا اور اس پر عمل کرنا عرف میں تقلید کہلاتا ہے۔ اور اسی معنی عرفی سے مجتہدوں کے اتباع کو تقلید بولا جاتا ہے۔ چنانچہ ملاحسنؒ شرنبالی حنفی عقد الفرید میں فرماتے ہیں:

حقیقۃ التّقلید العمل بقول من لیس قولہ احدی الحجج الاربعۃ الشّرعیۃ بلا حجّۃ منھا فلیس الرّجوع الی النّبیّ ﷺ والاجماع من التّقلید لانّ کلا منھما حجّۃ شرعیّۃ من

الحجج الشّر عيّة و علی هذا اقتصر الکما ل فی تحریره ۔ و قال ابن امیر الحا ج و علی هذا عمل العا می بقول المفتی و عمل القا ضی بقول العدو ل لا نّ کلا منهما و ان لم یکن احدی الحجج فلیس العمل به بلا حجّة شرعیّة لا یجاب النّصّ ا خذ العا می بقول المفتی واخذ القا ضی بقول العدول انتهی ما فی العقد الفرید لبیا ن الرا جح من ا لا ختلاف فی جواز التقلید

(تقلید کی حقیقت ایسے شخص کے قول پر بلا دلیل طلب کئے عمل کرنا ہے جس کا قول شرعی حجتوں میں سے نہ ہو، سو آنحضرت ﷺ اور اجماع کی طرف رجوع کرنا تقلید نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں شرعی حجتوں میں سے ہیں ۔کمال نے اپنی کتاب تحریر اسی پر بس کیا ہے ۔ اور ابن امیر الحاج نے کہا ہے کہ اسی نہج پر ہے عمل کرنا انجان کا مفتی کے قول پر اور عمل کرنا قاضی کا ثقہ کے قول پر، کیونکہ یہ دونوں اگرچہ خود حجت شرعی نہیں لیکن ان پر عمل بے حجت شرعی نہیں ۔اس لئے کہ لاعلم کے لئے مفتی کے قول پر عمل کرنے کا اور قاضی کیلئے ثقہ کے مقولہ پر عمل کرنیکا واضح حکم شرع میں وارد ہوا ہے)

اور فاضل قندھاریؒ ، مغتنم الحصول میں فرماتے ہیں:

التّقلید العمل بقو ل من لیس قو له من الحجج الشّر عیة بلا حجّة ، فا لرّ جوع الی النّبیّ ﷺ او الی ا لا جماع لیس منه ۔ هکذا رجوع العا می الی المفتی والقاضی الی العدول لوجوبه بالنّصّ ۔ بل ر جوع المجتهد او العا می الی مثله۔ لکن العرف علی ان العا می مقلّد للمجتهد قا ل امام الحر مین و علیه معظم ا لا صو لیین و قا ل الغزا لی و ا لآ مدی و ابن الحاجب ان سمّی الر جوع الی الرّسول و الی ا لا جماع و الی المفتی و الی الشّهود تقلیداً فلا مشا حة

(تقلید اس شخص کے قول پر بلا دلیل عمل کرنا ہے جس کا قول شرعی حجتوں میں سے نہ ہو ۔سو رجوع کرنا آنحضرت ﷺ اور اجماع کی طرف تقلید نہ ٹھہری ۔ اور اسی طرح رجوع

کرنا انجان کا مفتی کے قول کی طرف اور رجوع کرنا قاضی کا ثقہ آدمی کے قول کی طرف، تقلید نہیں ٹھہرے گی کیونکہ یہ رجوع بحکم شریعت واجب ہے۔ بلکہ رجوع کرنا مجتہد یا انجان کا اپنے جیسے آدمی کی طرف تقلید نہیں۔ لیکن مشہور یوں ہو گیا ہے کہ انجان مجتہد کا مقلد ہے۔ امام الحرمینؒ نے کہا ہے کہ اسی قول مشہور پر بڑے بڑے اصولی ہیں اور امام غزالیؒ اور آمدیؒ اور ابن حاجبؒ نے کہا ہے کہ رجوع کرنا آنحضرت ﷺ اور اجماع کی طرف اور مفتی اور گواہوں کی طرف اگر تقلید قرار دیا جائے تو کچھ حرج نہیں)

پس ثابت ہوا کہ آنحضرت ﷺ کی پیروی کو اور مجتہدین کی اتباع کو تقلید کہنا مجوز ہے۔ تمت المقدمہ

اور جب کہ مقدمہ ممہد ہوا تو اب معلوم کرنا چاہیے کہ تقلید مجتہدوں کی عالم بالحدیث و بالقرآن کو وقت جاننے ایک مسئلہ کے قرآن مجید سے یا حدیث سے اس مسئلہ معلومہ میں نہ چاہیے۔ مثلاً جب کہ عالم بالحدیث و بالقرآن کو معلوم ہو کہ پانچ وقت کی نماز فرض ہے ہر مکلّف پر، تو پھر اس کو اس مسئلہ میں تقلید کسی مجتہد کی نہ چاہیے۔ بلکہ اس وقت تقلید رسول مقبول ﷺ کی پر ضرور چاہیے، اس لئے کہ جس آیت کے حکم سے تقلید ثابت ہے تو وہ اسی صورت میں ہے جب کہ لاعلمی ہو قال اللّٰہ تعالیٰ: فاسئلوا اھل الذّکر ان کنتم لا تعلمون (پس سوال کرو اہل ذکر سے اگر نہ جانتے ہو تم)۔ (نحل: ۴۳)

اور یہی آیت دلیل ہے وجوب تقلید پر کما اشار الیہ المحقق ابن الھمام فی التّحریر وغیرہ۔ اور ظاہر ہے کہ امر بالسوال اس آیت میں مقید بالشرط ہے اور اصول فقہ میں محقق ہے کہ حکم مقید بالشرط متعدی نہیں ہوتا ہے اس فرد میں جو کہ مجرد ہو اس شرط سے۔ چنانچہ مسلّم الثبوت میں لکھا ہے:

الظّاھر انّ التّخصیص بمعنی القصر اتّفاق و انّما الخلاف فی اثبات النّقیض (یہ تو ظاہر ہے کہ تخصیص قصر کے معنوں میں بالاتفاق ہے، بے شک اختلاف نقیض کے ثابت کرنے میں ہے)

اور توضیح میں کہا ہے:

وعندنا لا یثبت بہ ای بالتّعلیق بل یبقی الحکم علی العدم الاصلی حتّی لا یکون ھذا العدم حکماً شرعیاً بل عدماً

اصلیاً (اور ہمارے نزدیک تعلیق سے حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ حکم اپنے عدم اصلی پر باقی رہتا ہے یہاں تک کہ یہ عدم، حکم شرعی نہیں ہوتی بلکہ عدم اصلی رہتا ہے)

اور ایسی کوئی دلیل قرآن سے یا حدیث سے یا اجماع سے یا قیاس سے جو کہ باوجود علم کے تقلید کو واجب یا جائز کر دے اور اس کو عدم اصلی سے نکالے، نہیں ہے۔ بلکہ کئی آیات صریح دلالت کرتی ہیں اس پر کہ بجز دعلم کسی مسئلہ کے قرآن یا حدیث سے بدوں کسی تقلید کے، پیروی قرآن اور حدیث کی لازم ہے۔ قال اللہ تعالی :

ولئن اتّبعت اھواءھم بعد الّذی جاءك من العلم ما لک من اللّٰه من وّلیّ و لا نصیر (اور البتہ اگر پیروی کرے گا تو ان کی خواہشوں کی بعد اس کے کہ آیا تیرے پاس علم، نہیں تیرے لئے اللہ سے کوئی دوست اور نہ کوئی مدد گار)۔(بقرہ:۱۲۰)

اور وجہ استدلال کی اس آیت سے عنقریب شاہ عبدالعزیز کے کلام سے معلوم ہوگی۔ قال اللّٰہ تعالی:

فبشّر عباد۔الّذین یستمعون القول فیتّبعون احسنه۔ اولئک الّذین ھدا ھم اللّٰه۔ و اولئک ھم اولوا الالباب۔ (زمر:۱۸)۔

(سو خوش خبری دے میرے بندوں کو جو سنتے ہیں بات کو پھر پیروی کرتے ہیں بہتر اس کے کی۔ یہ لوگ ہیں جن کو ہدائت کی اللہ نے اور یہی لوگ ہیں بڑی عقل والے)

اسی واسطے آئمہ اربعہ اوران کی اتباع سے نہی اورنکیر مروی ہے چنانچہ شیخ جلال الدین سیوطیؒ، کتاب الرد علی من اخلد الی الارض میں فرماتے ہیں:

ھل اباح مالک و ابو حنیفه و الشافعی قطّ لاحدٍ تقلید ھم۔ حاشا للّٰه منھم بل انّھم قد نھوا عن ذالک و لم یفسحوا لاحدٍ فیه۔

(ہرگز نہیں روا رکھا مالکؒ اور ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ نے کسی کے لئے اپنی پیروی۔ بلکہ بلاشک انہوں نے اس سے منع کیا ہے اور کسی کو اس بات میں ڈھیل نہیں دی)

اور شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ یواقیت والجواہر میں فرماتے ہیں:

وکان الامام احمد یقول لیس لاحدٍ مّع اللّٰه و رسوله کلام۔

لا تقلّد نی و لا تقلّد ن ما لکاً و لا الاوزاعی و لا النّخعی و لا غیر ھم و خذ الا حکام من حیث اخذوا من الکتاب و السّنّۃ۔ انتھی علی ما نقلہ فی عقد الجید

(اور امام احمدؒ کہتے تھے کہ اللہ اور رسول کے مقابلہ میں کسی کو تاب سخن نہیں۔ البتہ نہ تو میری پیروی کر اور نہ مالکؒ کی اور نہ اوزاعیؒ کی، نہ نخعیؒ کی اور نہ کسی اور کی۔ قرآن و حدیث سے انہوں نے حکم لئے ہیں تم بھی وہیں سے لو)

اور فاضل بہاریؒ مسلّم الثبوت میں فرماتے ہیں:

العدول عن الدّلیل الی التّقلید خلاف المعقول کیف و فیہ ریب و قد امرنا بترکہ فی الحدیث المتقول

(دلیل سے پھر کر تقلید کی طرف آنا خلاف عقل ہے کیونکہ اس میں شک ہے اور شک کے چھوڑ دینے پر ہمیں حدیث میں حکم دیا گیا ہے)

اور تاج الدین عثمانیؒ، جامع الفواد میں فرماتے ہیں:

من یّعمل بقول المجتھدین فھو مثاب فی الدّنیا و الآخرۃ ما لم یجد الحدیث الصّحیح المتّصل الاسناد و اذا وجدہ یعمل بالحدیث۔ (جو کوئی مجتہد کے قول پر عمل کرے گا تو وہ دونوں جہان میں ثواب پاوے گا جب تک کہ حدیث صحیح متصل السند نہ پاوے۔ اور جب حدیث پاوے تو اس پر عمل کرے)۔

اور علامہ مجد الدینؒ صاحب قاموس، سفر السعادۃ میں فرماتے ہیں:

و در باب عبادات اعتماد کلی براں کنند یعنی برانچہ از حدیث ثابت است و از خلاف زید و عمرو میندیشند۔

اور قاضی عضدؒ شارح مختصر الاصول میں فرماتے ہیں

المستفتی المقلّد و المفتی المجتھد و المستفتی فیہ ھو المسائل الا جتھادیۃ۔

(وہ مسئلہ جس میں کسی کی تقلید چاہیے وہ مسائل اجتہادیہ ہیں نہ منصوصہ)۔

اور مولانا شاہ عبدالعزیز دہلویؒ، فتح العزیز میں تحت آیت و لئن اتّبعت

اھواء ھم بعد الّذی جاء ك من العلم، فرماتے ہیں:

ازیں آیت معلوم شد کہ بعد از وضوح دلائل وسطوح براہین تقلید باطل است زیرا کہ اتباع ہوا بعد مجیء العلم است۔

مولانا شاہ اسماعیل شہیدؒ، صراط مستقیم میں فرماتے ہیں:

پس در ہر مسئلہ کہ حدیث صحیح غیر منسوخ یابد اتباع ہیچ مجتہد دراں نکند۔

تو ثابت ہوا کہ عالم بالحدیث کو نصوص سے مسئلہ کا علم ہو تو اسے کسی مجتہد کی تقلید نہ کرنا چاہیے اگر چہ اس مجتہد کا قول اس حدیث کے موافق ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن جو لوگ حدیث پر عمل کرنے سے منع کرتے ہیں ان کو باوجود وضوح براہین کے حق نہیں سوجھتا تو وہ یہ عذر پیش کرتے ہیں کہ آج کے دن حدیث پر عمل کرنا بہت دشوار ہے کیونکہ حدیث وقرآن ایک دریائے ناپیدا کنار ہے، اس کو سمجھنا اور اس پر عمل کرنا مجتہد مطلق کا کام ہے، اور ہماری شان ایسی نہیں ہے کہ قرآن وحدیث کو سمجھیں۔ اور اگر کچھ ترجمہ ظاہری سمجھتے بھی ہیں تو پھر ہم کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ فلاں حدیث منسوخ ہے یا نہیں؟ یا معنی ظاہر پر محمول ہے یا مؤل ہے؟ یا کوئی اور حدیث اس کی معارض موجود ہے یا نہیں؟

اس عذر کا دو وجہ سے جواب ہے:۔

قرآن وحدیث پر عمل دشوار نہیں

☆ وجہ اول یہ کہ قرآن اور حدیث ایسے مشکل نہیں ہیں کہ سوائے مجتہد مطلق کے کسی کی سمجھ میں نہ آویں۔ بلکہ ایسے آسان ہیں کہ جس کو لغت عرب سے معرفت ہو، خاص کر علماء، تو وہ بخوبی، بشرط قصد سمجھنے کے، معنی سے قرآن وحدیث کے واقف ہو جاتا ہے۔

قولہ تعالی:

ولقد یسّرنا القرآن للذّکر فھل من مّدّکر (قمر:۳۲)

(اور بیشک آسان کیا ہم نے قرآن واسطے نصیحت کے۔ کیا ہے کوئی نصیحت پکڑنیوالہ؟)

وقال اللّٰہ تعالی:

ھو الّذی بعث فی الامّیین رسولاً مّنھم یتلوا علیھم آیاتہ ویزکّیھم ویعلّمھم الکتاب والحکمۃ وان کانوا من قبل

لفی ضلا لٍ مّبین (وہ ہے جس نے بھیجا ان پڑھوں میں پیغمبر انہیں میں سے، پڑھتا ہے ان پر نشانیاں اس کی، اور پاک کرتا ہے ان کو، اور سکھا تا ہے ان کو کتاب اور حکمت، اور بلا شک تھے اس سے پہلے البتہ کھلی گمراہی میں)۔(جمعہ:۲)

و قا ل اللّٰہ تعا لیٰ:

و لقد انزلنا الیک آ یا تٍ بینا تٍ وّ ما یکفر بھا ا لا الفاسقون (اور بے شک البتہ نازل کیں ہم نے تیری طرف کھلی نشانیاں، اور اس سے منہ نہیں موڑتے مگر بدکار لوگ)۔(بقرہ:۹۹)

تو جو کوئی اہل علم ہو کر کہے کہ ہم قرآن و حدیث نہیں سمجھتے، تو گویا آیت مذکورہ بالا کی وعید میں داخل ہوا جیسا کہ مولانا اسماعیل شہیدؒ تقویۃ الایمان میں فرما گئے ہیں۔ اسی واسطے سب محققین نے تصریح کی ہے کہ حکم منصوص کو ہر ایک عالم سمجھتا ہے اور جو کہ ساتھ مجتہد کے مختص ہے وہ قیاس ہی ہے۔

چنانچہ شرح شاشی میں کہا ہے:

کلّ عا لم له اصا بة الحکم المنصو ص علیه مطلقاً سواء کا ن قطعیّاً او ظنیّاً بحسب الدّ لا لة و ا لا ثبا ت و ما کان ظنّی الثّبوت اعنّی القیاس فھو المختصّ با لمجتھد۔

اور قاضی عضدؒ نے کہا ہے:

اذا د خل الفاء فی لفظ الرّاوی مثل زنی ما عز فر جم فا لفقیه وغیره فی ذا لک سواء۔

بلکہ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ دلالۃ النص کو جو کہ عبارت النص اور اشارۃ النص سے مرتبہ خفاء میں ہے، عوام بھی سمجھتے ہیں چنانچہ تحریر میں فرماتے ہیں:

ان دلا لة النّص یخا لف القیاس فی انّ القیاس یختصّ بالمجتھد و دلا لة النّص یفھمھا العوا م۔

تو اسی سبب سے کتب فقہ میں تصریح ہے کہ جو عامی حدیث افطر الحا جم و المحجو م کے ظاہر معنی پر مطلع ہو کر حجامت کے بعد جان بوجھ کر کچھ کھائے تو اس پر کفارہ نہیں آتا۔ چنانچہ بحر الرائق میں کہا ہے:

و ان لم یستفت و لکن بلغه الخبر و هو قو له علیه السّلام افطرا لحا جم والمحجو م و قو له علیه السّلام الغیبة تفطر الصّا ئم و لم یعرف النّسخ و لا تا ویله فلا کفّارة علیه عند هما لا نّ ظا هرا لحدیث وا جب العمل به خلا فاً لّا بی یو سف لا نّه لیس للعا می العمل با لحدیث لعد م علمه با لنّا سخ و المنسو خ۔

(اور جو فتوی نہ پوچھے، لیکن اسے یہ حدیثیں پہنچ جائیں:

پچھنے لگانے والے اور لگوانے والے کا روزہ نہیں،

اور غیبت روزہ توڑ دیتی ہے۔

اوراس شخص کو حدیث کا منسوخ ہونا معلوم نہیں اوراس کی تاویل بھی نہیں جانتا تو امام ابوحنیفہؒ اورامام محمدؒ کے نزدیک اس پر کفارہ نہیں، کیونکہ ظاہر حدیث پر عمل کرنا واجب ہے۔لیکن امام ابو یوسفؒ نے اس میں خلاف کیا ہے اوران کی دلیل یہ ہے کہ جسے حدیث میں ناسخ ومنسوخ کا علم نہ ہواسے حدیث پر عمل کرنا روانہیں)۔

اور ہدایہ میں ہے:۔

و لو بلغه الحدیث فا عتمد فکذا لک عند محمّد لا نّ قول الرّسو ل ﷺ لا ینز ل عن قول المفتی

(اوراگراس کو حدیث ملی اوراس پر اعتماد کیا تو بھی یوں ہے امام محمدؒ کے نزدیک، اس واسطے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد کسی مفتی کے قول سے کم نہیں ہو سکتا)

اقول خلاف ابی یو سف انّما هو فی العامی الصر ف الجا هل الّذی لا یعرف معنی ا لا حا دیث و تا ویلا تها و امّا العا رف بمعا نی النصو ص و تا ویلا تها و نسخها و جر حها و صحّتها و سلا متها عن معا رضة اقوی منها فلا خلا ف فی صحّة عمله بها کما قا ل فی خزا نة الرّوا یا ت نقلاً عن دستور السّا لکین۔ و امّا الجوا ب عن قو ل ابی یو سف انّ للعا می الا قتداء با لفقهاء فمحمو ل علی العا می الصر ف الجا هل

الّذی لا یعرف معنی الا حا دیث و تا و یلا تها لا نّه اشار الیه لعدم الا هتداء فی حقّه الی معرفة الا حا دیث وکذا قو له و له ان عرف عا می تا ویله یجب الکفارة یشیر الی انّ المراد من العا می غیر العا لم و فی الحمیدی العا می منسو ب الی العا مة و هم الجهّا ل فعلم من هذه الا شارات انّ مراد ابی یوسف ایضاً من العا می الجا هل الّذی لا یعرف معنی النّصّ و تا ویله فیما ذکر من قول ابی حنیفه و الشّا فعی و محمد یندفع قو ل القا ئل بو جو ب العمل با لروا یة بخلا ف النّصّ انتهی ما نقله الشیخ الا جل فی عقد الجید

(میں کہتا ہوں کہ ابو یوسفؒ کا خلاف ایسے انجان شخص کے بارے میں ہے جو حدیثوں کے معانی اوران کی تا ویلیں نہیں جا نتا۔ اور واضح آیات اور حدیثو ں کے معنی اور تاویلیں اور ناسخ منسوخ اور صحیح و ضعیف جاننے والے کے عمل کے صحیح ہو نے میں کسی کا خلاف نہیں۔ چنانچہ بحوالہ دستور السالکین کے خزانۃ الروایات میں کہا ہے۔

اور رہا امام ابو یوسفؒ کے قول کا جواب کہ انجان کو فقہاء کی پیروی کرنا چاہیے، سو یہ اس انجان پر محمول کی ہے جو بالکل جاہل ہو، حدیث کے معنی اور انکی تا ویلیں نہ جا نتا ہو۔ اس واسطے کو یہ اشارہ کر دیا کہ اسکے حق میں معرفت حدیث کی راہ یابی نہیں ہے۔

اور اسی طرح امام ابو یوسف کا یہ کہنا کہ اگر انجان حدیث کے معنی جا نتا ہے تو اس پر کفارہ ہے، اشارہ ہے کہ انجان سے مراد جاہل ہے۔

اور حمیدی میں ہے کہ عامی عوام کی طرف منسوب ہوتا ہے اور وہ لوگ جاہل ہوتے ہیں

ان اشارات سے معلوم ہوا کہ امام ابو یوسفؒ کی مراد بھی انجان سے وہ جاہل ہے جو نص کے معنی اور تاویل نہیں جا نتا۔ سو امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے قول مذکور سے کسی کا یہ کہنا کہ نص کے خلاف روایت پر عمل واجب ہے، دفع ہو گیا)۔

اور تلویح اور حاشیہ شیخ الاسلام علی التلویح اور شرح عقائد اور فتاوی فضلیہ اور نقود وغیرہ سے بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ نصوص کا سمجھنا مجتہدوں پر خاص نہیں بلکہ غیر مجتہد بھی سمجھتے ہیں۔ تو بہر حال سمجھنا علماء کا معانی نصوص کو بلا خلاف ثابت ہوا۔ اور جب کہ یہ

ثابت ہوا اہل علم نفس معانی احادیث اورقرآن کوخوب سمجھ سکتے ہیں تو اب معلوم کرنا چاہیے کہ اسی طرح عالم متبع طالب حق کو کتب حدیث اور شروح حدیث اور کتب اسماء الرجال دیکھنے سے غالب ظن سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے، موافق فہم واستعداد کے، کہ فلاں حدیث صحیح ہے یا ضعیف ہے؟ اور معمول بہ ہے یا منسوخ ہے؟ اور اس کے معارض کوئی حدیث صحیح موجود ہے یا نہیں؟ اگرچہ دو چار ہی مسئلہ پر واقف ہو جاوے گو کہ حاوی کل مسائل کے دلائل پر نہ ہو ۔یعنی دس مسئلہ کی دلیل جانتا ہے اور (دیگر) مسائل میں مقلد ہے،تو یہ عیب کی بات نہیں ، درست اور حق ہے ۔اس لئے کہ تجزی اجتہاد میں جائز ہے ، بنابرقول حق کے جیسا کہ مولانا عبدالعلیؒ وغیرہ شرح مسلّم الثبوت میں فرماتے ہیں، اور مسلّم الثبوت سے بھی یہی واضح ہوتا ہے:

غير المجتهد المطلق و لو كان عالماً يلزمه تقليد المجتهد فيما لا يقدر عليه من الاجتهاديات اى تحصيله باجتهاده بناءً على التّجزى فى الاجتهاد و يلزم التّقليد مطلقاً فيما يقدر عليه و فيما لا يقدر عليه بناءً على نفى بالتّجزى و قد عرفت ان الحقّ هو الاول ـانتهى ما قال مولانا عبد العلى فى شرح مسلّم الثبوت

(غیر مجتہد مطلق کو، اگرچہ کچھ عالم ہو، لازم ہے پیروی مجتہد کی ان مسئلوں میں جن میں اسے اجتہاد کی قدرت نہیں ہے۔اور یہ بات انقسام اجتہاد پر مبنی ہے۔ اور یہ بات کہ اسے سب مسئلوں میں پیروی لازم ہے،نفی انقسام اجتہاد پر مبنی ہے۔ اور یہ تو تجھے معلوم ہے کہ حق پہلی ہی بات ہے)۔

اور اگر کہو کہ اطلاع اس امر کی یقیناً آج کے دن دشوار ہے تو کہا جائیگا کہ علم الیقین تو ان امور کا مجتہدین کو بھی نہیں ہوتا ۔

چنانچہ شاہ ولی اللہؒ نے عقدالجید میں فرمایا ہے:

ورد بانه ان اراد عدم التّيقن ينفى هذه الاحتمالات فالمجتهد ايضاً لا يحصل له فى زماننا التيقن بذلک و انّما يبتنى اكثر امره على غالب الظّن و ان اراد انه لا

یدری ذا لک بغا لب الظّن منعناه فی صورة النّزا ع لانّ المتبحّر فی المذ هب المتتبع لکتب القو م الحا فظ من الحدیث و الفقه بجملة صا لحة کثیراً ما یحصل له غا لب الظّن با نّ الحدیث غیر منسو خ و لا مؤ ل بتا ویل یجب القول به ۔ (اور یہ قول اس طور پر رد کیا گیا ہے کہ اگر ان احتمالات کے عدم وجود سے مراد یقین ہے، تو یقین تو مجتہد کو بھی حاصل نہیں ہوتا۔ وہ بھی اپنے اکثر مسائل غالب ظن پر مبنی کرتا ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ وہ شخص اس کو بغالب رائے نہیں جانتا تو اس کو نزاع کی صورت نہیں مانتے، کیونکہ متبحر فی المذہب جو قوم کی کتابوں کو دیکھتا بھالتا رہے حدیث اور فقہ میں سے مقدار شائستہ کا حافظ ہو، اکثر اوقات یہ بات اسے بہ ظن غالب حاصل ہو جاتی ہے کہ حدیث منسوخ نہیں اور نہ ایسی مأول جس کی تاویل کا قائل ہونا واجب ہووے) ۔

بلکہ آج کے دن پہلے سے زیادہ غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے کیونکہ ابتداء زمانہ میں علم حدیث زبانی سیکھا جاتا تھا اور کتب مدون نہ تھیں اور قواعد ممہد نہ تھے اور کتب اسماء الرجال کا نام ونشان نہ تھا۔ اور اب بحمد اللہ سب کچھ ما لا بد منہ للعمل موجود ہے ۔ چنانچہ عبد الرحمٰن بن اسماعیل ابوشامہؒ کی کلام میں آئندہ آئے گا۔

☆ اور وجہ ثانی یہ کہ اگر کوئی شخص اہل علم حسب استطاعت ایک حدیث کو تحقیق کر کے اس پر عمل کرے تو زیادہ سے زیادہ یہی ہوگا کہ وہ حدیث منسوخ ہوگی۔ تو ہم کہتے ہیں کہ وہ شخص اس حدیث پر عمل کر کے گنہ گار نہ ہوگا اور اس کا عمل باطل اور قابل اعادہ نہ ہوگا ، جیسا کہ مروی ہے کہ بعد نسخ قبلہ بیت المقدس کے بعض لوگ بدستور بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے رہے۔ اور جب آنحضرت ﷺ سے ان کو خبر پہنچی تو پھر مکہ کی طرف متوجہ ہوئے، اور آنحضرت ﷺ نے ان کو یہ امر نہ کیا کہ جو نماز بیت المقدس کی طرف منہ کر کے، باوجود منسوخ ہونے استقبال بیت المقدس کے، پڑھ چکے ہو ان کا اعادہ کرو۔ چنانچہ فاضل قندھاریؒ نے مغتنم الحصول میں کہا ہے:

انّه علیه السّلام لم یأ مر الّذین صلّوا الی بیت المقد س بعد التّحو یل جاهلین به ان تعیدوا صلو تهم

(آنحضرت ﷺ نے ان لوگوں کو جنہوں نے بعد تبدیل جہت قبلہ کے، انجانے میں بیت المقدس کی طرف نماز پڑھی، نماز کے دہرانے کا حکم نہیں دیا)

تو عذر ان لوگوں کا جو کہ حدیث پر عمل کرنے سے بالکل منع کرتے ہیں بجمیع وجوہ باطل ہوا اور ثابت ہوا کہ عالم بالحدیث کو وقت جاننے ایک مسئلہ کے حدیث سے، تقلید کسی مجتہد کی نہ چاہیے اس مسئلہ خاص میں۔

☆ باقی رہی تقلید لاعلمی، سو یہ چار قسم ہے (جو ذیل میں درج کی جاتی ہیں)۔

تقلید کی اقسام

☆ قسم اول۔ واجب ہے اور وہ مطلق تقلید ہے کسی مجتہد کی، مجتہد اہل سنت کی سے، لاعلی التعیین، جس کو مولانا شاہ ولی اللہؒ نے عقد الجید میں کہا ہے کہ یہ تقلید واجب ہے۔ اور صحیح ہے باتفاق امت۔ اور اس کی یہ علامت لکھی ہے کہ عمل مقلد کا ساتھ قول مجتہد کے اسی طرح پر ہو جیسے شرط کی ہوتی ہے کہ اگر وہ قول موافق سنت کے ہو تو عمل کئے جاؤں گا، تو جب معلوم ہو کہ مخالف ہے سنت کے تو اس کو پھینک دوں گا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

اعلم انّ تقلید المجتھد علی وجھین، واجب و حرام۔ فاحدھما ان یّکون من اتّباع الرّوایة ولو دلالةً۔ تفصیله انّ الجاھل بالکتاب والسّنّة لا یستطیع التّتبّع ولا الاستنباط فکان وظیفته ان یّسأل فقیھاً ما حکم رسول اللّٰه ﷺ فی مسئلة کذا وکذا بلا تعین فاذا اخبر اتّبعه سواء کان ماخوذاً من صریح نصّ او مستنبطاً منه او مقیساً علی النّصوص فکلّ ذالک راجع الی الرّوایة عنه ﷺ ولو دلالةً وھذا قد اتّفقت الامّة علی صحّته قرناً بعد قرنٍ (بل الامم کلّھا اتّفقت علی مثله فی شرائعھم) و امارة ھذا التّقلید ان یّکون عمله بقول المجتھد کالمشروط بکونه موافقاً للسّنّة فلا یزال متفحّصاً من السّنّة بقدر الامکان فمتی ظھر حدیث یخالف قوله نبذه واخذ الحدیث (سمجھ لے کہ مجتہد کی پیروی دو قسم کی

ہے۔ واجب اور حرام۔ سوایک تو یہ ہے کہ حدیث کا اتباع ہو خواہ باعتبار دلالت کے ۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ جو شخص قرآن اور حدیث کو نہیں جانتا اور وہ بذات خود جستجو سے مسائل اور استنباط کی طاقت نہیں رکھتا، تو اس کا یہی وظیفہ ہے کہ کسی بھی فقیہ کو پوچھ لے کہ آنحضرت ﷺ نے فلاں فلاں مسئلہ میں کیا حکم فرمایا ہے۔ جب فقیہ بتا دے تو اس کی پیروی کرے۔ خواہ صریح نص سے لیا ہو، یا اس سے استنباط کیا ہو یا منصوص پر قیاس کیا ہو۔ یہ سب صورتیں حضرت ﷺ کی روایت کی طرف رجوع کرتی ہیں اگرچہ بطور دلالت کے ہی ہوں۔ اور ایسی تقلید کی صحت پر امت کا ہر طبقہ میں اتفاق ہے بلکہ اور تمام امتیں اپنی اپنی شریعتوں میں ایسی صورت پر متفق ہیں۔ اور اس تقلید کی علامت یہ ہے کہ اس کا عمل مجتہد کے قول پر بایں شرط ہے کہ وہ سنت کے موافق ہو۔ چنانچہ ہمیشہ بقدر طاقت سنت کی تلاش میں رہے، پھر جب ایسی حدیث مل جاوے کہ اس قول مجتہد کے مخالف ہو تو اس کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کرے)۔

☆ قسم ثانی۔ مباح آوردہ تقلید مذہب معین کی ہے بشرطیکہ مقلد اس تعین کو امر شرعی نہ سمجھے بلکہ اس نظر سے تعین کر لے کہ جب کہ امر اللہ تعالی کا واسطے اتباع اہل ذکر کے عموماً صادر ہوا ہے تو جس ایک مجتہد کا اتباع کریں گے، اسی کی اتباع سے عہدہ تکلیف سے فارغ ہو جائیں گے۔ اور اس میں سہولت بھی پائی جاتی ہے۔ اور علامت اس تقلید کی یہ ہے کہ اگر دوسرے مذہب کے کسی مسئلہ پر عمل کر سکے تو اس سے انکار نہ کرے۔ اور کسی شخص عمل کرنے والے کو برا نہ جانے اور ملامت اور نکیر نہ کرے۔ مثلاً حنفی المذہب کو مسئلہ رفع یدین اگر معلوم ہو تو اس کے استعمال سے نفرت اور انکار نہ کرے، بلکہ کبھی کر بھی لے اور حنفی ہو کر کسی کرنے والے پر طعن نہ کرے۔

☆ قسم ثالث حرام و بدعت ہے۔ اور وہ تقلید ہے بطور تعیین کے بزعم وجوب کے برخلاف قسم ثانی کے۔

☆ قسم رابع شرک ہے۔ اور وہ ایسی تقلید ہے کہ وقت لاعلمی کے مقلد نے ایک مجتہد کا اتباع کیا، پھر اس کو حدیث صحیح، غیر منسوخ، غیر معارض، مخالف مذہب اس مجتہد کے مثلاً معلوم ہو گئی تو اب وہ مقلد بدستاویز ان عذرات کے جن سے سابقاً بخوبی جواب دیا گیا ہے یا تو حدیث کو قبول ہی نہیں کرتا اور یا اس میں بدوں سبب کے تاویل و تحریف کر کے اس

حدیث کوطرف قول امام کے لے جاتا ہے،غرض کہ وہ مقلد، مذہب اپنے امام کا نہیں چھوڑتا
سوان قسموں میں قسم اول اور ثانی تو محتاج اثبات کی نہیں، کیونکہ دونوں کو فریقین
تسلیم کرتے ہیں ۔لیکن قسم ثالث اور رابع بے شک معرکہ آراء اور محط انظار ہے۔ سو دلائل
قسم ثالث کے تو مبحث میں تقلید شخصی کے آویں گے۔ فانتظر۔

اور قسم رابع کو اس مقام میں مدلل کیا جاتا ہے۔

☆قسم رابع۔تو واضح ہو جاوے کہ شرک ہونے پر ایسی تقلید کے آیات قرآنی اور حدیث
نبوی بہت سی دال ہیں اور بہت علماء نے ان آیات اور احادیث سے شرک ہونا ایسی تقلید کا
ثابت کیا ہے۔ پس نقل کر دینا اقاویل ان علماء کا جن میں وہ آیات اور احادیث موجود ہیں
مستغنی ہے، ذکر کرنے آیات کے سے علیحدہ۔

تو سنو کہ تفسیر نیشاپوری میں ضمن آیت:

اتّخذوا احبارھم ورھبانھم اربابا مّن دون اللّٰه

کے مذکور ہے کہ یہ مراد نہیں کہ یہود ونصاری نے اپنے علماء اور درویشوں کو خدا ٹھہرالیا تھا۔
بلکہ مراد یہ ہے کہ اطاعت انہوں نے اپنے علماء اور درویشوں کی برخلاف حکم خدا اور رسول
کے کی تھی ۔عبارت تفسیر مذکور بعینہ لکھی جاتی ہے:

اختلفوا فی معنی اتّخاذھم ایّاھم اربابا بعد الا تّفاق
علی انّه لیس المراد انّه جعلوھم آلھة فقال اکثر المفسّرین
المراد انّھم اطاعوھم فی اوامرھم ونواھیھم ونقل عن
عدی بن حاتم کان نصرانیاً فانتھی الی النّبیّ ﷺ وھو یقرء
سورة براءة فلمّا وصل الی ھذہ الآیة قال عدی انّا لسنا
نعبدھم فقال الیس تحرمون ما احلّ اللّٰه وتحلّون ما
حرّم اللّٰه فقلت بلی ۔ فقال تلک عبادتھم ، قال الرّبیع
قلت لابی العالیه کیف کانت الرّبوبیة فی بنی اسرائیل
فقال انّھم ربما وجدوا فی کتاب اللّٰه ما یخالف قول الاحبار
والرّھبان فکانوا یأخذون باقوالھم وما کانوا یقبلون حکم
اللّٰه تعالی ۔ قال العلماء انّما لم یلزم تکفیر الفاسق بطاعة

الشّیطا ن خلاف ما علیه الخوا رج لا نّ الفاسق و ان کا ن یقبل دعوة الشّیطا ن ا لّا انّه یلعنه و یستخف به بخلاف اولئک ا لا تبّاع المعظّمین قا ل الامام فخر الدّ ین الرّازی قد شا هد ت جماعة من مقلدة الفقهاء قر أ ت علیهم آ یا ت کثیرة مّن کتا ب اللّه فی مسا ئل کا نت تلک ا لآ یات مخالفة لمذ هبهم فیها فلم یقبلوا تلک ا لآ یا ت و لم یلتفتوا الیها و کا نوا ینظرو ن الی کا لمتعجب یعنی کیف یمکن العمل بظوا هر تلک ا لآ یا ت مع انّ الرّوا یة من سلفنا وردت بخلا فها و لو تا مّلت حقّ التّا مل و جد ت هذا الدّاء ساریاً فی عر ق الا کثرین ۔ انتهی ما فی تفسیر النیسا پوری و هکذا فی التفسیر الکبیر۔

(علماء مختلف ہیں یہود ونصاریٰ کے اپنے علماء کو پروردگار ٹھہرانے کے معنوں میں، بعد اتفاق اس بات کے کہ وہ اپنے علماء کو خدا نہیں کہتے تھے۔ سو اکثر مفسرین نے کہا ہے کہ وہ امر و نہی میں اپنے علماء ہی کا کہنا مانتے تھے۔ حضرت عدیؓ بن حاتم سے منقول ہے کہ وہ آنحضرت ﷺ کے پاس آئے اور آپ ﷺ سورہ براءۃ پڑھ رہے تھے جب اس آیت تک پہنچے اتّخذوا احبار ھم.. تو انہوں نے کہا کہ ایسا تو نہیں ہوتا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کیا تم حرام نہیں ٹھہراتے جسے اللہ نے حلال کیا اور حلال نہیں ٹھہراتے جسے اللہ نے حرام کیا۔ انہوں نے کہا یہ تو ٹھیک ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا یہی تو بندگی ہے۔

ربیعؒ کہتے ہیں کہ میں نے ابو العالیہ سے پوچھا کہ بنی اسرائیل کا علماء کو پروردگار ٹھہرانا کیونکر تھا؟ انہوں نے کہا کہ کتاب اللہ میں موجود مسئلے کے خلاف اپنے علماء کے اقوال پر عمل کرتے اور حکم خدا چھوڑ دیتے تھے۔

علماء نے کہا ہے کہ بخلاف خوارج کے، فاسق کی تکفیر اطاعت شیطان میں اس لئے لازم نہیں آتی کہ فاسق اگرچہ شیطان کا کہا مانتا ہے مگر اس کو برا کہتا رہتا ہے۔ بخلاف ان خوارج کے جو اپنے مقتداؤں کی تعظیم کرتے ہیں۔

امام رازیؒ نے کہا ہے کہ میں ایک مقلد گروہ سے ملا اور ان کے مذہب کے خلاف کچھ

آیات میں نے ان کے روبرو پڑھیں تو انہوں نے ان آیات کی طرف توجہ نہ کی اور دوسری طرف تکتے رہ گئے، اور یہ حیرانگی یوں تھی کہ ان آیات مخالف مذہب پر بھلا کیوں کر عمل ہوسکتا ہے؟ اگر غور کیا جائے تو یہ مرض اکثر لوگوں میں پھیل رہا ہے)

پس امام فخر الدین رازیؒ کی تقریر سے واضح ہوا کہ اکثر مقلدین متعصبین مخالفت قرآن وحدیث کی کرتے رہے ہیں بسبب غلبہ تقلید کے۔ اور نیز ظاہر ہوا ان کی کلام سے کہ ایسی تقلید کہ مخالف قرآن وحدیث کے ہو وہ مذموم اور واجب الرد ہے۔ اور متعصبین سات آٹھ سو برس سے چلے آتے ہیں کہ باعث تعصب مذہبی کے ظاہر قرآن وحدیث پر عمل کرنا انہیں دشوار ہوتا ہے۔ اور ایسے ہی مقلدین مصداق اتّخذوا احبا ر ھم و ر ھبا نھم ار با باً من دون اللّٰہ کے ہیں۔ اور شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ جس کسی نے کہ اپنے امام کو ایسا سمجھ لیا کہ اس کی شان سے خطا بعید ہے، تو اس نظر سے اگر چہ دلیل خلاف قول اس امام کے ملے تو بھی اس کی تقلید کو نہ چھوڑے، تو وہ شخص داخل ہے اتّخذوا احبار ھم و رھبانھم ار با باً مّن دو ن اللّٰہ میں۔ چنانچہ عقدالجید میں ارشاد فرماتے ہیں:

من یّکو ن عا میاً و یقلّد ر جلاً من الفقھاء بعینہ یر ی انہ یمتنع مثلہ الخطاء و ان ما قا لہ ھو الصّوا ب البتہ و اضمر فی قلبہ ان لا یتر ك تقلیدہ ان ظھر الدّ لیل علی خلا فہ و ذا لک ما رواہ التّر مذی عن عدی بن حا تم انّہ قا ل سمعت رسول اللّٰہ ﷺ یقرأ اتّخذوا احبا ر ھم و ر ھبا نھم ار با باً مّن دون اللّٰہ ۔ قا ل انّھم لم یکو نوا یعبدو نھم و لکنّھم کا نوا اذا احلّوا لھم شیئاً استحلوہ و اذا حرّموا علیھم شیئاً حرّموہ

(اور جو شخص انجان ہو اور فقہاء میں سے کسی ایک کی تقلید کرے یہ سمجھ کر کہ ایسے شخص سے خطا مشکل ہے اور یہ جو کہتا ہے یہی ٹھیک ہے اور دل میں یہ بات ٹھہرا رکھے کہ اس کی تقلید نہ چھوڑوں گا اگر چہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہو۔ وہ مصداق اس حدیث کا ہے جو ترمذیؒ نے حضرت عدیؓ بن حاتم سے روایت کی ہے کہ حضرت عدیؓ نے کہا کہ میں نے آنحضرت ﷺ سے سنا کہ یہ آیت پڑھتے تھے کہ اتّخذوا احبارھم ...فرمایا کہ وہ لوگ ان کی بندگی نہیں کرتے تھے لیکن ان کا یہ حال تھا کہ

جس چیز کو وہ انہیں حلال بتا دیتے اس کو حلال جانتے اور جب کوئی چیز ان کو حرام بتادیتے تو اسے حرام جانتے)۔

اورشاہ ولی اللہؒ ، حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں:

و منها تقليد غير المعصوم اى غير النّبىّ ﷺ الّذى يثيب عصمة و حقيقته ان يّجتهد واحد من علماء الا مة فى مسئلة فيظنّ متّبعوه انّه على الا صا بة قطعاً او غا لباً فيردوا به حديثاً صحيحاً و هذا التّقليدغير ما اتّفق عليه ا لا مّة المرحو مة فا نّهم اتّفقوا على جواز التّقليد المجتهدين مع العلم با نّ المجتهد يخطى و يصيب و مع الا ستشراف لنصّ النّبىّ ﷺ فى المسئلة و العز م على انّه اذا ظهر حديث صحيح خلا ف ما قلّد فيه تر ك التّقليد و اتبع الحديث قا ل رسول اللّه ﷺ فى قو له تعا لى اتّخذوا احبار هم و ر هبا نهم اربا باً مّن دون اللّه ، انّهم لم يكو نوا يعبدو نهم و لكنّهم كا نوا اذا احلّوا لهم شيئاً استحلّو ه و اذا حرّ موا عليهم شيئاً حرّ موه ۔ (اوراس میں سے پیروی غیر معصوم یعنی غیر نبی کی ہے اورصورت اس تقلید کی یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں کسی عالم کی پیروی کرے اور یہ گمان کرے کہ وہ یقیناً حق پر ہے یا بظن غالب ۔اوراس تقلید کی وجہ سے حدیث صحیح کورد کرے۔ سو یہ تقلید ایسی ہے کہ جس پرامت مرحومہ نے اتفاق نہیں کیا۔امت کا اتفاق اس تقلید کے جواز پر ہے جہاں مجتھد سے خطا اورصواب دونوں کا احتمال تسلیم کیا جائے ،اورحدیث کی تلاش اس ارادے سے جاری رکھی جائے کہ جس وقت حدیث خلاف مذہب کے ظاہر ہوگی تو تقلید کو چھوڑ کر حدیث کو لے گا ۔آنحضرت ﷺ نے اتّخذوا احبار هم ... یہود ونصاری اللہ کو چھوڑ کر، علماء ان کی بندگی نہیں کرتے تھے بلکہ ان کا یہ حال تھا کہ جب ان کو وہ کوئی چیز حلال بتادیتے تو حلال جان لیتے اور جب حرام بتادیتے تو حرام جان لیتے)

اورمولانا شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی کسی کی تقلید اپنے اوپر لازم سمجھ لیوے اوراس کے مخالف حکم خدا معلوم ہو جانے کے باوجود اس کا اتباع نہ

چھوڑے، تو اس نے بحکم آیت اتّخذوا احبار هم و رهبا نهم ار با باً مّن دو ن اللّٰه کے خدا کا شریک ٹھہرایا۔ چنانچہ فتح العزیز میں تحت آیت فلا تجعلوا للّٰه انداداً وّ انتم تعلمو ن (بقرہ:۲۲) کے فرماتے ہیں:

دریں جا باید دانست چنانچہ عبادت غیر خدا مطلقاً شرک وکفراست اطاعت غیراو تعالی نیز با استقلال کفراست ومعنی اطاعت غیر بالاستقلال آنست کہ اورا مبلغ احکام ندانستہ ربقہ تقلیداو درگردن اندازد وتقلیداورا لازم شمارد وباوجودظہور مخالفت حکم او باحکم اوتعالی دست از اتباع او برندارد وایں ہم نوعیست از اتخاذ انداد کہ درآیت کریمہ اتّخذوا احبا ر هم و ر هبا نهم ار با باً مّن دو ن اللّٰه و المسیح ابن مر یم (تو به: ۳۱) نکوہش آن فرمودہ اند۔

اور مولانا اسماعیل صاحب دہلویؒ نے بوجہ بسط شرک ہونا ایسی تقلید کا بدلیل آیت اتّخذوا احبار هم و ر هبا نهم اور بہ دلیل حدیث نبوی کے جو کہ ترمذیؒ نے حضرت عدیؓ بن حاتم سے نقل کی ہے، ثابت کیا ہے۔ اور یہی وجہ ہے جناب مؤلف (تنویر الحق) کی چوٹ کی مولوی اسماعیل صاحبؒ پر۔ تو سنو کہ مولانا اسماعیل دہلویؒ تنویر العینین میں فرماتے ہیں:

و لیت شعری کیف یجوز التزام تقلید شخص مّعین مع تمکن الرّ جو ع الی الرّوا یات المتقو لة عن النّبیّ ﷺ الصّر یحة الدّالة علی خلاف قول ا لا مام المقلّد فان لم یترك قول اما مه ففیه شا ئبة من الشّر ك کما یدّل علیه حدیث التّر مذی عن عدی ابن حا تم انّه سأل رسول اللّٰه ﷺ عن قو له اتّخذوا احبارهم و رهبا نهم ار با باً مّن دو ن اللّٰه۔ فقا ل انّکم حللتم ما احلّوا و حرّ متم ما حرّ موا۔ و لیس المراد بالتّقلید التّقلید فی العقا ئد علی ما ینطق به لفظ حللتم و حرّمتم فانّ التّحلیل و التّحریم انّما یستعملان فی ا لا فعال و لیس المراد به التّقلید مطلقاً و الّا لزم تکلیف کلّ عا می با لا جتهاد و لیس المراد به ردّ النّصوص و انکا رها فی مقا بلة قول

آئمتهم و الا لم یکونوا نصاری بل المراد هو تاویل الدّلائل الشّرعیة الی قول آئمتهم۔ فعلم من هذا ان اتّباع شخص معین بحیث یتمسک بقوله و ان ثبت علی خلافه دلائل من السّنّة و الکتب یأول الی قوله شوب من النّصرانیّة و حظّ من الشّرك و العجب من القوم لا یخافون من مثل هذا الاتّباع بل یحیفون تارکه فما احقّ هذه الآیة فی جوابهم و کیف اخاف ما اشرکتم و لا تخافون انّکم اشرکتم باللّه ما لم ینزل به علیکم سلطاناً فایّ الفریقین احقّ بالامن ان کنتم تعلمون ۔(انعام :۸۱)۔ فتدبّر و انصف و لا تکن من الممترین و نعوذ باللّه ان نکون من المتعصّبین

(اور مجھے نہیں معلوم کہ کیونکر روا ہو گیا پیروی کرنا ایک شخص معین کی، باوجود قدرت رجوع طرف ان روایات کے جو آنحضرت ﷺ سے منقول ہیں اور صریح دلالت کرتی ہیں قول امام کے خلاف پر۔ پھر اگر مقلد قول امام کو نہیں چھوڑتا تو اس میں شرک کی آمیزش ہے۔ چنانچہ دلالت کرتی ہے اس پر وہ حدیث جس کو ترمذیؒ نے حضرت عدیؓ بن حاتم سے روائت کیا ہے کہ انہوں نے آنحضرت ﷺ سے اس آیت (اتّخذوا احبارهم و رهبانهم) کے معنی میں پوچھا تو فرمایا کہ حلال ٹھہرایا تم نے ان کے حلال ٹھہرائے ہوئے کو اور حرام ٹھہرایا ان کے حرام ٹھہرائے ہوئے کو۔ اور نہیں مراد تقلید سے تقلید عقیدہ کی، جیسا کہ دلالت کرتا ہے اس پر لفظ حلال اور حرام کا۔ کیونکہ حلال ٹھہرانا اور حرام ٹھہرانا دونوں افعال میں مستعمل ہوتے ہیں۔ اور تقلید مطلق بھی مراد نہیں ہے۔ وگرنہ لازم آئے گا کہ ہر انجان اجتہاد پر مکلّف ہو۔ اور نصوص کا رد کرنا بھی مراد نہیں ہے اماموں کے قول کے مقابلہ میں۔ نہیں تو نصاری اس کے مصداق نہ رہیں گے۔ بلکہ مراد تاویل کرنا ہے دلائل شرعیہ کا اماموں کے قولوں کی طرف۔ سو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ پیروی کرنی ایک شخص معین کی، اس طرح کہ جم جاوے اس کے قول پر، اگرچہ اس کا خلاف بھی ثابت ہو جاوے قرآن و حدیث سے، تو اسے تاویل کرے اپنے جماؤ کی طرف۔ یہ ایک آمیزش ہے نصرانیہ سے اور حصہ ہے شرک کا اور

لوگوں پر تعجب ہے کہ ایسی پیروی سے خود تو ڈرتے نہیں ، بلکہ جو ایسی تقلید کو چھوڑے اس پر زیادتی کرتے ہیں ۔ سو کیا ہی ٹھیک بیٹھتی ہے یہ آیت ان کے جواب میں ، اور کیوں کرڈروں میں اس سے کہ شریک لاتے ہو تم اور نہیں ڈرتے ہو تم یہ کہ شریک مقرر کرتے ہو تم اللہ کے ساتھ اس چیز کو کہ نہیں اتاری اللہ نے اس پر تمہارے اوپر دلیل ۔ سو کون دونوں فریقوں میں بہت لائق ہے اس کے ساتھ، کہہ دو اگر تم جانتے ہو)

اور قاضی ثناء اللہؒ نے بھی ایسی تقلید کو شرک کہا ہے اور اثبات اسکا آیت:

قل یا اھل الکتا ب تعالوا الی کلمةٍ سواءٍ بیننا و بینکم الّا نعبد الّا اللّٰه و لا یشرك به شیئاً و لا یتّخذ بعضنا بعضاً ار با باً من دون اللّٰه ۔(انعام:۶۴)(کہہ کہ اے اہل کتاب آؤ طرف ایک بات کی کہ برابر ہے درمیان ہمارے اور تمہارے ۔ یہ کہ نہ عبادت کریں ہم مگر اللہ کی اور نہ شریک لاویں اس کے ساتھ کچھ اور نہ پکڑیں بعض ہمارے بعض کو پروردگار سوا اللہ کے) ۔

اور آیت اتّخذوا احبا ر ھم سے اور حدیث حضرت عدیؓ بن حاتم سے کیا ہے چنانچہ تفسیر مظہری میں تحت آیت قل یا اھل الکتا ب ، حدیث حضرت عدیؓ بن حاتم نقل کر کے فرماتے ہیں:

و من ھھنا یظھر اذا صحّ عند احد حدیث مر فوع من النّبیّ ﷺ سا لماً عن المعا ر ضة و لم یظھر له ناسخ و کان فتوی ابی حنیفه مثلاً خلا فه و قد ذھب علی وفق الحدیث احد مّن ا لآ ئمة الا ر بعة یجب علیه اتّباع الحدیث الثّا بت ۔ و لا یمنعه الجمود علی مذ ھبه من ذا لک لئلا یلز م اتّخاذ بعضنا بعضاً ار با باً مّن دو ن اللّٰه ۔(جب کسی کے نزدیک حدیث مرفوع آنخضرت ﷺ کی صحیح ہو جاوے اور وہ معارضہ سے سالم ہووے اور نہ ہی منسوخ ہو، اور مثلاً امام ابو حنیفہؒ کا فتوی اس کے خلاف ہو ۔ اور آئمہ اربعہ میں سے کوئی امام اس کے موافق گیا ہو، تو اس حدیث پر عمل واجب ہے ورنہ اتّخذوا ار با باً مّن دو ن اللّٰه کا مصداق ہوگا)۔

اقوال آئمہ اربعہ در منع تقلید

اس لئے آئمہ اربعہ نے ایسی ہی تقلید سے منع کیا ہے اوران کے اتباع نے اور صوفیہ اور محدثین نے اس تقلید کو گمراہی اور باعث غضب الٰہی قرار دیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب کوئی آیت قرآنی یا کوئی حدیث یا قول صحابی کا میرے قول کے مخالف تم کو معلوم ہو، تو میرے قول کو چھوڑ دو۔ یعنی میری تقلید مت کرو۔ چنانچہ امام زندیسیؒ نے روضۃ العلماء میں صاحب ہدایہ کی روایت سے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا ہے:

انّه یعنی ابا حنیفه سئل اذا قلت قولاً وکتاب اللّٰه یخالفه، قال اترکوا قولی بکتاب اللّٰه، فقیل اذا کان محمّد الرّسول اللّٰه ﷺ یخالفه قال اترکوا قولی بخبر رسول اللّٰه ﷺ۔ فقیل اذا کان قول الصّحابة یخالفه قال اترکوا قولی بقول الصّحابة۔ (امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا گیا کہ جب آپ کوئی مسئلہ کہیں اور قرآن اس کے مخالف ہووے تو کیا کرنا چاہیے؟۔ آپ نے جواب دیا کہ میرا قول قرآن کے مقابلہ میں چھوڑ دو۔ پھر پوچھا گیا کہ حدیث مخالف ہووے تو؟ جواب دیا کہ حدیث کے مقابلہ میں بھی میرا قول چھوڑ دو۔ پھر پوچھا گیا کہ اگر آثار صحابہ آپ کے قول کے مخالف ہوویں تو؟ جواب دیا کہ میرا قول صحابہ کے آثار کے مقابلہ میں بھی چھوڑ دو)

اور مدخل میں امام بیہقیؒ، حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے نقل کرتے ہیں۔

قال یعنی عبد اللّٰه بن المبارك سمعت ابی حنیفه یقول اذا جاء عن النّبیّ ﷺ فعلی الرّأس والعین، واذا جاء عن اصحاب النّبیّ ﷺ تختار قولهم، واذا جاء من التّابعین زاحمنا هم۔ انتهی۔ کذا فی التفسیر المظهری

(عبداللہ بن مبارکؒ نے کہا کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ کو کہتے سنا کہ آنحضرت ﷺ سے روایت آوے تو ہمارے سرآنکھوں پر، اور جب صحابہ سے روایت آوے تو ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ اور جب تابعین سے آوے تو مناقشہ کرتے ہیں)

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص ایسا نہیں کہ اپنے قول سے ماخوذ نہ ہو اور وہ

کلام اس کا اس پر مردود نہ ہو،سوائے رسول اللہ ﷺ کے۔یعنی قول غیر صحیح سب کا رد کر دینا چاہیے، چنانچہ یواقیت والجواہر میں شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ فرماتے ہیں:

وکان الامام مالک یقول ما من احد الا ومأخوذ من کلامه ومردود علیه هو الا رسول اللّٰه ﷺ ۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب تم کو حدیث صحیح، مخالف میرے مذہب کے معلوم ہو، تو اس حدیث ہی کو میرا مذہب سمجھنا۔یعنی میرا مذہب اول چھوڑ دینا۔ چنانچہ نہایہ میں امام الحرمینؒ فرماتے ہیں:

انّه یعنی الشّافعی قال اذا بلغکم خبر صحیح یخالف مذهبی فاتّبعوه واعلموا انّه مذهبی ، نقله مولانا شاه ولی اللّٰه فی عقد الجید ثمّ قال وقد صحّ منصوصاً انه قال اذا بلغکم عنّی مذهب وصحّ عندکم خبر علی مخالفته فاعلموا انّ مذهبی موجب الخبر (اور شافعیؒ نے کہا جب تمہیں میرے مذہب کے مخالف حدیث صحیح پہنچ جاوے تو اس کی پیروی کرو اور جان لو کہ وہی میرا مذہب ہے۔اس قول کو شاہ ولی اللہؒ نے عقد الجید میں نقل کر کے کہا ہے کہ اچھی طرح یہ بات صحت کو پہنچ گئی ہے کہ شافعیؒ کہتے تھے کہ جب تمہیں میرے مذہب کا کوئی مسئلہ پہنچے اور حدیث اس کی مخالف ہو تو موافق حدیث کے ہی میرا مذہب جان رکھو)

امام احمد بن محمد بن حنبلؒ فرماتے تھے کہ کسی کا کلام، رسول کے کلام کے معارض نہیں ہوسکتا۔یعنی حدیث کے مقابل کسی کا قول پیش نہ کرنا چاہیے۔ چنانچہ یواقیت والجواہر میں شعرانیؒ فرماتے ہیں:

وکان الامام احمد یقول لیس لاحدٍ مع اللّٰه ورسوله کلام ، لا تقلّدنی ولا تقلّدن مالکاً ولا الاوزاعی ولا النّخعی ولا غیرهم وخذ الاحکام من حیث اخذوا من الکتاب والسّنّة (امام احمدؒ کہتے تھے کہ اللہ اور رسول کے مقابل میں کسی کو بات کی مجال نہیں۔ نہ میری پیروی کرو اور نہ مالکؒ اور اوزاعیؒ اور نخعیؒ کی۔ اور وہاں سے احکام شریعت لو جہاں سے انہوں نے لئے ہیں یعنی کتاب اور سنت سے)

اقوال آئمہ دیگر در منع تقلید

خیرالمحدثین طیبیؒ شرح مشکوۃ میں حدیث

الا انّی اوتیت القرآن و مثله معه الا یوشک رجل شبعان علی اریکته یقول علیکم بهذا القرآن فما وجدّتم فیه من حلال فاحلّوه وما وجدّتم فیه من حرام فحرّموه ، الی آخر ما رواه ابو داؤد (رقم حدیث:۔۴۶۰۴) و الدارمی عن المقدام بن معدی کرب عن النبی ﷺ (خبردار ہوائے لوگو! میں قرآن دیا گیا ہوں اور اسی کے ساتھ اس جیسی اور چیز۔ خبردار ہو کہ تھوڑے دن جاتے ہیں کہ پیٹ بھرے لوگ تخت پر بیٹھ کر کہیں گے کہ قرآن کو مضبوط پکڑو اور جو اس میں حلال پاؤ، حلال جانو اور جو حرام پاؤ، سو حرام جانو)

کی شرح میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں بڑی جھڑکی اور خفگی ہے جو کہ پیدا ہوئی ہے غضب عظیم سے اس شخص پر جو حدیث کو ترک کرے ، اس نظر پر کہ قرآن ہم کو کافی ہے ، اب حدیث کی کچھ حاجت نہیں۔ پھر کیا حال ہے اس شخص کا جو کہ حدیث کو اپنے مذہب کی رعائت سے ترک کرے۔ چنانچہ شرح مشکوۃ میں فرماتے ہیں:

فی هذا الحدیث توبیخ و تقریع ینشأ من غضب عظیم علی من ترك السّنّة و ما عمل بالحدیث استغناء عنها بالکتاب فکیف بمن رجح الرأی علی الحدیث و اذا سمع حدیثاً من الاحادیث الصّحیحة قال لا علی ان اعمل بها فانّ لی مذهباً اتبعه

(اس حدیث میں جھڑکی ہے تارک سنت پر، جو قرآن کو کافی جان کر حدیث کو خیال میں نہ لاوے۔ سو کیا حال ہے اس کا جو غالب کرے رائے کو حدیث پر اور جب کوئی حدیث سنے تو کہہ دے کہ مجھے حدیث سے کیا کام، میں تو اپنے مذہب کا پابند ہوں)

شیخ الصوفیہ محی الدین ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ جس نے حدیث کے مقابل میں قول کسی امام مجتہد کا یا کسی پیر پیشوا کا پکڑ رکھا اور حدیث کو ترک کیا تو وہ شخص گمراہ ہو گیا

اور نکل گیا اللہ کے دین سے۔ چنانچہ فتوحات مکیہ میں ارشاد فرماتے ہیں:

اذا صحّ الحدیث و عارضه قول صاحب او امام فلا سبیل الی العدول عن الحدیث و یترك قول ذالک الامام و الصّاحب للخبر ثمّ قال و لا یجوز ترك آیة او خبر بقول صاحب او امام و من یفعل ذالک فقد ضل ضلالاً و خرج عن دین اللّٰه۔

(جسوقت حدیث صحیح ہو جاوے اور کسی رفیق یا امام کا قول اس کے معارض پڑے تو حدیث سے پھرنا نہ چاہیے بلکہ وہ رفیق اور امام کا قول کا چھوڑ دے، پھر کہا انہیں ابن عربی نے، نہیں جائز چھوڑنا آیت اور حدیث کا کسی رفیق یا امام کے قول کے مقابلہ میں اور جس کسی نے ایسا کیا تو وہ بڑا گمراہ ہوا اور اللہ کے دین سے نکل گیا)

شیخ المشائخ محبوب سبحانی قطب ربانی محی الدین عبدالقادر جیلانیؒ نے فتوح الغیب میں فرمایا ہے کہ فکر کرو کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ میں، اور فریب مت کھاؤ کسی قول ضعیف یا قوی سے، یعنی حدیث کے مقابل کسی کا قول نہ مانو۔

امام دارکی شافعیؒ سے مروی ہے کہ جب کوئی ان کے سامنے حدیث کے مقابل کسی کا قول پیش کرتا تو فرماتے کہ تجھے ہلاکت، یہ حدیث ہے رسول اللہ ﷺ کی۔ چنانچہ خطیب بغدادیؒ نے سند صحیح سے نقل کیا ہے:

انّ الدّارکی من الشّافعیة کان یستفتی و ربما یفتی بغیر مذهب الشّافعی و ابی حنیفه فیقال له هذا یخالف قولهما فیقول و یلکم حدث فلان عن فلاں عن النّبیّ ﷺ هکذا۔ انتهی نقله فی عقد الجید (دارکی شافعیؒ سے فتوی لیا جاتا۔ اور بسا اوقات وہ مذہب امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے مخالف فتوی دیتے۔ کہا جاتا کہ یہ تو ان دونوں کے قول کے مخالف ہے، تو کہتے تیرا برا ہو، اس باب میں فلان نے فلاں سے اور اس نے آنحضرت ﷺ سے حدیث نقل کی ہے)۔

قاضی شمس الدین ابن خلکانؒ نے یوں نقل کیا ہے:

و کان ای الدّارکی اذا جاءته مسئلة تفکّر طویلاً ثم یفتی

فیھا و ربما افتی علی خلاف مذھب الامامین الشّافعی و ابی حنیفه رضی اللّه عنھما فیقال له فی ذالک فیقول و یحة حدّث فلان عن فلان عن رسول اللّه ﷺ ھکذا و کذا

(دارکیؒ کا یہ حال تھا کہ جب اس کے پاس کوئی مسئلہ آتا تو خوب فکر کرتے اور پھر فتوی دیتے اور بسا اوقات امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے مخالف فتوی پڑتا۔ اعتراض ہوتا تو کہتے کہ اس مسئلہ میں فلاں فلاں راوی نے حدیث روایت کی ہے)۔

امام مجتہد شیخ عزالدین ابن عبدالسلامؒ کہا کرتے کہ بڑا تعجب ہے کہ فقہاء مقلدین اپنے اماموں کی ضعیف بات پر واقف ہو کر پھر ایسے جم جاتے ہیں کہ اگر کسی دوسرے امام کا قول موافق کتاب اللہ اور حدیث کے ان کے آگے پیش کیا جاتا ہے تو ہرگز قبول نہیں کرتے بلکہ کتاب اللہ اور حدیث کے دفع کرنے کیلئے حیلہ سازیاں کرتے ہیں اور تاویلیں باطلہ پیش کرتے ہیں جیسا کہ کلام ان کا شاہ ولی اللہؒ عقد الجید میں نقل کرتے ہیں:

قال یعنی ابن عبد السّلام و من اعجب العجائب ان الفقھاء المقلّدین یقف احدھم علی ضعف مأخذ امامه بحیث لا یجد لضعفه مدفعاً و ھو مع ذالک یقلّده فیه و یترك من شھد له الکتاب و السّنّة و یتاولھا بالتّاویلات البعیده الباطلة۔ (ابن عبدالسلامؒ نے کہا کہ بڑا تعجب ہے کہ مقلد فقیہ لوگ اپنے امام کے ایسے ضعیف ماخذ پر واقف ہو جاتے ہیں کہ جس کی کوئی توجیہ نہیں کر سکتے اور پھر بھی اس میں اپنے امام کی پیروی کئے جاتے ہیں، اور جن کے مذہب کی کتاب وسنت اور صحیح قیاس شہادت دیتے ہیں اس کو اپنے امام کی تقلید پر جم کر چھوڑ دیتے ہیں، اور قرآن و حدیث میں بلا وجہ تاویلیں گھڑتے ہیں)

حافظ الفقہ والحدیث عبدالرحمٰن بن اسماعیل ابوشامہؒ ان فقہاء مقلدین کی طرف سے جو احادیث سے مستغنی ہو کر جزئیات پر منیہ اور قنیہ کے اکتفا کر رہے تھے اور حدیث کو بہت مشکل جان کر وہی عذرات، جو سابق میں نقل کر کے ان سے جواب دیا گیا ہے، پیش کرتے تھے افسوس اور تحسر کیا کرتے اور ان کی جان پر واویلا کرتے۔ چنانچہ کتاب اصول میں فرماتے ہیں:

و قد حرّم الفقهاء فی زما ننا النّظر فی کتب الحد یث و ا لآ ثار و البحث عن فقهها و معا نیها و مطا لعة الکتب النّفیسة المصنّفة فی شرو حها و غریبها بل افنوا زما نهم و عمر هم فی النّظر فی اقوال من سبقهم من متأ خری الفقهاء و تر کوا النّظر فی نصوص نبیّهم المعصو م من الخطاء و آ ثار الصّحا بة الّذین شهدوا الو حی و عا ینوا المصطفی ﷺ و فهموا نفا ئس الشّر عیة فلا جر م حرم هؤ لاء رتبة ا لا جتهاد و بقوا مقلّدین علی الآباء و قد کا نت العلماء فی الصّد ر الاول معذو رین فی تر ك ما لم یقفوا علیه من الحدیث لکو ن الاحادیث لم تکن حینئذ فیما بینهم مدوّ نة انّما کا نت تلقی من افوا ه العلماء و هم یتفرّ قون فی البلدا ن و قد زا ل ذالک العذر و للّه الحمد بجمع ا لا حا دیث المجتمع بها فی کتب بوّ بو ها و قسمو ها و سهلوا الطّریق الیها و بینوا ضعف کثیر مّنها و صحته و تکلموا فی عدا لة الرّ جا ل و جر ح المجرو ح منهم و فی علل ا لا حا دیث و لم ید عوا للمستعمل ما یتعلل به و فسّروا القر آ ن و تکملوا فی غریبهما و فقهما و کلّ ما یتعلق بهما فی مصنّفا ت عدیده جلیلة وا لآ لا ت متهیا ت لذی طلب صا دق و ذکاء و فطانت و کذا اللغة و صنا عة العر بیة کل ذا لک فقد حر ره اهله و حققوه فا لتو صل الی ا لا جتهاد بعد الجمع و النّظر فی الکتب المعتمدة اذا رزق ا لا نسا ن الحفظ و الفهم و معرفة ا للسا ن اسهل منه قبل ذا لک۔ (بلا شک ہمارے زمانہ میں فقہاء نے حدیث اور آ ثار کی کتابوں کو دیکھنا اوران کی شرحوں کا مطالعہ کرنا اورمعانی سمجھنا حرام ٹھہرا رکھا ہے بلکہ اپنی ساری عمر متأ خر فقہاء کے اقوال کے دیکھنے میں ضائع کرتے ہیں اور نبی معصوم کے اقوال اور وہ صحابہ کرام، جنہوں نے آ نحضرت

ﷺ کو دیکھا اور کما حقہ شریعت کو سمجھا، کے آثار کو چھوڑ رکھا ہے ۔ سو ضرور یہ لوگ رتبہ اجتہاد سے محروم رہ کر اپنے بڑوں کے مقلد رہے ۔ اور اگلے علماء مخفی حدیثوں کے عمل نہ کرنے میں معذور ہیں کہ اس زمانہ میں حدیثیں مجتمع نہ تھیں بلکہ حدیثیں تو لوگوں کے منہ سے سنی جاتی تھیں اور لوگ جابجا منتشر تھے ۔ اللہ کا شکر ہے کہ اب یہ عذر جاتا رہا، بہ سبب اس کے کہ اب حدیثیں جمع ہوگئیں اور مسائل کے باب مقرر ہوگئے ہیں اور قوی ضعیف حدیث اور اچھے برے راوی کا حال بیان ہوگیا اور قرآن کی تفسیریں ہوگئیں اور قرآن و حدیث دونوں کی مشکلات اکثر کتابوں میں بیان ہوگئیں، اور سمجھ دار کے لئے ہر طرح کا سامان موجود ہوگیا اور اسی طرح لغت والوں نے علم لغت کو اور عربی دان لوگوں نے علم عربیت کو چھان دیا ۔ سو ان کتابوں کی تالیف اور ان کو دیکھنے کے بعد اجتہاد کا رتبہ حاصل ہونا سہل ہوگیا ہے بہ نسبت اگلے عہد کے)

علی النبتیؒ ایک فقیہہ کو کہتے تھے کہ اے بیٹے بچیو اس بات سے کہ حدیث کے مخالف ہوکر رائے پر عمل کرو اور پھر کہو کہ یہ میرے امام کا مذہب ہے ۔ اماموں نے تو صاف کہہ دیا ہے کہ جب ہمارے اقوال مخالف ہوں احادیث کے تو ہمارے اقوال کو چھوڑ دو ۔ تو اگر تجھے امام ہی کی تقلید منظور ہے تو اس قول کو کیوں نہیں مانتا، اور دلیل یعنی حدیث پر جو متیقن ہے عمل کیوں نہیں کرتا ۔ جیسا کہ امام کے قول پر اس احتمال سے کہ امام کو کوئی دلیل معلوم ہوگی، جس کی مجھ کو اطلاع نہیں، عمل کرتا ہے ۔ چنانچہ شیخ شعرانیؒ مشارق الانوار القدسیہ میں فرماتے ہیں:

و سمعت سیّدی علی النبتی یقول لفقیه ایّاك یا ولدی و ان تعمل برأی رأیة مخالفاً لّما صحّ فی الاحادیث و تقول هذا مذهب امامی فانّ الآئمّة کلّهم تبرؤا من اقوالهم اذا خالفت صریح السّنّة و انت مقلّد لاحدهم بلا شکّ فمالک لا تقلّدهم فی هذا القول، و تعمل بالدّلیل کما تعمل بقول امامک لاحتمال ان یکون له دلیل لم تطلع انت علیه (میں نے سیدی علی نبتیؒ سے سنا کہ وہ ایک فقیہ کو کہتے تھے کہ اے لڑکے اس بات سے بچ کہ مخالف حدیث کے جو رائے ہو اس پر تو عمل کرے، اور کہے کہ یہ میرے امام کا

مذہب ہے، کیونکہ سارے امام اپنے ان اقوال سے بے زار ہیں جو صریح حدیث کے مخالف پڑیں۔ اورتو ان آئمہ سے کسی کا پیرو ہے تو اس قول میں ان کی پیروی کیوں نہیں کرتا۔اوراس یقینی دلیل (حدیث) پر جو تجھے مل گئی کیوں عمل نہیں کرتا۔ جب کہ تو آئمہ کے اقوال پر بایں احتمال عمل کرتا ہے کہ امام کو دلیل معلوم ہوگی، گو مجھے معلوم نہیں)

علامہ اکملؒ صاحب عنایہ ناقلاً امام علائیؒ سے فرماتے ہیں کہ جب کہ کسی مقلد کو دوسرا مذہب موافق حدیث کے معلوم ہو اور اپنا مذہب مخالف حدیث کے، تو اس مقلد کو چاہیے کہ اپنے مذہب سے انتقال کرے اس مذہب کی طرف جو موافق حدیث کے ہو۔ چنانچہ تقریر میں فرماتے ہیں:

وذکر الامام العلائی انه یرجح القول بالانتقال فی صورتین احدهما اذا کان مذهب غیر امام یقتضی تشدیداً علیه واخذاً بالاحتیاط والثّانیة اذا رای بخلاف مذهب امامه دلیلاً من حدیث صحیح ولم یجد فی مذهب امامه جواباً قویّاً ولا معارضاً راجحاً علیه اذ لاوجه لهجر الحدیث الصّحیح محافظة علی مذهب التزمه قلت هذا موافق لما نصّ علیه احمد والقدوری الحنفی ومشی علیه ابن الصّلاح وغیره (امام علائیؒ نے ذکر کیا کہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب میں منتقل ہونے کا قول دو صورتوں میں غلبہ دیا جاتا ہے۔ایک تو جب اس کے امام کے سوا کا قول تکلیف آمیز ہو اور دوسرے اس وقت جب مذہب کے خلاف کوئی حدیث صحیح مل جائے اور اس کے مذہب میں جواب قوی نہ پایا جائے، کیونکہ اپنی مذہب کا التزام کرنے میں حدیث صحیح کے چھوڑنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قول موافق مقولہ احمدؒ اور قدوری حنفیؒ کے ہے اور ابن صلاحؒ وغیرہ علماء کا بھی یہی مشرب ہے)۔

فاضل حبیب اللہ قندھاریؒ نے بھی اسے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ دوسری صورتوں میں انتقال کرنا واجب ہے۔ چنانچہ مغتنم الحصول میں فرماتے ہیں:

اقول یجب الفرق بین الصّورتین بانّ الانتقال فی الاولی

احتیا ط و فی الثّا نی وا جب کما ھو ظا ھر کلام العلا ئی ۔

(میں کہتا ہوں کہ واجب ہے فرق کرنا دونوں صورتوں میں، اس طرح کہ پہلی صورت میں انتقال مذہبی احتیاط ہے اور دوسری صورت میں واجب ہے ۔ چنانچہ ظاہر کلام علائی کا یہی ہے)

زبدۃ المحدثین حافظ ابو محمد بن حزمؒ نے اسی قسم کی تقلید کو حرام فرمایا ہے اور حرمت اس کی دلائل سے ثابت کی ہے ۔ چنانچہ نبذ الکافیہ میں فرماتے ہیں:

التّقلید حرام و لا یحلّ لاحدٍ ان یّأ خذ قول احد غیر رسول اللّٰہ ﷺ بلا بر ھا ن لقو لہ تعا لی:اتّبعوا ما انز ل الیکم من ربّکم و لا تتّبعوا من دو نہ اولیاء ، وقولہ تعالی : و اذا قیل لھم اتّبعوا ما انز ل اللّٰہ قا لوا بل نتّبع ما الفینا علیہ آبا ء نا، و قا ل تعا لی ما د حاً لمن لم یقلد ، فبشّر عبادی الّذین یستمعو ن القول فیتّبعون احسنہ ، او لئک الّذین ھدا ھم اللّٰہ و اولئک ھم او لوا الالبا ب ۔ و قا ل اللّٰہ تعا لی : فا ن تنازعتم فی شیء فر دّوہ الی اللّٰہ و الرّسو ل ان کنتم تؤ منو ن با للّٰہ و الیو م ا لآ خر۔

فلم یبح اللّٰہ تعا لی الرّدّ عند التّنا زع الی احدٍ دون القر آن و السّنّۃ و حر م بذا لک الرّدّ عند التّنا زع الی قول قا ئل لا نّہ غیر القر آ ن و السّنّۃ و قد صحّ اجماع الصّحا بۃ کلّھم اوّ لھم عن آ خر ھم و اجماع التّا بعین اوّ لھم عن آ خر ھم و اجماع تا بعی التّا بعین اوّلھم عن آ خر ھم علی ا لا متناع و المنع من ان یّقصد احد مّنھم الی قو ل انسا ن منھم او ممّن قبلھم فیأ خذ کلّہ فلیعلم من اخذ بجمیع اقوا ل ابی حنیفہ او جمیع اقوال ما لک او جمیع اقوال الشّا فعی او جمیع اقوا ل احمد ولا یترك شیئا من اقوال من اتّبع منھم الی قو ل غیرہ و لم یعتمد علی ما جاء فی القر آ ن و السّنّۃ غیر صا رف لذلک

الی قول انسان بعینه انه قد خالف اجماع الامّة اوّلها عن آخرها بیقین لا اشکال فیه وانّه لا یجد لنفسه سلفاً ولا اماماً فی جمیع الاعصار المحمودة الثّلاثة وقد اتّبع غیر سبیل المئومنین نعوذ باللّه من هذه المنزلة ۔ انتھی علی ما فی عقد الجید

(تقلید حرام ہے اور کسی کو حلال نہیں ہے کہ سوائے رسول اللہ ﷺ کے کسی کے قول کو بلا دلیل لیوے بدلیل آیت ، اتّبعوا ما انزل الیکم من رّبّکم و لا تتّبعوا من دونه اولیاء ۔ چلو اسی پر جو اترا تم کو تمہارے رب سے اور نہ چلو اس کے سوا اور رفیقوں کے پیچھے ،

اور بہ دلیل اس آیت کے ، واذا قیل لھم اتّبعوا ما انزل اللّه قالوا بل نتّبع ما الفینا علیه آباءنا اور جو کہا جاتا ہے ان کو کہ چلو اس پر جو اتارا اللہ نے ، کہتے ہیں چلیں گے ہم جس پر دیکھا ہم نے اپنے بڑوں کو ۔

اور اللہ تعالی اس کی مدح میں جو تقلید نہ کرے فرماتا ہے: فبشّر عبادی الّذین یستمعون القول فیتّبعون احسنه ، اولئک الذین ھدا ھم اللّه و اولئک ھم اولوا الالباب تو خوشی سنا میرے بندوں کو جو سنتے ہیں بات اور پھر چلتے ہیں اسکے نیک پر ، وہی ہیں جن کو راہ دی اللہ نے اور وہی ہیں عقل والے ۔

اور اللہ تعالی فرماتا ہے ، فان تنازعتم فی شیءٍ فردّوه الی اللّه و الرّسول ان کنتم تؤمنون باللّه والیوم الآخر ۔ پھر اگر جھگڑو تم کسی چیز میں تو اس کو رجوع کرو اللہ اور رسول کی طرف ، اگر تم یقین رکھتے ہو اللہ پر ، اور آخرت کے دن پر ، ۔

سو اللہ تعالی نے جھگڑے کے وقت رجوع سوا قرآن اور حدیث کے کسی طرف مباح نہیں کیا اور اسی سے جھگڑے کے وقت کسی قائل کے قول کی طرف رجوع کرنا حرام ہو گیا اس لئے کہ وہ قرآن اور حدیث کے مغائر ہے ، اور بے شک تمام صحابہ کا اجماع اول سے آخر تک اور تابعین کا اجماع اول سے آخر تک اور تبع تابعین کا اجماع اول سے آخر تک اس تقلید سے باز رکھنے پر اور منع کرنے پر ثابت ہو چکا ہے کہ کوئی شخص

اپنے میں سے کسی انسان کے قول یا اپنے سے پہلے کے قول کی طرف قصد کرے، پھر وہ تمام اقوال کو لیوے، سو جس شخص نے امام ابو حنیفہؒ کے سارے قول یا امام مالکؒ کے سارے قول یا امام شافعیؒ کے سارے قول یا امام احمدؒ کے سارے قول لئے، اور ان میں سے یا ان سے علاوہ اپنے مقتداء کا قول چھوڑ کر غیر کا قول نہیں لیتا، اور جو قرآن اور حدیث میں آیا ہے اس پر اعتماد نہیں کرتا، جب تک کہ اسے کسی انسان معین کے قول کے موافق نہ کر لے، تو وہ خوب سمجھ لے کہ اس نے تمام امت اول سے آخر تک کا یقیناً خلاف کیا، اس میں کوئی شبہ نہیں ہے، اور وہ اپنے واسطے محمود زمانوں نہ کوئی پیشوا پائے گا نہ امام۔ سو اس نے بے شک مؤمنوں سے الگ راہ اختیار کی۔ اس درجہ سے خدا کی پناہ ہے)۔

اور وجہ محمول ہونے اس کلام کی تقلید بمعرض نصوص پر ظاہر ہے اس لئے کہ مطلق تقلید کو جو کہ لاعلمی کے وقت کی جاوے اور اس میں مخالفت احادیث کی نہ ہو، کوئی ممنوع یا شرک نہیں کہتا۔ اسی واسطے جناب شاہ ولی اللہؒ، امام ابن حزمؒ کے اس کلام کو نقل کر کے فرماتے ہیں کہ یہ کلام ابن حزمؒ کا اسی شخص کے حق میں ہے جو قرآن اور حدیث کے استنباط سے بھاگے اور ایک مسئلہ بھی حدیث سے استنباط نہ کرے اور نہ کسی اہل حق کو کرنے دے، یا اس کے حق میں ہے جس کو کوئی حدیث اپنے مذہب کے مخالف مل جاوے اور وہ منسوخ بھی نہ ہو، پھر وہ شخص امام کی اتباع کو نہیں چھوڑتا اور حدیث کو ہرگز ہرگز نہیں قبول کرتا، تو یہ خصلت ہے منافقوں کی اور احمقوں کی۔ چنانچہ عقد الجید میں فرماتے ہیں:

انّما یتم (یعنی کلام ابن حزم) فیمن له ضرب من الاجتهاد و لو فی مسئلة واحدة و فیمن ظهر علیه ظهوراً بیّناً انّ النّبیّ ﷺ امر بکذا او نهی عن کذا و انّه لیس بمنسوخ امّا بان تتبع الاحادیث و اقوال المخالف و الموافق فی المسئلة فلا یجد لما نسخاً او بان یّری جمّاً غفیراً من المتبحّرین فی العلم یذهبون الیه یری المخالف له لا یحتج الّا بقیاس و استنباط او نحو ذالک فحینئذ لا سبب لمخالفة حدیث النّبیّ ﷺ الا نفاق خفیّ او حمق جلیّ و هذا هو الّذی اشار الیه

الشّیخ عزّ الدّ ین بن عبد السّلام حیث قا ل و من عجب العجائب انّ الفقهاء المقلّد ین یقف احد هم علی ضعف مأ خذ اما مه بحیث لا یجد لضعفه مد فعاً و هو مع ذا لک یقلّده فیه و یتر ك من شهد له الکتا ب و السّنّة و الا قسیة الصّحیحة لمذ هبهم جموداً علی تقلید اما مه بل یتحیل لدفع ظاهر الکتاب و السّنّة و یتأ و لها بالتّاویلا ت البعیدة البا طلة (یہ ابن حزمؒ کا قول اس شخص کے حق میں پورا ہوتا ہے جس کو کچھ اجتہاد حاصل ہے اگر چہ ایک ہی مسئلہ میں ہو، اور اس کے حق میں ہے جس پر خوب ظاہر ہو جاوے کہ نبی ﷺ نے یہ امر فرمایا ہے اور اس امر سے منع کیا ہے اور یہ منسوخ نہیں ہے ۔ یا تو احادیث کی جستجو اور مسائل میں مخالف اور موافق اقوال کی تلاش سے ظاہر ہو جاوے کہ اس کا نسخ کہیں نہیں ہے، یا اس طور سے کہ وہ متبحر علماء کے گروہ کثیر کو دیکھتا ہے کہ سب نے اس حدیث کو اختیار کر رکھا ہے اور اس کا مخالف صرف قیاس یا استنباط وغیرہ کو دلیل بنا رہا ہے ۔ اس صورت میں حدیث نبوی ﷺ کی مخالفت کا سوائے نفاق باطنی اور حماقت ظاری کے اور کوئی سبب نہیں ۔ اور یہ وہی مضمون ہے جس کی شیخ عزالدینؒ ابن عبدالسلامؒ نے اشارہ کیا ہے، چنانچہ کہا ہے کہ

نہایت تعجب خیز بات ہے کہ بعض مقلد فقہاء اپنے امام کی ایسی ضعیف بات پر اتنے واقف ہوتے ہیں کہ اس کا کوئی جواب نہیں پاتے ، اس کے باوجود اس مسئلہ میں اس کی تقلید کئے جاتے ہیں اور جن کے مذہب پر کتاب وسنت اور صحیح قیاس شاہد ہوں ، اس کو اپنے امام کی تقلید پر جمود کی وجہ سے چھوڑ دیتے ہیں ۔ بلکہ ظاہر کتاب و سنت تک کو ٹالنے کے لئے حیلہ سوچتے ہیں او اپنے امام کی طرف داری کے لئے دور دراز کی باطل تاویلیں اختراع کرتے ہیں)

اور حضرت شاہ ولی اللہؒ ایک جگہ یہ فرماتے ہیں کہ فقہاء کی تفریعات کو کتاب اللہ اور حدیث رسول ﷺ پر عرض کر کے جو موافق قرآن وحدیث کے دیکھو اس کو قبول کرو اور جو مخالف قرآن اور حدیث کے ہو وہ متاع بد اور کھوٹی ہے، اس کو انہیں کی ریش پر دے مارو اور ایسے فقہاء متقشفہ سے جنہوں نے تقلید کو دست آویز بنا کر قرآن وحدیث میں غور اور تتبع

کوترک کررکھا ہے، التفات مت کرو، اوران سے دور رہنے میں خدا کی قربت سمجھو۔ چنانچہ رسالہ وصیۃ اور نصیحہ میں فرماتے ہیں:

ودائماً تفریعات فقہیہ را برکتاب وسنت عرض کردن آنچہ موافق باشد درحیز قبول آوردن والا کالائے بد بریش خاوند دادن۔ امت را بہ ہیچ وجہ از عرض مجتہدات بر کتاب وسنت استغناء حاصل نیست وسخن متقشفہ فقہاء راکہ تقلید عالمے رادست آویز ساختہ تتبع کتاب وسنت را ترک کردہ نہ شنیدن وبدیشاں التفات نہ کردن وقربت خدا جستن بدوری ایں ہا۔

اورعقدالجید میں فرماتے ہیں کہ جوکوئی کسی امام کی تقلید کواپنے ذمہ پر لازم سمجھ کر التزام کرلے اوراس امام کوایسا سمجھے کہ وہ خطا سے پاک ہے اوراسی جہت سے کوئی حدیث صحیح، مخالف قول اپنے امام کے دیکھ کر حدیث کوقبول نہ کرے، تو یہ عقیدہ اس کا فاسد اور یہ قول اس کا کھوٹا ہے۔کوئی اس کا گواہ نہیں، نہ عقل سے اور نہ نقل سے ، اورایسے ہی شخص کے حق میں یہ آیت وارد ہے:

انّا وجدنا آباءنا علی امّۃ وانّا علی آثارھم مقتدون۔ اور پہلے دینوں میں جوفساد ہوا ہے تواسی عقیدہ سے ہوا ہے چنانچہ عقدالجید میں فرماتے ہیں:

والوجہ الثّانی ان یّظنّ بفقیہ انّہ بلغ الغایۃ القصوی فلا یمکن ان یّخطیء فمھما بلغہ حدیث صحیح صریح یخالف مقالہ یترك او ظنّ انّہ لمّا قلّدہ کلفہ اللّٰہ بمقالہ کالسفیہ المھجور علیہ فان بلغہ حدیث واستیقن بصحّتہ لم یقبلہ لکون ذمّتہ مشغولۃ بالتّقلید فھذا اعتقاد فاسد وقول کاسد لیس لہ شاھد من النّقل والعقل وما کان احد من القرون السّابقۃ یفعل ذالک وقد کذب فی ظنّہ من لیس بمعصوم من الخطاء معصوماً حقیقۃ او معصوماً فی حقّ العمل بقولہ وفی ظنّہ انّ اللّٰہ تعالی کلّفہ بقولہ وان ذمّتہ مشغولۃ بتقلیدہ وفی مثلہ نزل قولہ تعالی وانّا علی آثارھم مقتدون۔ وھل کان تحریفات الملل السّابقۃ الا من ھذا الوجہ

(اور دوسری قسم یہ ہے کہ کسی فقیہ کے حق میں یہ گمان کرلے کہ یہ نہایت اونچے درجے پر پہنچ گیا ہے اور ممکن نہیں کہ یہ خطا کرے۔ پھر جب اس مقلد کو صحیح صریح حدیث ایسی ملی کہ اس فقیہہ کے قول کے خلاف ہو تو قول کو نہیں چھوڑتا۔ یا یہ خیال کرتا ہے کہ جب میں اس کا مقلد ہو گیا تو میرے حق میں اللہ کا حکم اسی کا قول ہے۔ یہ مقلد ایسا ہے جیسا سفیہہ محجور۔ جب اسے حدیث ملتی ہے اور اس کی صحت کا یقین بھی کر لیتا، تب بھی اپنے ذمہ کو تقلید سے متعلق سمجھے اور حدیث کو قبول نہیں کرتا۔ سو یہ اعتقاد فاسد ہے۔ اس کا عقل ونقل سے کوئی شاہد نہیں ہے۔ اور قرون سابقہ میں کوئی ایسا نہ کرتا تھا۔ اور اس نے اپنے گمان کاذب میں خطا سے غیر معصوم کو حقیقی معصوم یا اس کے قول پر عمل کرنے میں معصوم ٹھہرا لیا ہے۔ اور اس کے گمان میں یہ ہے کہ اللہ کا حکم اسی فقیہہ کا قول ہے اور اس کا ذمہ اسی فقیہ کی تقلید سے متعلق ہے۔ ایسے ہی کے مقلد کے حق میں یہ آیت اتری ہے و انّا علی آثارھم مقتدون (ہم انہی کے نشان قدم پر چلتے ہے) اور کیا ملل سابقہ کی تحریفات اسی وجہ کی نہیں تھیں؟)

تو اب غور کرو کہ ایسی تقلید کو کتنے بڑے اکابر نے شرک کہا ہے۔ اور کتنوں نے اس کی مذمت کی ہے۔ پس اگر جناب مؤلف (تنویر الحق) ایسی تقلید کے شرک کہنے والوں کو جاہل جانتے ہیں تو پھر عالم کون ہوگا؟ اور معلوم نہیں کہ جناب مؤلف اس پر کیا دلیل رکھتے ہیں؟ مجرد قول جس میں اتنے بڑے اکابر پر جہل کا دعوی کیا ہے، کس طرح سنا جائے؟ اور جو مؤلف نے اس دعوی پر آیات اور حدیث اور بزعم خود اجماع کو نقل کیا ہے ان سے مطلق تقلید وقت لاعلمی کے ثابت ہوتی ہے، نہ یہ تقلید جس کا شرک ہونا دلائل قطعیہ سے ثابت کیا گیا ہے۔ فافہم

❁ قال (مؤلف تنویر الحق)۔ اور دوسری بات اس اجماع مذکور سے یہ بھی نکلی کہ باطل ہے یہ قول نادانوں کا بھی کہ کہتے ہیں اللہ تعالی نے نہیں حکم کیا ہم کو ابو حنیفہؒ کی اتباع کرنے کا اور نہ کسی کا، بلکہ ارشاد کیا ہے ہم کو رسول اللہ ﷺ کی اتباع کرنے کا۔

❁ اقول (یعنی سید نذیر حسین)۔ قائل اس قول کے ایک تو شاہ ولی اللہؒ ہیں جیسا کہ رسالہ قول سدید میں فرماتے ہیں:

اعلم انّه لم یکلّف اللّٰه تعالی احداً مّن عباده بان یّکون

حنفیّاً او ما لکیّاً او شا فعیاً او حنبلیاً بل او جب علیھم الا یمان بما بعث بہ سیّد نا محمداً ﷺ

(اللہ نے کسی کو حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی ہونے کی تکلیف نہیں دی، بلکہ ان پر واجب کیا ہے کہ جن احکام کو آنحضرت ﷺ لائے ہیں، وہ ان پر ایمان لاویں)

اور ایک ملا علی قاریؒ ہیں، چنانچہ شرح عین العلم میں فرماتے ہیں:

و من المعلوم انّ اللّٰہ سبحا نہ و تعا لی ما کلّف احداً ان یّکو ن حنفیّاً او ما لکیاً او شا فعیاً او حنبلیاً بل کلّفھم ان یّعملوا با لسّنّۃ ان کا نوا علماء او یقلّدوا علماء ان کان جھلاء

(یہ بات معلوم ہے کہ اللہ نے کسی کو حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی ہونے کی تکلیف نہیں دی، بلکہ یہ تکلیف دی ہے کہ حدیث پر عمل کریں اگر عالم ہیں، اور اگر انجان ہیں تو علماء کی پیروی کریں)

اور شیخ ابن الہمامؒ نے اور علامہ ابن امیر حاجؒ نے اور علامہ سید بادشاہؒ نے اور شیخ ابن الحاجبؒ نے اور قاضی عضد الملۃؒ نے اور صاحب مسلم الثبوت، محبّ اللہ بہاریؒ نے اور مولانا بحر العلوم عبد العلی لکھنویؒ نے اور صاحب مغتنم فاضل قندھاریؒ نے اور بہت سے علماء خلف اور سلف نے بھی کہا ہے کہ اللہ تعالی نے کسی کو حکم نہیں کیا کہ ایک ہی امام کی آئمہ مجتہدین میں سے تقلید کرے جیسا کہ مبحث تقلید شخصی میں عنقریب سب کے کلاموں کو نقل کیا جائے گا، تو غرض سب کی یہی ہے کہ اللہ تعالی نے کسی کی تخصیص نہیں کر دی، بلکہ عموماً اہل ذکر حق کا اتباع ناواقف پر واجب کیا ہے اور یہ دعوی ان حضرات کا بدیہی ہے اور ازالہء خطا کا اس سے مبحث تقلید شخصی میں کیا جائے گا۔ یہ معلوم نہیں کہ جناب مؤلف کس دلیل سے ان سب حضرات کو نادان کہتے ہیں۔

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ اور نام رکھتے ہیں اپنا فرقہ محمدیہ جیسے کہ نام رکھتے ہیں معتزلہ اپنا اہل توحید۔

اقول۔ یہ ایک اور چوٹ ہے مولوی اسماعیل دہلویؒ پر اس لئے کہ انہوں نے ایضاح الحق میں ہدایت کی ہے کہ اپنا شعار محمدیہ خالصہ مقرر کر لینا چاہیے۔ چنانچہ عنقریب کلام تمام ان کا نقل کیا جائے گا۔ تو افسوس ہے کہ مولوی اسماعیل دہلویؒ کہ جس کی سعی سے

اللہ تعالی ایک عالم کو راہ راست پر کر دیا، معتزلی ہوں اور جناب مؤلف (تنویر الحق) سنّی۔
جواب اس کا لائق جناب مؤلف کے تو یہی تھا کہ ان کا بھی کوئی ایسا ہی لقب متعین کر کے اس کو ثابت کرتے، لیکن سبّ وشتم سن کر خاموش رہنا اور صبر کرنا طریق اہل اللہ کا ہے۔ رزقنا اللّٰه اقتفاء اثرھم: قال اللّٰه تعالی

فاصبر کما صبر اولو العزم۔ (احقاف :۳۵)

و قال اللّٰه تعالی:

فاصبر علی ما یقولون وھجرھم ھجراً جمیلاً۔ (مزمل: ۱۰)

روایات اکابرین درعدم التزام مذہب معین

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ اور تیسری بات اس اجماع سے یہ نکلی کہ ثابت ہوئی تقلید بطریق تعین مذہب معین کے اور باطل ہوئی تقلید بطریق عدم تعین کے، اس پر ثبوت تقلید کا بطریق تعین کے پس اس سبب سے کہ جب منعقد ہوا اجماع اہل سنت والجماعت کا اور اجماع آئمہ اربعہ کا اوپر نہ عمل کرنے اس عمل کے کہ مخالف ہوا آئمہ اربعہ کے تو ثابت ہوئی ان دونوں اجماعوں سے تقلید مذہب معین، اسلئے کہ یہ ایک فرد ہے افراد ان دونوں اجماعوں کے سے۔

اقول۔ یہ ایک اور چوٹ ہے مولوی اسماعیل دہلویؒ پر کیونکہ انہوں نے اس تقلید کو بدعت اور شعبہ رفض کا کہا ہے۔ چنانچہ عنقریب کلام ان کا آوے گا۔ اور حق بھی یہی ہے کہ وجوب تقلید مذہب معین پر کوئی دلیل شرعی کتاب اللہ یا حدیث یا اجماع یا قیاس سے نہیں۔ اور نہ کوئی نقل کسی مجتہد یا فقیہہ متقدم معتمد علیہ سے، اور ظاہر ہے کہ جناب مؤلف نے بھی کوئی دلیل شرعی نہیں لکھی، مگر یہی کہ جب کہ چار مذہب کی تخصیص ثابت ہوئی تو ایک مذہب کی بھی ثابت ہوگئی۔ تو یہ دلیل ایسی ہے کہ قابل التفات اور جواب کے نہیں۔ کیونکہ یہ تو ایسی بات ہوئی کہ جب کہ چار جفت ہوئے تو ایک بھی جفت ہوگیا۔

اور بطلان اس ملازمۃ کا ظاہر ہے ہر عاقل پر، اور قطع نظر اس بطلان صریحی سے بنا اس کی تخصیص پر مذاہب اربعہ کی ہے اور اس کا حال بوجہ احسن معلوم ہو چکا ہے، تو دعوی وجوب تقلید مجتہد معین کا بے دلیل ہوا۔ اس لئے اس دعوی کو ہم نہیں مانتے۔ بلکہ ہم

دعوی کرتے ہیں کہ واجب جان کر ایک مجتہد کی تقلید کرنا بدعت ہے اور حرام۔ اور حرمت اس کی ثابت ہے کتاب اللہ سے اور حدیث سے اور اجماع سے اور اس قیاس سے جس کو جمہور دلالۃ النص کہہ کر تعبیر کرتے ہیں، اور امام رازیؒ قیاس نام رکھتے ہیں۔ اور تمام اکابر سلف اور خلف کی تصریحات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عدم التزام مذہب معین طریق عمل ہے قرون ثلاثہ کا، تو بہ نظر اسی تعامل قرون ثلاثہ کے ہمارے آئمہ ثلاثہ نے فرمایا ہے کہ عدم التزام مذہب معین مقلد کو درست ہے۔

پس پہلے اقاویل سلف نقل کئے جاتے ہیں، اس کے بعد دلائل کتاب اللہ اور حدیث اور اجماع اور قیاس بیان کئے جائیں گے۔ اس واسطے کہ ان دنوں میں نقل روایت سے لوگ بہت مطمئن ہوتے ہیں۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین سے مروی ہے کہ جو شخص اپنی عورت کے کسی حادثہ میں مبتلا ہو اور اس نے حکم اس حادثہ کا کسی فقیہ سے پوچھا، اور فقیہ نے ایک حکم کہہ دیا کہ تیری عورت تجھ پر حلال ہوئی یا حرام ہوئی، تو اس شخص نے اس حکم کو اس حادثہ میں جاری کر دیا۔ مثلاً اس عورت کو حرام سمجھ کر چھوڑ دیا۔ پھر وہی حادثہ اس کو دوسری عورت میں پیش آیا، تو اس نے اسی فقیہ سے یا دوسرے سے حکم پوچھا، تو اس فقیہ نے یا دوسرے نے اب ایک اور حکم، مخالف پہلے حکم کے دیا، مثلاً اس عورت کو حلال کہہ دیا، تو اب اس شخص مبتلا کو اختیار ہے، چاہے تو اس دوسرے حادثہ میں پہلے فقیہ کی تقلید کرے، چاہے دوسرے فقیہ کی تقلید کرے۔ چنانچہ فتاوی عالمگیری میں کہا ہے:

و فی نوا در داؤد بن رشید عن محمد فی ر جل لیس بفقیه ابتلی بنا زلة فی المرأة فسئل عنها فقیهاً فا فتاه با مر من تحریم او تحلیل فعز م علیه و امضاه ثمّ افتا ه ذا لک الفقیه بعینه او غیره من الفقهاء فی امرأة اخری له فی عین تلک النّا زلة بخلاف ذا لک فا خذ به و عز م علیه وسعه الامرا ن جمیعاً و لو کا ن هذا الرّجل سأ ل بعض الفقهاء عن نا زلة فا فتاه بحلا ل او حرا م فلم یعزم علی ذالک فی زو جته و تر ك فتوی ا لاوّل و سعه ذا لک و لو کا ن امضی قو ل ا لاوّل

فی زوجته و عزم علیه فیما بینه و بین امرأته ثمّ افتاه فقیه آخر بخلاف ذالک لا یسعه ان یدع ما عزم علیه و یاخذ بفتوی الآخر قال محمّد و هذا کله قول ابی حنیفه و ابی یوسف و قولنا

(نوادر ابن رشید میں امام محمدؒ سے روایت ہے ایسے شخص کے حق میں کہ جوانجان ہے اور اسے ایک عورت کے باب میں ایک مسئلہ درپیش آیا اور اس نے کسی عالم سے پوچھا اور اس نے کچھ فتوی دیا حرام یا حلال اور اس شخص نے اس پر عمل کرلیا۔ پھر اسی عالم نے یا کسی اور نے ایک دوسری عورت کی نسبت اسی صورت میں اور طرح کا فتوی دیا اور اس نے اس پر بھی عمل کرلیا تو اس شخص کے لئے دونوں امر جائز ہیں۔ اور اگر اس شخص نے کسی عالم سے ایک مسئلہ میں فتوی پوچھا اور اس نے حرام حلال کا کچھ فتوی دیا اور اس نے اس پر اپنی زوجہ کی نسبت عمل نہیں اور وہ فتوی بلاعمل چھوڑ یا تو اس کے لئے یہ روا ہے۔ اور اگر اس فتوی ہر عمل کر چکا ہے اور دوسرے عالم نے اسی عورت خاصہ کی نسبت اور فتوی دیا تو دوسرے پر عمل جائز نہیں۔ امام محمدؒ نے کہا یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اور ہمارا قول ہے)

جناب مؤلف (تنویر الحق) نے اس روایت کو باب ثانی کے اخیر میں نقل کر کے اس سے دو وجہ سے جواب دیا ہے:۔

وجہ اول یہ کہ اس عبارت میں وسعه الا مران سے مراد یہ ہے کہ گنجائش ہے سائل کو نفاذ اس حکم کا، اور نفاذ حکم سے جواز اس فعل کا لازم نہیں آتا۔

وجہ دوسری یہ کہ یہ عبارت علی العموم تو نہیں، خواہ مخواہ روافض وخوارج مستثنی ہونگے اور اہل سنت متعین ہوں گے، اور جب کہ ایک دفعہ تخصیص ہوچکی تو اب ہم کہتے ہیں کہ اس میں دوسرے فقیہ سے مجتہد فی المذہب مراد ہے۔ تمّ جوابه بکلا الوجهین۔

☆ سو جواب وجہ اول کا یہ ہے کہ لفظ امران سے جو تثنیہ کا صیغہ ہے ارادہ نفاذ مفرد کا خلاف نقل اور عقل کے ہے۔ اور علاوہ اس کے وہ نفاذ وسعت میں سائل کے کہا ں ہے۔ اور چاہیے وہ دو امر جو سائل کی وسعت میں ہوں کما تقتضیه قوله وسعه الا مران۔ اور وہ دو امر نہیں ہیں مگر عمل کرنا پہلے فقیہ کے فتوی پر، اور عمل کرنا

دوسرے فقیہ کے فتوی پر۔ فافہم۔

☆ اور وجہ ثانی کا جواب یہ ہے کہ تخصیص پر اہل سنت کی تو یہ باعث ہے کہ روافض و خوارج اہل حق نہیں ہیں نزدیک اہل سنت کے، تو اس تخصیص سے تخصیص مجتہد فی المذہب کی کس طرح بلا قرینہ اور بلا باعث کی جاوے؟ اور جو کہ مؤلف نے جامعین فتاوی عالمگیری کے کلام کو قرینہ قرار دیا ہے وہ مفید نہیں کیونکہ قرینہ مخصص اس قول میں قائلین یعنی امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا کلام ہونا چاہیے۔

☆ ۲۔ امام مجتہد شیخ عزالدین بن عبدالسلامؒ اپنے فتاوی میں فرماتے ہیں کہ جب کوئی مقلد کسی مسئلہ میں کسی امام کی تقلید کرلے تو اس کو یہ ضروری نہیں کہ دیگر مسائل میں بھی اسی امام کی تقلید کا التزام کرے کیونکہ زمانہ صحابہ سے لے کر زمانہ اصحاب مذاہب تک یہی طریق عمل تھا کہ بدون تخصیص ایک مذہب کے تقلید کیا کرتے۔ چنانچہ سید بادشاہؒ شرح تحریر ابن الہمامؒ میں فرماتے ہیں:

افتی الشّیخ المتّفق علی علمه و صلاحه العلامة عزالدّین بن عبد السّلام فی فتاواه لا یتعیّن علی العامی اذا قلّد اماماً فی مسئلة ان یّقلّده فی سائر مسائل الخلاف لانّ النّاس من لدن الصّحابة الی ان ظهرت المذاهب یتساءلون فیما یستنح لهم العلماء المختلفین من غیر نکیر۔ انتهی کلام السّیّد بنوع من الاختصار و یجیء تمامه عنقریب۔

(شیخ عزالدین ابن عبدالسلامؒ، جن کے علم اور صلاحیت کا سب کو اقرار ہے، نے اپنے فتاوی میں یہ فتوی دیا ہے کہ عامی جب کسی مسئلہ میں کسی مجتہد امام کی تقلید کرلے تو اس پر متعین نہیں ہوتا کہ بقیہ تمام مسائل خلافیہ میں اس کی تقلید کرے۔ کیونکہ تمام لوگ عہد صحابہ سے مذاہب کے ظاہر ہونے تک اپنی ضرویات میں بلا روک ٹوک علماء مختلف سے فتوی لیتے رہے ہیں)

اور مولانا شاہ ولی اللہؒ عقد الجید میں فرماتے ہیں:

و قال الشّیخ ابن عبد السّلام لم یزل النّاس یسئلون من اتّفق من العلماء من غیر تقیید بمذهب و لا انکار علی

احدٍ مّن السّائلین الی ان ظھرت المذاھب و متعصبوھا من المقلّد ین

(شیخ عبدالسلامؒ نے کہا کہ لوگ ہمیشہ بلا قید مذہب جس عالم سے اتفاق پڑ گیا فتوی لیتے رہے ہیں اور کوئی مانع نہیں ہوا یہاں تک کہ مذہبوں کی ہٹ دھرمی پیدا ہوئی)

☆ ۳۔ شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ نے یہ بات، جو ابن عبدالسلامؒ نے کہی ہے، ایک جماعت عظیمہ سے نقل کر کے کہا ہے کہ یہ عدم التزام مذہب معین ایسا متفق علیہ ہوگیا ہے جس کا خلاف درست نہیں یعنی بحکم آیت

و یتبع غیر سبیل المؤ منین نو لہ ما تو لی و نصلہ جھنم و سا ئت مصیراً (نساء : ۱۱۵)

(اور پیروی کرے خلاف راہ مسلمانوں کی، متوجہ کریں گے ہم اس کو جدھر متوجہ ہوا ہے، اور داخل کریں گے ہم اس کو جہنم میں۔ اور بری جگہ ہے پھر جانے کی)۔

چنانچہ مولانا شاہ ولی اللہؒ، عقدالجید میں فرماتے ہیں:

ثمّ نقل (یعنی الشّیخ عبد الو ھّا ب الشّعرانی) عن جماعت عظیمۃ مّن العلماء المذا ھب انّھم کا نوا یعملون و یفتون بالمذا ھب من غیر التزا م مذھب معین من زمن اصحاب المذاھب الی زما نہ علی و جہ یقتضی کلا مہ انّ ذا لک امر لم یزل العلماء علیہ قدیماً و حدیثاً حتّی صار بمنز لۃ المتّفق علیہ فصار سبیل المؤ منین الّذی لا یصحّ خلا فہ۔

(اور شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ نے ایک عظیم جماعت سے نقل کیا کہ فتوی دیتے تھے اور عمل کرتے تھے بغیر کسی مذہب معین کا التزام کئے اصحاب مذاہب سے لے کر ان (شیخ شعرانی) کے زمانہ تک۔ شیخ کے کلام کا مقتضی یہ معلوم ہوتا ہے کہ علماء سلف اور حال ہمیشہ سے اسی طریق پر ہیں۔ یہاں تک کہ یہ امر متفق علیہ اور گویا مسلمانوں کا ایسا طریق ہوگیا ہے کہ اس کا خلاف صحیح نہیں)

☆ ۴۔ شیخ کمال الملۃ محقق ابن الہمامؒ، جن کی رفعت شان اور علو مکان سے سب اہل علم واقف ہیں، فرماتے ہیں کہ جب کوئی کسی مسئلہ میں کسی مجتہد کی تقلید کرے تو اس کو

درست ہے کہ دوسرے مسئلہ میں دوسرے مجتہد کی تقلید کرے۔ کیونکہ یقیناً معلوم ہے کہ سب لوگ قرون اولی میں کبھی کسی کی تقلید کرتے، کبھی کسی کی تقلید کرتے۔ اور اگر کوئی اپنے نفس پر خود بخود التزام کرے کہ میں ایک ہی مذہب کی تقلید کروں گا، تو اس کے حق میں تین قول ہیں۔ اول یہ کہ اس کو التزام لازم ہے۔ دوسرا یہ کہ لازم نہیں۔ اور تیسرا یہ کہ التزام اور عدم التزام برابر ہیں۔ اور یہی غالب ہے او پر ظن کے، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

لا یرجع عمّا قلّد فیه اتّفاقاً۔ هل یقلّد غیره فی غیره المختار نعم للقطع با نّهم کا نوا یستفتو ن مرةّ وا حداً و مر ةً غیره غیر ملتز مین مفتیاً وا حداً فلو التز م مذ هباً معیناً کا بی حنیفه او الشّا فعی فقیل یلز م، و قیل لا ، و قیل مثل من لم یلز م و هو الغا لب علی الظّن

(نہ رجوع کرے بالاتفاق اس مسئلہ میں جس میں عمل کر چکا۔ رہی یہ بات کہ اور دوسرے مسئلہ میں مجتہد دیگر کی تقلید کرے، تو جواب اس کا مذہب مختار پر یہی ہے کہ ہاں کرے بہ سبب یقینی ہونے اس بات کے کہ لوگ بغیر التزام مذہب معین کے فتوی پوچھتے آئے ہیں، اور اگر کوئی التزام کرے ایک مذہب کا جیسے حنفی یا شافعی کا، تو کہا گیا ہے کہ لازم نہیں، اور کہا گیا ہے کہ ہاں التزام کرے، اور التزام نہ کرے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ التزام اور عدم التزام یکساں ہیں اور یہی بات جی کو لگتی ہے)۔

تنبیہ۔ قو له لا یر جع عمّا قلّد۔ معنی اس کے یہ ہیں کہ جس حادثہ معینہ میں تقلید کر چکا ہے اس حادثہ خاص میں رجوع نہ کرے، اگر چہ اسی مسئلہ میں دوسرے حادثہ میں اور دوسرے وقت میں رجوع کرلے، جیسا کہ حسن شرنبالی حنفیؒ، سید علی السمھو دیؒ، سید ابن العابدینؒ، سید احمد طحطاویؒ، سید بادشاہؒ شارح تحریر اور فاضل قندھاریؒ نے خوب دلائل اور تفصیل سے لکھا ہے جیسا کہ مبحث رجوع بعد العمل میں آئیگا، ان شاء اللّه

☆ ۵۔ سید بادشاہؒ شارح تحریر نے بھی ایسا ہی کہا ہے کہ صحابہ کے زمانہ سے لے کر آج تک یہی حال اور مسلک چلا آیا ہے کہ کبھی کسی کی تقلید کرتے اور کبھی کسی کی بدون انکار کے، اور ان تینوں قولوں میں سے اس قول کو کہ التزام سے بھی لزوم نہیں ہوتا، خوب دلائل سے ثابت کیا ہے، تو کہ خصم کو گنجائش اختیار کرنے قول اول کی، یعنی لزوم کی نہ رہے۔ اور

کہا ہے کہ یہ تین اقوال اس شخص کے حق میں ہیں جو از خود ایک مذہب کا التزام کر لے۔ اور جو کوئی سرے ہی سے التزام نہ کرے تو اس پر بالاتفاق تعیین مذہب معین کی لازم نہیں، بدلیل اجماع صحابہ و من بعد هم کے۔ اور کہا ہے کہ عامی محض کو تو تعین مذہب کی سراسر بے معنی اور باطل ہے، اس لئے کہ اس کو مذہب سے کیا خبر؟ اور اس کے اصول اور قواعد سے کیا اطلاع؟ پھر اس کا یہ قول کہ میں حنفی ہوں یا شافعی ہوں، ایسا ہوگا جیسا کہ کہے میں نحوی ہوں۔

چنانچہ شرح تحریر مختصر الشرح ابن امیر حاج میں فرماتے ہیں:

لا یر جع المقلّد فیما قلّد فیه من احکا م المجتهدین ای عمل به تفسیر لقلد و الضمیر المجرور را جح الی المو صو ل اتفا قاً نقل الآ مدی و ابن الحا جب ا لا جماع علی عدم جواز الرّجوع المقلّد فیما قلّد فیه

و قا ل الزّ ر کشی لیس کما قا لا ففی کلام غیر هما ما یقتضی جر یا ن الخلا ف لعدم العمل ایضاً۔ و هل یقلّد غیره ای غیر من قلّده فی حکم غیره ای غیر الحکم الّذی عمل به اوّ لاً۔ المختار فی الجوا ب نعم للقطع با لا ستقراء با نّهم ای المستفتین فی کلّ عصرٍ مّن زمن الصّحا بة الی ا لآ ن کانوا یستفتو ن مرةً وا حداً من المجتهدین و مرةً غیره ای غیر المجتهد ا لاوّل حا ل کو نهم غیر ملتز مین مفتیاً وا حداً و شا ع ذا لک من غیر نکیر و هذا اذا لم یلتز م مذ هباً معیّناً فلو التز م مذ هباً معیّناً کا بی حنیفه او الشّا فعی فهل یلز م الا ستمرار علیه فلا یقلّد غیره فی مسئلة من المسا ئل ام لا فقیل یلز م کما یلز م ا لا ستمرار فی حکم حا دثة معیّنة قلّده فیه لا نه اعتقد انّ مذ هبه حقّ فیجب علیه العمل بموجب اعتقا ده و قیل لا یلز م و هوا لا صحّ لا نّ التزا مه غیر ملز م اذ لا وا جب ا لّا ما او جبه اللّٰه و رسو له و لم

یوجب علی احد ان یّتمذ هب بمذ هب ر جل مّن الا ئمّة فیقلّد
ہ فی کلّ ما یأ تی و یذر غیرہ و التزا مه لیس بنذ ر حتی یجب
الو فاء به قلت و لو نذرہ لا یلز مه کما لا یلز م البحث عن
الاعلم و اسد المذاهب علی المعتمد قا له السّیّد السمهودی
و قا ل ابن حز م انّه لا یحلّ لحا کم و لا مفت تقلید ر جل
فلا یحکم و لا یفتی ا لّا بقو له و قو ل ابن حز م لو یؤ خذ به و
هو کما حکی عنه من دعواہ ا لا جماع علی ان متتبع
الرّخص فاسق و هو مردود بما افتی به الشّیخ المتّفق علی
علمه و صلا حه العلا مه عزّ الدّ ین بن عبد السّلام فی فتاواہ
لا یتعیّن الی العا می اذا قلّد اماماً فی مسئلة ان یقلّدہ فی
سائر مسا ئل الخلاف لا نّ النّاس من لد ن الصّحا بة الی
ان ظهرت المذا هب یسئلو ن فیما یستنح علیهم العلماء
المختلفین من غیر نکیر و سواء اتّبع الرّ خص فی ذا لک او
العزا ئم لان من جعل المصیب وا حداً و هو الصّحیح لم
یعینه و من جعل کل مجتهد مصیباً فلا انکار علی من قلّد
فی الصّوا ب او قا ل ایضاً و اما ما حکا ہ بعضهم عن ابن
حزم حکایة ا لا جماع علی منع تتبع الرّ خص من المذا هب
فلعلّه محمو ل علی من تتبعها من غیر تقلید لمن قا ل بها
او علی الرّ خص المر کبة فی الفعل الوا حد کذا فی العقد
الفرید فی احکام التّقلید للسّیّد علی السّمهو دی الشّا فعی
بل قیل لا یصحّ للعا می مذ هب لا نّ المذ هب لا یکو ن ا لا
لمن له نوع نظر و بصیرۃ با لمذ هب او لمن قرء کتا باً فی
فروع مذ هب و عرف فتاوی اما مه و اقواله وا ما من لم یتا
هل لذا لک بل قا ل انا حنفیّ او شا فعیّ لم یصرّ من اهل
ذالک المذ هب بمجرد هذا کما لو قا ل انا فقیه و نحوی لم

يصر فقيهاً او نحوياً و قا ل الا مام صلا ح الدين العلا ئى و
الّذى صرح به الفقهاء فى مشهور كتبهم جواز ا لا نتقا ل فى
احاد المسائل و العمل فيها بخلا ف مذ هبه اذا لم يكن
على و جه التتبع للرّ خص انتهى ۔ قلت و المراد بخلاف
مذهبه المسا ئل التى عمل بها لا الّتى اعتقد ها بدو ن عمل
قول الكما ل ثمّ حقيقة ا لا نتقا ل اى عن المذ هب انّما يتحقق
فى حكم مسئلة خا صة قلّد فيه و عمل به و الا فقوله قلّدت
ابا حنيفه فيما افتى به من المسا ئل مثلاً و التز مت العمل
به على ا لا جما ل و هو لا يعرف صور ها ليس حقيقة التّقليد
بل هذا حقيقية تعليق التّقليد او وعد به لا نّه التز م ان يعمل
بقو ل ابى حنيفه فيما يقع له من المسا ئل الّتى تقين فى
الوقا ئع فا ن ارادوا يعنى المشا ئخ القا ئلين من الحنفيّة با ن
المنتقل من مذ هب الى مذ هب آ ثم يستو جب التّعزيرات
ارادوا هذا الا لتزا م فلا دليل على و جو ب اتباع المجتهد
المعيّن با لتزا مه نفسه ذا لک قو لاً او نيّة شر عاً قلت و كذا
لا يلز م با لعمل على الصّحيح كما تقدّ م بل الدّ ليل اقتضى
العمل بقول المجتهد فيما اذا احتا ج اليه لقو له تعا لى:

فا سئلوا اهل الذّ كر ان كنتم لا تعلمو ن ۔

و السؤا ل انّما يتحقق عند طلب الحكم الحا دثه المعيّنة و
حينئذ اذا ثبت عنده قول المجتهد و جب عمله به انتهى
كما نقله السّيّد السمهودى ۔

ثمّ قا ل السمهودى و اذا افتا ه مفتيا ن و اختلفا يخيّر
على ا لا ظهر۔ انتهى ۔

و قيل الملتزم كمن لم يلتز م بمعنى انّه ان عمل بحكم
تقليد المجتهد لا يرجع عنه اى عن ذا لک الحكم و فى

غیره ای غیر ذا لک الحکم له تقلید غیره من المجتهدین و هذا القو ل فی الحقیقة تفصیل لقو له و قیل لا قا ل المصنّف یعنی ابن الهما م و هو یعنی هذا القو ل الثا لث علی الظّن کنا یة عن کما ل قوّته بحیث یجعل الظّن متعلّقاً بنفسه فلا یتعلّق بما یخا لفه ثمّ بین و جه غلبته بقو له لعدم ما یو جبه ای لزو م اتبا ع من التز م تقلیده شر عاً ای ایجا باً شر عیاً اذ لا یجب علی المقلّد ا لا اتبا ع اهل العلم لقو له تعالی : فا سئلوا اهل الذّ کر ان کنتم لا تعلمو ن

و لیس التزا مه من المو جبات شر عاً و یتخر ج منه ای یستنبط منه ای من جوا ز اتّباع غیر مقلد ه ا لاوّل و عد م التّضییق علیه جواز اتّبا عه ر خص المذ هب ای اخذ ه من المذا هب ما هو ا لاهو ن علیه فیما یقع من المسا ئل و لا یمنع منه ما نع شر عی اذ لـلا نسا ن ان یسلک المسلک الاخفّ علیه اذا کا ن له ای لـلا نسا ن الیه ای ذا لک المسلک سبیل ثمّ بین السبیل بقو له با ن لم یکن عمل بآخر ای بقول آ خر مخا لف لذا لک ا لا خف فیه ای فی ذا لک المحل المختلف فیه ۔ انتهی عبارة السّیّد بادشاہ۔
هکذا فی العقد الفرید للعلا مه ملا حسن الشر نبا لی الحنفی

(نہ پھرے مقلد اس مسئلہ میں جس میں عمل کر چکا بالا تفاق، ابن حاجبؒ اور آمدیؒ نے اس نہ پھرنے پر اجماع نقل کیا ہے، اور زرکشیؒ نے کہا ہے کہ جس طرح یہ دونوں کہتے ہیں یوں نہیں ہے، بلکہ ان دونوں کے سوا اوروں کے کلام سے اس صورت خاص میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے ۔ رہی یہ بات کہ دیگر مسئلہ میں اور کی تقلید کر سکتا ہے تو جواب پسندیدہ یہی ہے کہ ہاں، کیونکہ جستجو کے بعد یقینی یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ زمانہ صحابہ سے آج تک ہر زمانہ میں بغیر التزام ایک مذہب کے فتوی اور استفتاء چلا آیا ہے۔

یہ گفتگو تو اس میں تھی کہ ایک مذہب معین کا التزام نہیں کیا، اور اگر ایک مذہب معین جیسے ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کا التزام کر لیا تو یہ بات لائق گفتگو ہے کہ اس مذہب پر جمود ہے یا نہیں۔ سو بعض نے کہا کہ جمود ہے جیسا کہ جس حادثہ معین میں عمل کر چکا ہے اس میں جماؤ ہے۔ کیونکہ اسے حق جان چکا ہے اور بعض نے کہا جماؤ لازم نہیں اور یہ قول بہت صحیح ہے۔ کیونکہ مقلد کا التزام مذہب ضروری نہیں اس لئے کہ سوائے واجبات الٰہیہ کے کچھ واجب نہیں اور واجبات الٰہیہ میں سے یہ نہیں کہ اماموں میں سے کسی کا مذہب لے کر دیگر کے مذاہب کو چھوڑ دیا جائے۔ اور مقلد کا التزام کر لینا نذر کی طرح نہیں ہے کہ واجب الوفاء ہو۔

میں کہتا ہوں کہ اگر نذر بھی ہو تو بموجب مقولہ سید سمہودی کے، قول معتمد پر واجب الوفا نہیں ہے۔

اور ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ مفتی اور حاکم کو حلال نہیں کہ ایک مجتہد کا مقلد بن کر اس کے قول پر فتوی دیوے۔ اور ابن حزمؒ سے کسی نے دعوی اجماع اس پر نقل کیا ہے کہ رخصتوں کا ڈھونڈنے والا فاسق ہے اس کا قول نہیں لیا جاتا۔ اور یہ قول اجماع ابن حزمؒ کا قابل رد ہے بہ سبب اس کے کہ شیخ عز الدین ابن عبد السلامؒ نے اپنے فتاوی میں فتوی دیا ہے کہ ان پڑھ جو کسی مسئلہ میں ایک مذہب پر عمل کرے تو اسے ضروری نہیں کہ دیگر مسائل خلافیہ میں بھی اسی کی تقلید کرے۔ اس لئے کہ عہد صحابہ سے ظہور مذاہب تک کے لوگ ضروریات میں علماء مختلف سے فتوی لیتے آئے ہیں۔

اور یہ بھی برابر ہے کہ جستجو رخصت کی ہو یا عزیمت کی کیونکہ جس نے ایک مجتہد کو مصیب ٹھہرایا ہے اور یہی مذہب صحیح ہے اور اس نے تعیین نہیں کی اور جس نے ہر مجتہد کو مصیب ٹھہرایا ہے تو پیروی کرنی ٹھیک بات میں کیا جھگڑا ہے اور یہ بھی عز الدینؒ نے کہا ہے کہ وہ جو کسی نے ذکر کیا ہے کہ ابن حزم نے رخصتوں کی جستجو پر ممانعت بحوالہ اجماع بتائی ہے، سو شائد اس کے معنی یہ ہیں کہ بغیر پیروی اس مجتہد کے، جو ان رخصتوں کا قائل ہے، لاابالی ان پر عمل کرنا منع ہوگا۔ یا یہ کہ ان رخصتوں کو ایک فعل میں جمع کرے۔ یوں ہی ہے عقد الفرید سمہودی شافعی میں بلکہ کہا گیا ہے کہ عامی کا کوئی مذہب ہی نہیں کیونکہ مذہب اسی کا ہوتا ہے جسے مسائل مذہبی میں کچھ سمجھ بوجھ

ہو، یا اس نے مسائل مذہبی میں کوئی کتاب پڑھ کر اپنے امام کے فتوی جانے ہوں اور جس میں یہ اہلیت تو نہیں ہے بلکہ یوں ہی کہتا ہے کہ میں حنفی ہوں یا شافعی ہوں، تو فقط اس کے کہنے سے وہ اس مذہب میں نہیں ہوسکتا۔ یہ تو ایسی بات ہے کہ کوئی کہے کہ میں فقیہ ہوں یا نحوی ہوں، تو محض ایسا کہہ دینے سے کوئی فقیہ اور نحوی کب ہوسکتا ہے؟ امام صلاح الدین علائیؒ نے کہا ہے کہ مشہور کتابوں میں فقہاء نے جس امر کو کھول کر بیان کیا ہے وہ تو انتقال مذہب کا جزئیات مسائل میں اور برخلاف اپنے مذہب کے جو مسئلے ہیں ان پر عمل کرنا ہے بشرطیکہ رخصتوں کو نہ ڈھونڈے۔ میں کہتا ہوں کہ مراد خلاف مذہب وہ مسئلے ہیں جن پر عمل کر چکا، نہ وہ مسائل جن پر بغیر عمل کے مقلد ہونا جی ہی میں ٹھانا ہے بسبب کہنے کمال الدین یعنی ابن ہمامؒ کے کہ حقیقت انتقال مذہب کی اسی مسئلہ میں ہوتی ہے جس میں عمل کر چکا۔ ورنہ بغیر مسئلوں کی صورت جانے بوجھے مجمل طور پر یہ کہنا کہ میں نے اپنے ذمہ پر یہ التزام کرلیا کہ مثلاً امام ابوحنیفہؒ کا مقلد ہوں یہ تقلید کی حقیقت نہیں ہے بلکہ یہ تقلید کا وعدہ ہے کیونکہ اس نے یہ التزام کیا ہے کہ جو آگے کو صورتیں پیش آویں گی ان میں امام ابو حنیفہؒ کی تقلید کروں گا۔ پھر اگر مشائخ اپنے اس قول سے کہ انتقال کرنے والا ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف گنہ گار لائق تعزیز ہے، یہ التزام ارادہ رکھتے ہیں تو شرع کے طور پر از خود التزام کرکے ایک معین مجتہد کی تقلید کرنے پر کوئی دلیل نہیں۔ میں کہتا ہوں کہ عمل سے بھی صحیح مذہب پر تقلید شخصی لازم نہیں ہے۔ چنانچہ اوپر گذرا، بلکہ دلیل تو حاجت کے وقت کسی مجتہد کے قول پر عمل کرنا چاہتی ہے بہ سبب اس آیت کے کہ فاسئلوا اھل الذّکر .... پوچھو اہل ذکر سے جو تم نہیں جانتے ہو، اور پوچھنا تو حاجت کے وقت ہوتا ہے۔ اور عندالحاجت جب کسی مجتہد کا قول اسے ملا اس پر عمل ٹھہر گیا۔ وہ عبارت ہو چکی جو سید سمہودیؒ نے نقل کی۔

پھر سمہودیؒ نے کہا ہے کہ کسی آدمی کو جب مختلف دو مفتیوں نے فتوے دیئے تو ظاہر یہ ہے کہ وہ عمل میں مختار ہے اور کہا گیا ہے کہ التزام کرنے والا اور نہ کرنے والا دونوں یکساں ہیں۔ اس کے معنی کرکے کہ جس مسئلہ میں کسی مجتہد کے قول کے موافق عمل کر لیا تو اس سے نہ پھرے۔ رہا دوسرے مسئلہ اس میں اس کو دیگر مجتہد کی تقلید روا ہے۔

اور یہ قول حقیقت میں تفصیل ہے اس بات کی کہ التزام سے تقلید لازم نہیں ہوتی ہے ۔ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی قول جی کو لگتا ہے اور یہ مقولہ ابن ہمامؒ کا اشارہ ہے کہ یہ قول بہت زبردست ہے۔ اور یہ اشارہ یوں ہے کہ ابن ہمام نے اپنے گمان کو اسی قول سے لگایا ہے، دوسرے سے نہیں ۔ پھر وجہ اس قول کے زبردست ہونے کی یوں بیان کی ہے کہ جس کی پیروی کا التزام کرے وہ شرعاً لازم نہیں ہوتا اس سبب سے کہ بموجب اس آیت کے فاسئلوا اھل الذّکر... پوچھو تم اہل ذکر سے اگر تم نہیں جانتے ۔

مقلد پر صاحبان علم کا اتباع واجب ہے اور اس کا التزام موجبات شرعی میں سے نہیں ہے ۔اور یہ تنگی جب نہ رہی تو اسی سے پیروی رخصتوں کی یعنی ان سہل باتوں مذاہب کی جن میں کوئی مانع شرعی نہ ہو، نکل آئی۔ اس لئے کہ آدمی کو روا ہے کہ جب اسے کوئی سہل طریقہ نظر آوے تو اسے اختیار کرے۔ پھر وہ سہل طریقہ اپنے اس قول سے بیان کیا ہے کہ ضرورت میں عزیمت پر عمل کرنے کی نوبت نہ پہنچی ہو)

☆ ۶ ۔علامہ ابن امیر حاجؒ نے کہا ہے کہ مختار یہی ہے کہ ایک مسئلہ میں ابوحنیفہؒ کی تقلید کرنا اور دوسرے مسئلہ میں کسی دوسرے امام کی تقلید کرنا مباح اور مجوز ہے واسطے یقین اس بات کے کہ تمام مخلوقات زمانہ صحابہ سے لے کر آج تک کبھی کسی کی تقلید کرتی تھی اور کبھی اور کسی ۔اور یہ امر شائع ہو گیا اور متکرر ہو گیا ہے۔ اور اس پر کسی نے انکار نہیں کیا یعنی گویا سبیل مؤمنین کا یہی ہو گیا ہے ۔اور فرمایا کہ ایک مذہب کے التزام سے وہ مذہب لازم نہیں ہو جاتا، اس واسطے کہ واجب اور لازم وہی امر ہوتا ہے جسے اللہ اور رسول لازم اور واجب کریں، حالانکہ اللہ اور رسول نے کسی کو حکم نہیں دیا کہ ایک مذہب کی خاص کر تقلید کرو۔ اور فرمایا کہ دلیل شرعی سے تو فقط یہی ثابت ہوتا ہے کہ وقت حاجت قول کسی مجتہد کا اخذ کیا جاوے۔ چنانچہ تحبیر شرح تحریر میں فرماتے ہیں:

و ھل یقلّد غیرہ ای من قلّدہ اوّلاً فی شیء فی غیرہ ای غیر ذالک الشّیء کان یعمل اوّلاً فی مسئلۃ بقول ابی حنیفہ و ثانیاً فی اخری بقول مجتھد آخر المختار کما ذکرہ الآمدی و ابن الحاجب نعم للقطع بالاستقراء التّام بانّھم ای

المستفتين فی كل عصر مّن زمن الصّحا بة و هلمّ جراً كا نوا يستفتو ن مر ةً وا حداً و مرةً اخرى غيره غير ملتز مين مفتياً وا حداً و شا ع و تكرّر و لم ينكر۔

(کیا جس مسئلہ پر عمل کر چکا ہے اس کے سوا اور مسئلوں میں مجتہد دیگر کی تقلید کر سکتا ہے؟ مثلاً ایک مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے قول پر عمل کرلیا اور دوسرے مسئلہ میں دیگر مجتہد کے قول پر؟ تو بموجب نقل آمدیؒ اور ابن حاجبؒ کے مختار مذہب یہی ہے کہ اس کو روا ہے۔اس لئے کہ کامل جستجو سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ ہر زمانہ کے لوگ صحابہ سے یہاں تک بغیر التزام ایک مذہب کے مختلف مفتیوں سے فتوے لیتے رہے اور بلا انکار یہ بات جاری رہی ہے)۔

اور دوسری جگہ تحریر کے وقيل لا کے تحت فرماتے ہیں:

اذ لا وا جب الّا ما او جبه اللّه تعا لی و رسو له و لم يو جب اللّه و رسو له علی احدٍ ان يّتمذ هب بمذ هب رجلٍ من الآئمّه فيقلّده فی كلّ ما يأ تی و يذ ر غير ه۔ (واجب وہی ہے جو اللہ اور رسول نے واجب کیا اور انھوں نے یہ واجب نہیں کیا کہ ایک مذہب معین کر کے اس کی تقلید کرے اور سب کو چھوڑ دے)

اور تیسری جگہ تحت قول تحریر لعدم ما يو جبه کے تحت فرماتے ہیں:

بل الدّ ليل الشّر عی اقتضی العمل بقول المجتهد و تقليده فيه فيما يحتا ج اليه و هو قو له فا سئلوا اهل الذّ كر و السّؤا ل انّما يتحقق عند طلب حكم ا لحا د ثة المعينة فاذا ثبت عنده قو ل المجتهد و جب عمله و اما التزا مه فلم يثبت من السّمع اعتباره ملز ما انّما ذا لک فی النّذ ر و لا فر ق فی ذا لک بين ان يّلتز مه بلفظه او بقلبه علی ان قو ل القا ئل مثلاً قلّد ت فلا نا فيما افتی به تعليق التّقليد و الوعد به ذكر المصنف۔

(بلکہ دلیل شرعی حاجت کے وقت بموجب اس آیت (پوچھو اہل ذکر سے..الخ)

کسی مجتہد کی تقلید چاہتی ہے اور پوچھنا حاجت کے وقت ہوتا ہے۔ سو اس وقت جو قول مجتہد کا ملے اس پر عمل ٹھہر گیا اور التزام کا نقلاً لازم ہو جانا درجہ اعتبار کو نہیں پہنچا۔ التزام تو نذر میں ہوتا ہے اور اس میں کچھ فرق نہیں کہ التزام زبان سے کرے یا دل سے۔ علاوہ یہ کہ مقلد کا یہ کہنا کہ میں فلاں مجتہد کی تقلید حاجت کے وقت کروں گا یہ تو تقلید کا وعدہ ہے۔ یہ قول مصنف نے یعنی ابن ہمامؒ نے ذکر کیا ہے)

☆ ۷۔ ابن الحاجب مالکیؒ نے کہا ہے کہ ایک مسئلہ میں ایک مجتہد کی تقلید کرنا اور دوسرے مسئلہ میں کسی دوسرے مجتہد کی تقلید کرنا تعامل قرون اولی سے ثابت ہے کیونکہ یقیناً معلوم ہے کہ قرون اولی میں ایسا ہی ہوتا تھا۔ اور اگر کوئی ایک مذہب کا التزام بھی کر لے تو وہ التزام ایسا ہے جیسا عدم التزام۔ چنانچہ مختصر الاصول میں فرماتے ہیں:

و لا یرجع عنه بعد تقلیده اتفاقاً و فی حکم آخر المختار جوازه لنا القطع بوقوعه و لم ینکر فلم التزم مذهباً معیّناً کمالک و الشّافعی و غیره فشانها کالاوّل۔

(بعد عمل کے بالاتفاق نہ پھرے اور دیگر مسئلوں میں مذہب مختار پر دوسرے مجتہد کی پیروی روا ہے کیونکہ ہمیں یقین ہے کہ یوں ہی ہوتا رہا ہے۔ اور اگر کسی مذہب معین کا التزام کر لے جیسے مذہب مالکؒ یا شافعیؒ کا تو وہ بھی پہلی ہی صورت کی طرح ہے)

☆ ۸۔ قاضی عضد الملۃ والدین شافعیؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ زمانہ صحابہ سے لے کر ہر عصر میں یہی مسلک تھا کہ بدون التزام ایک مذہب کی تقلید کیا کرتے تھے۔ اور ابن حاجبؒ کے کلام کی خوب تفصیل سے شرح کی ہے۔ چنانچہ شرح مختصر میں فرماتے ہیں:

اذا عمل العامی بقول مجتهد فی حکم مسئلة فلیس له الرّجوع فیه الی غیره اتفاقاً و امّا فی حکم مسئلة اخری فهل یجوز له ان یقلّد غیره ؟ المختار جوازه لنا القطع بوقوعه فی زمن الصّحابة فانّ النّاس فی کلّ عصر یستفتون المفتیین کیف ما اتفق و لا یلزمون سوال مفت بعینه و قد شاع و تکرّر و لم ینکر فلو التزم مذهباً معیناً و ان کان لا یلزم کمذهب مالک و مذهب الشّافعی و غیر

هما ففيه ثلا ث مذا هب ۔ احد ها يلز م و ثا نيها لا يلز م و ثالثها انّه كا لا وّل و هو من لم يلتز م فا ن وقعت واقعة يقلّده فيها ليس له الرّ جوع و امّا في غير ها فيتبع فيها من شا ء۔

(جب عمل کرے کوئی انجان ایک مسئلہ میں کسی مجتہد کے قول پر تو اس مسئلہ میں اب بالا تفاق وہ نہ پھرے۔ اور رہا مسئلہ دوسرا تو مذہب مختار پر اس کے لئے اور مذہب دیگر پر عمل کرنا روا ہے ۔کس لئے کہ ہمیں درجہء یقین کو یہ بات پہنچ گئی ہے کہ زمانہ صحابہ میں یوں ہی تھا۔ کیونکہ لوگ ہر عہد میں حسب اتفاق بلا التزام مفتی واحد کے فتوی لیتے رہے ہیں اور یہ بات خوب پھیلی رہی ہے اور اگر ایک مذہب معین کا التزام کرلے، اگر چہ لازم نہیں ہوتا، مثلا مذہب امام مالکؒ اور شافعیؒ ، کا تو اس میں تین قول ہیں ۔ایک تو یہ کہ التزام سے مذہب لازم ہو جا تا ہے، دوسرے یہ کہ نہیں لازم ہوتا، تیسرے یہ کہ التزام اور عدم التزام دونوں یکساں ہیں، اور اگر کسی مسئلہ میں عمل کرلیا تو اس میں نہ پھرے اور اور مسائل میں جس کی چاہے پیروی کرے)

☆ ۹۔ فاضل جامع و ماہر اصول ومعقول محبّ اللہ حنفی بہاریؒ نے، کہ ان کی جلالت شان سے اہل علم کابل وقندھار و ہندوستان وغیرہ کے خوب واقف ہیں، ویسا ہی کہا ہے جو کہ کلام سے ان ثقات مذکورین بالا کے لائح ہوا۔ چنانچہ مسلّم الثبوت میں فرماتے ہیں:

و هل يقلّد غيره في غيره، المختار نعم ، لما علم من استفتائهم مر ةّ وا حداً و اخرى غيره بلا نكير و لو التز م مذهباً معيناً كمذ هب ابي حنيفه او غيره فهل يلزم الا ستمرار عليه فقيل نعم لا نّ الا لتزا م لا يخلوا عن اعتقاد غلبة الحقيقة فيه ۔ و قيل لا اذ لا واجب ا لا ما او جبه اللّه و لم يوجب على احدٍ ان يتمذ هب بمذ هب ر جلٍ من ا لا ئمة و قيل من التز م كمن لم يلتز م فلا ير جع عما قلّده فيه و في غيره يقلّد من شاء و عليه السّبكى

و في التّحرير و هو الغا لب على الظّن لعد م ما يو جبه شر عا و يتخر ج منه جواز تتبع ر خص المذا هب و لا يمنع فيه ما نع

شرعی اذ للانسان ان یسلک الاخف علیه اذا کان له الیه سبیل بان لم یکن عمل فیه بآخر وکان علیه السّلام یجب ما خفف علیهم۔ انتهی

وما نقل عن ابن عبد البرّ انّه لا یجوز للعامی تتّبع الرّخص اجماعاً فاجیب بالمنع اذ فی تفسیق متتبع الرّخص عن احمد روایتان وما اورد ربما یکون المجموع ممّا لم یقل به احد فیکون باطلاً اجماعا کما تزوّج بلا صداق ولا شهود ولا ولیّ فاقول مندفع بعدم اتّحاد المسئلة ولانّه لو تمّ لزم استفتاء مفت بعینه هذا۔

(اور کیا دیگر مسئلہ میں دوسرے مجتہد کی تقلید کرسکتا ہے ؟ تو مذہب مختار پر جواب روا ہونے کا دیا جاوے گا، اس لئے کہ بلا روک ٹوک ہمیشہ مختلف مفتیوں سے فتوی پوچھنے کا طریق چلا آیا ہے۔

اور اگر التزام کرے کسی مذہب کا، جیسے امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کا، تو کیا اس پر جمود لازم ہوجاتا ہے؟ تو بعض نے کہا ہے کہ ہاں اس واسطے کہ التزام حق جان کر کیا ہوگا۔ اور بعض نے کہا ہے نہیں، اس لئے کہ واجب وہی ہے جو اللہ نے واجب کیا۔ اور اللہ نے یہ واجب نہیں کیا کہ اماموں سے ایک کا مذہب معین کرے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ التزام اور عدم التزام یکساں ہے۔

ہاں جس مسئلہ میں عمل کر چکا اس میں نہ رجوع نہ کرے اور دیگر مسئلوں میں جس کی چاہے پیروی کرے۔ اور سبکیؒ اسی پر ہے۔

اور تحریر میں ہے کہ یہی جی کو لگتا ہے بہ سبب نہ ہونے اس دلیل شرعی کے جو اس کے سوا کو واجب کرے، اور اس سے یہ نکلتا ہے کہ مانع شرعی نہ ہو تو رخصتوں پر بھی عمل ہوسکتا ہے۔ اس لئے کہ آدمی کو جائز ہے کہ سہل طریقہ اختیار کرے، جو سہل طریقہ ہاتھ لگ سکے اور یہاں ہاتھ لگنا یوں ہوگا کہ اس میں اور مسئلہ پر عمل نہ کیا ہو۔ اور آنحضرت ﷺ امت کیلئے سہل کو درست رکھتے تھے۔ ہو چکی عبارت تحریر کی۔ اور وہ جو ابن عبدالبرؒ سے منقول ہے کہ بالاجماع ان پڑھ کیلئے رخصتوں کا تجسس منع ہے، سو اس کا جواب

دیا گیا ہے کہ رخصتوں کے متلاشی کو فاسق قرار دینے کے باب میں احمدؒ سے دو روایتیں ہیں۔ اور وہ جو اس طرح اعتراض کیا گیا ہے کہ کبھی مجموع ایسا ہو جاوے گا کہ کسی کے مذہب پر نہیں رہے گا تو بالا جماع باطل ٹھہریگا۔ مثلاً ایک شخص نے بغیر مہر اور بلا گواہ اور ولی کے نکاح کیا۔ سو میں کہتا ہوں کہ یہ اعتراض مندفع ہو گیا بہ سبب ایک نہ ہونے مسئلہ کے، اور بہ سبب اس بات کے کہ اگر یہ اعتراض پورا ہو، تو لازم آوے گا ایک مفتی معین سے فتوی پوچھنا)

☆ ۱۰۔ مولانا بحر العلوم عبد العلی حنفیؒ، جن کی تحقیق سے علوم نقلیہ اور عقلیہ میں کسی اہل علم کو انکار نہیں۔ جن کا نام ان کا ہر مدرسہ اور اہل علم کی ہر مجلس میں وظیفہ زبان ہو رہا ہے، نے فرمایا ہے کہ امت کا اجماع اس بات پر تھا کہ کبھی ایک امام کی تقلید کرتے اور کبھی دوسرے امام کی تقلید کرتے۔ اور ان تین اقوال میں سے، جو سب کی عبارتوں میں گزرے ہیں، اس قول کو کہ

التزام کر لینے سے مذہب لازم نہیں ہو جاتا، خوب ثابت کیا ہے۔ اور اس کو اختیار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اللہ تعالی نے کسی شخص پر ایک مذہب معین کی تقلید واجب نہیں کی، تو اس کا واجب کہنا گویا نئی شریعت نکالنی ہوئی۔

اور اس قول کو کہ التزام کرنے سے ایک مذہب لازم ہو جاتا ہے، بوجہ معقول باطل کیا ہے۔

اور قول ثالث کو، یعنی التزام مثل عدم التزام کو، تو تسلیم کیا ہے۔ لیکن ان سب کے کلام فلا یرجع عمّا قلّدہ فیہ و فی غیرہ یقلّد من شاء کو رفع اور ردّ کیا ہے۔ اور فرمایا کہ بعض متأخرین نے جو تشدید کی ہے کہ اگر حنفی ہو کر شافعی ہو جاوے تو قابل تعزیر کے ہوتا ہے، یہ ان کے اپنے گھر کی شرع ہے۔ اور بہت دھوم دھام سے اس التزام مذہب معین کو باطل کیا ہے۔ چنانچہ شرح مسلّم الثبوت میں فرماتے ہیں:

وھل یقلّد غیرہ ای من قلّد بہ فی غیرہ ای غیر ما قلّد فیہ ؟ المختار نعم ان شاء لما علم من استفتائھم مرۃً اماماً واحداً و مرۃً اخری اماماً غیرہ من غیر نکیر من احد فصار اجماعاً و تواتر ھذا البحث لا مجال للمماراۃ فیہ و لو التزم مذھباً

معیّناً ای عهد نفسه انّه علی هذا المذ هب کمذ هب ابی حنیفه او غیره من غیر ان یکو ن هذا ا لا لتزا م لمعرفة دلیل کل مسئلة و ظنّه را جحاً علی د لا ئل المذاهب ا لآ خرالمعلو مة مفصلاً بل انّما یکو ن العهد من نفسه بظنّ الخطاء اجها لاً او بسبب آ خر فهل یلز مه ا لا ستمرار علیه ام لا ؟ فقیل نعم یجب ا لا ستمرار و یحر م ا لا نتقال من مّذ هب الی مذ هب آخر حتّی شدد بعض المتأ خر ین المتکلّفین ۔ و قا لوا الحنفی اذا صار شا فعیاً یعزّر و هذا تشریع من عند انفسهم لان الالتزا م لا یخلوا عن اعتقاد غلبة الحقیة فیه قلت لو تم ذالک فان الشّخص قد یلتزم من المتساویین امر المنفعة له فی الحا ل و دفع الحر ج عن نفسه و لو سلم فهذا الاعتقاد لم ینشأ بد لیل شر عی بل هو هوس من هو سات المعتقد و لا یجب الا ستمرار علی هو سه ، فا فهم ۔

و قیل لا یجب ا لاستمرار و یصحّ ا لا نتقا ل و هذا هو الحقّ الّذی ینبغی ان یّؤ من و یعتقد به و لکن ینبغی ان لا یکون الانتقا ل للمتلهی فا ن التلهی حرا م فی التمذ هب کا ن او فی غیره اذ لا وا جب ا لا ما او جبه اللّه تعا لی و الحکم له و لم یو جب علی احدا ن یتمذ هب بمذ هب ر جل من ا لآ ئمة فا یجا به تشریع جد ید و قیل من التز م کمن لم یلتز م فلا یرجع اما قلده فیه و فی غیره یقلد من شا ء و علیه السبکی من الشا فعیة ۔

و فی التحریر و هو الغا لب علی الظّن لعد م ما یو جبه شرعاً ای لا نه لیس لا تبا ع مذ هب وا حد مو جب شر عی و هذا انّما ید ل ّ علی جزء الدعوی و هو انّه یقلّد من شا ء ثم البیا ن قطعی اذا لم یو جبه الشّر ع با طل لا نّ التّشریع با لرّای

حرام و اما انّه لا یر جع عمّا قلّد فیه فلم یلز م منه قطعاً فلا ینطبق الدّ لیل علی الدّ عوی فتا مّل۔

و یتخر ج منه ای ممّا ذکر انّه لا یجب ا لا ستمرار علی مذهب جواز اتباع ر خص المذا هب قا ل فی فتح القدیر لعلّ الما نعین للا نتقال انما منعوا لئلا یتتبع احد ر خص المذاهب و قا ل هو حجر ر حمة اللّه و لا یمنع منه ما نع شرعی اذ للا نسا ن ان یسئلک ا لا خف علیه اذا کا ن له الیه سبیل با ن لو یظنّها من الشّر ع منع التحریم و ان لّم یکن عمل فیه بآ خر هذا مبنی علی منع ا لا نتقا ل عما عمل به و لو مرّة۔ و کا نؐ یحبّ ا لا خف علیهم۔ انتهی۔

لکن لا بدّ ان لا یکون اتّبا ع الرّ خص المتلهی کعمل حنفی بالشطر نج علی رای الشا فعی قصد الی ا للهو و کشا فعی شر ب المثلث المتلهی به و هذا حرا م با لا جما ع لا نّ التلهی حرا م با لنّص القا طع۔ فا فهم۔

و ما نقل عن ابن عبد البرّ انه لا یجوز للعا می تتّبع الرّ خص اجماعاً فقد و جد ما نع شر عی عن اتباع الرّ خص المذا هب فا جیب با لمنع ای بمنع هذا ا لا جما ع اذ فی تفسیق متتبع الرّ خص عن ا لا مام احمد روا یتا ن فلا اجماع و لعلّ روا یة التّفسیق انّما هو فی ما اذا قصد التّلهی فقط لا غیره۔

و ما اورد انّه علی تقدیر جوا ز ا لا خذ بکلّ مذ هب احتما ل وقو ع الخلاف المجمع علیه اذ ر بما یکو ن المجموع الّذ ی یعمل به ممّا لم یقل به احد فیکو ن با طلاً اجما عاً کمن تزوّج بلا صداق للا تباع بقول ا لا ما مین ای ابی حنیفه و الشّا فعی و لا شهود اتبا عاً بقول ا لا مام ما لک و لا ولیّ علی قو ل اما منا ابی حنیفه فهذا النکا ح با طل اتفاقاً اما

عند نا فلا نتفاء شهود و اما عند غیر نا فلا نتفاء الو لیّ فاقول مند فع بعدم اتحاد المسئلة و قد مرّ انّ ا لا جما ع علی بطلا ن القو ل الثّا لث انّما یکو ن اذا اتحد ت المسئلة حقیقةً او حکماً فتد بّر و لا نّه لو تمّ لز م استفتاء مفت بعینه و ا لا لاحتمل الوقوع ۔

(اور کیا پیروی کرے دوسرے مجتہد کی سوا اس مسئلہ کے جس پر عمل کر چکا؟ تو مذہب مختار پر جواب روا ہونے کا ہوگا، اسلئے کہ بلا روک ٹوک ہمیشہ سے لوگ مختلف مفتیوں سے مسئلے پوچھتے آئے ہیں، تو یہ اجماع ہو گیا اور متواتر ہو گئی یہ بحث یہاں تک کہ جھگڑے کو اس میں گنجائش نہیں رہی۔

اور اگر کسی نے ایک مذہب معین کا التزام کرلیا، بغیر اس کے کہ یہ التزام تمام مسائل کے دلائل جان کر ہو، بلکہ گمان خطاء کے ساتھ جی میں ٹھان لے کہ میں فلاں مذہب پر ہوں، تو کیا اس التزام پر جمود لازم ہو جاتا ہے؟

تو بعض نے کہا ہے کہ ہاں جمود لازم ہے اور انتقال ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف حرام ہے ۔ یہاں تک کہ بعض متاخرین نے کہا ہے کہ حنفی جب شافعی ہوجاوے تو اسے سزا دی جائے۔

ایسا کرنا گھر سے شریعت بنانا ہے ۔کیونکہ التزام اس میں حق کو غالب جان کر ہوتا ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ یہ امر مسلم نہیں اس لئے کہ کبھی آدمی برابر کی دو چیزوں میں سے ایک کا نفع وغیرہ کے لئے التزام کر لیتا ہے۔اور اگر وہ امر تسلیم بھی کیا جاوے تو وہ حق کو غالب جاننا کچھ دلیل شرعی سے نہیں پیدا ہوا، بلکہ اعتقاد کرنے والے کی ایک خواہش ہے، اور خواہش پر جمود واجب نہیں۔

اور بعض نے کہا ہے کہ التزام سے جماؤ لازم نہیں آتا اور یہی وہ امر حق ہے جس پر ایمان لانا اور اعتقاد کرنا چاہیے ۔ ہاں اتنی بات ہے کہ انتقال مذہب کھیل کے طور پر نہ ہو کیونکہ کھیل، مذہب اور غیر مذہب سب جگہ حرام ہے۔

اور جن لوگوں نے جمود کو لازم نہیں کیا انہوں نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ واجب وہی ہے جو اللہ نے واجب کیا کیونکہ حکم اسی کو سزاوار ہے۔ اور اللہ نے ایک مذہب پر

استقلال واجب نہیں کیا۔ سوایسے امر کو واجب کہنا نئی شریعت بنانا ہے۔

اور بعض نے کہا ہے کہ التزام اور عدم التزام یکساں ہے۔ سو کسی مسئلہ پر عمل کے بعد رجوع نہ کرے اور اس مسئلہ کے سوا دوسرے مسائل میں جس کی چاہے پیروی کرے۔ اور شافعیوں میں سے سبکیؒ یہی کہتا ہے۔

اور تحریر میں ہے کہ یہی بات مناسب معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ کسی ایک مجتہد کی پیروی واجب ہونے پر کوئی دلیل شرعی نہیں ہے۔ اور یہ مذکور اس خبر دعوی پر کہ جس کی چاہے پیروی کرے قطعی دلالت رکھتا ہے اس سبب سے کہ جس امر کو شرع نے واجب نہیں کیا اس کو محض رائے سے واجب کہنا شریعت بالرائے ہے اور وہ حرام ہے۔ اور یہ بات کہ بعد عمل کے نہ پھرے، یہ دلیل سے یقین کے طور پر نہیں لازم آتا، سو دلیل اور مدعا میں مطابقت نہ رہی۔

اور یہ جو مذکور ہوا کہ ایک مذہب پر جماؤ لازم نہیں ہے، اس سے رخصتوں پر عمل کرنا بھی نکل آیا۔ فتح القدیر میں کہا ہے کہ شائد انتقال مذہب سے منع کرنے والوں نے اس لئے منع کیا ہے کہ کوئی مذاہب کی رخصتیں نہ ڈھونڈنے لگے۔ یہ اللہ کی رحمت کو تنگ کرنا ہے اور اس پر کوئی مانع شرعی نہیں ہے۔ اس لئے کہ آدمی کو جائز ہے کہ سہل طریقہ مل سکے اس پر چلے، اس طرح کہ حرمت شرعی گمان میں نہ ہو اور عزیمت پر عمل نہ کر چکا ہو۔ آنحضرت ﷺ سہل عمل کو امت پر دوست رکھتے تھے۔ ہو چکی عبارت فتح القدیر کی۔

ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ یہ رخصتوں کی تلاش اور پیروی بطور لہو و لعب کے نہ ہو، جیسے حنفی کا شطرنج کھیلنا لہو ولعب کے ارادہ سے شافعی مذہب پر اور شافعی کا مثلث پینا لہو و لعب کے طور پر۔ ایسا کرنا بالاجماع حرام ہے کیونکہ لہو ولعب نص قطعی سے حرام ہے۔

اور وہ جو ابن عبدالبرؒ سے منقول ہے کہ ان پڑھ کے لئے بالاجماع رخصتوں کا تلاش کرنا جائز نہیں کیونکہ اس پر مانع شرعی پایا گیا ہے۔ سو اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس اجماع کا دعوی کرنا درست نہیں، اس لئے کہ امام احمدؒ سے رخصتوں کے عمل کرنے والے کے فسق میں دو روایتیں ہے۔ تو اجماع کہاں رہا؟ اور شائد روایت فسق کی فقط لہو ولعب کی صورت سے متعلق ہے۔

اور یہ جو اعتراض کیا گیا ہے کہ ہر مذہب سے رخصتیں تلاش کر کے ان پر عمل کرنے کی حالت میں اجماع کا اس لئے خلاف ہوتا ہے کبھی مجموعہ عمل کا ایسا ہو جائے گا کہ کسی کے مذہب پر نہ رہے گا۔ جیسے ایک شخص نے ایسا نکاح کیا کہ موافق مذہب ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کے مہر نہ باندھا، اور موافق مذہب امام مالکؒ کے گواہ نہ کئے، اور موافق مذہب ہمارے امام ابوحنیفہؒ کے ولی نہ ٹھہرایا، تو یہ نکاح بالاتفاق باطل ہے۔ حنفی کے نزدیک تو گواہوں کے نہ ہونے کے سبب اور دوسروں کے نزدیک ولی کے نہ ہونے کے سبب۔

میں کہتا ہوں کہ یہ اعتراض دفع ہے بہ سبب ایک نہ ہونے مسئلے کے۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی کہ جب تک حقیقت میں یا بطور حکم کے مسئلہ ایک نہ ہو تو قول ثالث کے باطل ہونے پر اجماع قرار نہیں پاتا۔

اور ایک بات یہ ہے کہ یہ اعتراض پورا ہو جائے تو مفتی معین سے فتوی پوچھنا لازم آئے گا)۔

نکتہ شناس محققین کو مولانا بحر العلوم کے اس کلام بلاغت نظام سے التزام تقلید کے باب میں اقوال ثلاثہ کی تحقیق خوب معلوم ہوئی اور خوب متیقن ہوا کہ امر حق یہی ہے کہ التزام سے بھی تقلید مجتہد معین کی لازم نہیں ہو جاتی۔

☆ ۱۱۔ حافظ الفقہ والاصول فاضل اخوند حبیب اللہ قندھاری حنفیؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ بالاجماع التزام مذہب معین لازم نہیں۔ اگر کوئی اپنی طرف سے التزام کرے تو پھر اس میں تین قول ہیں۔ لیکن حق یہی ہے کہ لازم نہیں، کیونکہ اللہ تعالی نے کسی بشر پر واجب نہیں کیا کہ ایک ہی مذہب کو پکڑے رہے۔ اور فرمایا ہے کہ عامی کو یہ درست ہی نہیں کیونکہ مذہب تو اس کا ہوتا ہے جس کو دلیل اور احکام کی کچھ معرفت ہو۔ سو اگر عامی ہو کر کہے کہ میں حنفی المذہب ہوں تو وہ ایسا ہے جیسا کہے میں نحوی ہوں۔ یعنی وہ جھوٹا ہے۔ چنانچہ مغتنم الحصول میں فرماتے ہیں:

و هل يقلّد المقلّد العامل بمذهب فى حكم غيره؟ المختار نعم للقطع. بانّ المستفتين من عصر الصّحابة و هلمّ جراً كانوا يستفتون مرةً واحداً و اخرى غيره غير

ملتزمین مفتیاً واحداً و شاء ذالک و تکرّر و لم ینکر فکان اجماعاً علی انّ التزام مذهب معین غیر لازم۔ و اختلف فی انّه هل هو ملزم بمعنی انّه لو التزم فهل یلزم الاستمرار علیه علی ثلاثة اقوال فقیل نعم لانّ الالتزام یبتنی علی ظن حقیة فیجری علی موجبه و قیل لا اذ لا واجب الّا ما اوجبه اللّٰه تعالی و لم یوجب علی احدٍ ان یّتمذهب بمذهب امام بعینه فیقلده فی کل ما یأتی و یذر غیره و الالتزام لما لم یعهد ملزماً من الشّرع کان بمنزلة التزام کذا لفلان من غیر ان یّکون له علیه فی التّقریر و هوالاصحّ فی الرافعی و غیره بل قال ابن حزم اجمعوا علی انّه لا یحلّ لحاکم و لا مفت تقلید معین فلا یحکم و لا یفتی الّا بقوله انتهی۔ و قد انطوت القرون الفاضلة علی عدم القول بذلک بل لا یصحّ للعامی مذهب و لو تمذهب به لانّ المذهب انّما یکون لمن له نوع نظر و استدلال و معرفة باقوال امامه و احکامه۔ و اما من لم یتاهل لذالک و قال انا حنفی او شافعی کان لغواً کقوله انا فقیه او نحوی و غایته ان یکون وعداً۔ الی آخر ما قال مثل ما قال الاولون

(اور کیا پیروی کرسکتا ہے مقلد ایک مذہب کا کسی مسئلہ میں دیگر مجتہد کی؟ تو مذہب مختار پر جواب یہی ہے کہ ہاں کرسکتا ہے۔ کیونکہ زمانہ صحابہ سے آج تک لوگ بغیر التزام ایک مذہب کے فتوی پوچھتے چلے آئے ہیں۔ یوں اس بات پر اجماع ہوگیا ہے کہ ایک مذہب کا التزام لازم نہیں۔

اوراس بات میں علماء کا باہم اختلاف ہے کہ بعد التزام کے استمرار لازم ہے یا نہیں؟ سو اس میں تین قول ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ ہاں استمرار ہونا چاہیے اور یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ التزام اپنے گمان میں حق جان کر اس نے کیا ہے تو اسکو اس پر رہنا چاہیے اور بعض نے کہا ہے کہ استمرار لازم نہیں کیونکہ واجب وہی ہے جو اللہ تعالی نے واجب

کیا ہے اور اللہ نے یہ واجب نہیں کیا کہ کوئی شخص مجتہد معین کی تقلید کرے اور دیگر سب کو چھوڑ دے۔

اور التزام جب شرعی نہیں تو اس طرح ہوگا کہ جیسے کوئی یوں کہہ دے کہ فلاں شخص کے مجھے اتنے روپے دینے ہیں، اور دینا اس کا کچھ بھی نہیں۔ تقریر میں ہے کہ یہی بات بہت صحیح ہے۔ رافعی وغیرہ میں ہے کہ بلکہ ابن حزم نے کہا ہے کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ حاکم اور مفتی کیلئے تقلید ایک مجتہد معین کی حلال نہیں۔ ہو چکی تقریر ابن حزم کی اور قرون سابقہ اس تعین مذہب سے خالی رہے ہیں۔ بلکہ ان پڑھ کا کوئی مذہب متعین ہوتا ہی نہیں۔ کیونکہ مذہب تو اس کا ہوتا ہے جسے اقوال امام کی کچھ شناخت ہو۔ اور جو اس کا اہل نہیں اور وہ کہے کہ میں حنفی یا شافعی ہوں تو یہ اس کا کہنا لغو ٹھہرے گا۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہہ دے کہ میں فقیہ ہوں یا نحوی ہوں)۔

☆ ۱۲۔ شیخ الفقہاء و امام الاصولیین مولانا اکملؒ صاحب عنایہ (حاشیہ ہدایہ) نے بھی تقریر الاصول میں ایسا ہی کہا ہے کہ التزام مذہب معین لازم نہیں۔ چنانچہ حبیب اللہ قندھاریؒ نقل کرتے ہیں۔

ثمّ فی التّقریر من المعلوم انّه لا یشترط ان یکون للمجتهد مذهب مدوّن و انّه لا یلزم احداً ان یّتمذهب بمذهب احد من الآئمة بحیث یأخذ باقواله کلها و یدع اقوال غیره کلّها کما قدّمناه بابلغ من هذا و من ههنا قال القرا فی انعقد الاجماع علی ان من اسلم فله ان یّقلّد من شاء من العلماء من غیر حجر و اجمع الصّحابة علی ان من استفتی ابا بکر و عمر و قلّدهما فله ان یّستفتی ابا هریره و معاذ بن جبل و غیرهما فمن ادّعی رفع هذین الاجماعین فعلیه البیان ۔ اقول و انت تعلم ان اجماع الصّحابة لا یحتمل النّسخ باجماع آخر ۔ انتهی ما فی المغتنم۔

(تقریر میں ہے کہ یہ بات معلوم ہے کہ مجتہد کے لئے شرط نہیں کہ اس کا مذہب کتابوں میں مجتمع ہو اور یہ کہ کسی پر لازم نہیں کہ اماموں میں سے ایک امام کا مذہب

معین ٹھہرا لے اور باقی سب کو چھوڑ دے، اس طرح کہ ایک امام کے تمام اقوال پر عمل کرے اور دوسرے کے سب اقوال چھوڑ دے، چنانچہ پہلے اس کی تقریر اچھی طرح ہم کر چکے ہیں۔ اور یہیں سے قرافیؒ نے کہا ہے کہ اس پر اجماع ہو گیا ہے کہ جو مسلمان ہے وہ بلا روک ٹوک علماء میں سے جس کی چاہے پیروی کرے، اور صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہو گیا ہے کہ جو حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ سے فتوی پوچھے اور ان کی تقلید کرے، اسے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت معاذؓ بن جبل وغیرہ سے فتوی پوچھنا بھی جائز ہے ۔ اب جس کو ان دونوں اجماعوں کے رفع کا دعوی ہے، وہ اپنے دعوی کی دلیل پیش کرے اور میں کہتا ہوں کہ صحابہ کا اجماع کسی اجماع متأخر سے اٹھ نہیں سکتا)

تنبیہہ ۔ جو تین قول در باب التزام تقلید گذرے ہیں، وہ اس صورت میں ہیں جب کوئی اپنے نفس پر التزام کسی مذہب کا کرے۔ اور کوئی شخص یہ نہ سمجھے کہ یہ تین قول لزوم تقلید میں ہیں خواہ کوئی التزام کرے خواہ نہ کرے، اس لئے کہ قبل التزام کے بالا جماع تعیین مذہب لازم نہیں ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا ہر ایک عبارت سے ایسا ظاہر ہو رہا ہے جس کو ادنی طالب علم بھی سمجھ سکتا ہے۔

اور یہ بھی واضح ہو کہ تینوں اقوال میں سے بھی قول حق اور مدلل بدلیل یہی ہے کہ التزام سے بھی لزوم ایک مذہب کا نہیں ہو جاتا، اور قول باللزوم محض غلط و بیدلیل شرعی ہے اگر کچھ دلیل ہے تو اسی قدر کہ لانّ الالتزام لا یخلوا عن غلبة ظنّ الحقیة سو اس کی بھی مولانا بحر العلومؒ نے خوب تحقیق کی ہے، پس کیونکر قول غلط و بیدلیل بلکہ مخالف دلیل، مقابل قول حق اور مدلل کے ہوسکتا ہے ۔

☆ ۱۳۔ شرح شیخ ابن حاجب میں لکھا ہے کہ یوں کہنا کہ جسکی ایک دفعہ کسی مسئلہ میں تقلید کی جاوے تو پھر دیگر مسئلوں میں بھی اسی کی تقلید واجب ہے، یہ منسوخ کرنا نص کا ہے، یعنی فاسئلوا اهل الذّکر کا، اور مخالف ہے اجماع سلف کے اور مخالف ہے حدیث کے۔ چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں:

لا یرجع بعد تقلید فیما قلّد اتفاقاً و فی حکم آخر المختار جوازه لقوله تعالی فاسئلوا اهل الذّکر ان کنتم لا تعلمون۔ فالقول بوجوب الرّجوع الی من قلّد اوّلاً فی مسئلة

یکون مقیّداً للنّصّ و هو یجری مجری النّسخ علی ما تقرر فی الاصول و لقوله ﷺ اصحابی کالنّجوم بایّهم اقتدیتم اھتدیتم و انّ العوام فی السّلف کانوا یستفتون الفقھاء من غیر رجوع الی معین من غیر نکیر فحل محل الاجماع علی الجواز۔ کذا فی شرح ابن الحاجب کذا فی عقد الجید۔

اقول لنا فی ھذا الحدیث بناء علی ما قال ابن حزم و البزاز و الامام احمد کلام و انّما نقلناہ محافظة علی النّقل۔ فیبقی مستندنا فی کلامه عموم النص القرآنی و اجماع السّلف۔

(جس مسئلہ میں عمل کرلیا تو بالاتفاق اس میں نہ پھرے اور دیگر مسئلوں میں مذہب مختار پر غیر مذہب پر عمل کرنا جائز ہے، بسبب اللہ کے فرمانے کے کہ پوچھو تم اہل ذکر سے اگر تم انجان ہو۔ سو پہلے ہی مجتہد کی طرف دیگر مسئلوں میں رجوع کو واجب جاننا نص کو مقید کرنا ہے، کہ جو قائم مقام نسخ کے ہے۔ اور بسبب آنحضرت ﷺ کے فرمان کے کہ میرے اصحاب ستاروں کی مانند ہیں جس کی تم پیروی کروگے راہ یاب ہوگے۔ اور بسبب اس کے کہ لوگ ہمیشہ سے بلاتعین مذہب، فتویٰ پوچھتے چلے آئے ہیں۔ تو یہ جواز پر اجماع ہوگیا۔ یہ شرح ابن حاجب میں ہے عقدالجید میں یوں ہی ہے میں کہتا ہوں کہ ہمیں اس حدیث میں بموجب مقولہ ابن حزمؒ اور بزازؒ اور امام احمدؒ کے کلام ہے۔ اور ہماری سند عموم آیت اور اجماع سلف سے ہے)

☆ ۱۴۔ ابوالاخلاص ملاحسن الشرنبالی حنفیؒ نے دلائل عقلیہ اور نقلیہ سے ثابت کیا ہے کہ مذہب معین کا التزام ضروری نہیں اور اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ بنام العقد الفرید لبیان الراجح من الخلاف فی جواز التقلید تالیف کیا ہے۔ چنانچہ خطبہ کے بعد اس رسالہ کے فرماتے ہیں:

و بعد فیقول العبد الواثق بکرم ربّه الوفی ابوالاخلاص حسن الشرنبالی الحنفی قد ورد سؤال فی رجل حنفی المذھب یسیل منه دم او نحوہ اراد تقلید الامام مالک فی عدم نقض الوضوء بذلک الخارج و تقلیدہ ایضاً فی

عدم النّقض با للمس الّذی لا لذّة معه کما قال الامام الاعظم مطلقاً فهل یجوز له التّقلید و ما الحکم فی ذالک۔ ابسطوا الجواب و لکم الثواب من الکریم الوهاب

فاجبت بجواز التّقلید من غیر تقلید با لعذر مجانباً للتّلفیق مصاحباً للتّوفیق با لتّحقیق و سأذکر عن آئمّتنا جواز ذالک بجملة من الفروع کقول اهل الاصول ان شاء اللّه تعالی و جمعته بهذه الاوراق امتثالاً لامر النّبیّ ﷺ حیث امر بجمع العلم و التّقیید و سمّیته با لعقد الفرید لبیان الرّاجح من الخلاف فی جواز التّقلید راجیاً مّن اللّه سبحانه القبول فهو خیر مسئول واکرم مامول

فقلت نعم یصحّ تقلید الامام مالک فی عدم نقض الوضوء بما یسیل من دم و قیح سواء کان من المخرج او غیره و سواء کان التّقلید لمعذور او سالم من العذر و سواء کان التّقلید بعد العمل بما یخالفه من مذهب ابی حنیفه او کان قبل العمل به و لکن علی المقلّد الاتیان بما هو مسنون او مستحب عند الامام ابی حنیفه و هو شرط عند الامام مالک کان یتوضأ تاویا مرتبا موالیاغسله مدلکا لجسده۔

(حسن شرنبالی حنفیؒ کہتے ہیں کہ ایک شخص حنفی کے حق میں یہ سوال آیا کہ خون نکلنے اور بغیر لذت عورت کو چھونے سے وضوٹوٹنے کے حکم میں امام مالکؒ کی تقلید کرسکتا ہے؟ میں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا بشرطیکہ وہ تلفیق سے بچے۔ اور میں اپنے آئمہ اور اہل اصول سے اس جواز پر دلائل نقل کرکے ایک رسالے میں جمع کرتا ہوں۔ سو میں نے کہا، کہ ہاں صحیح ہے تقلید امام مالکؒ کی وضو کے نہ ٹوٹنے میں خون اور پیپ کے بہنے سے، خواہ خون پیپ نکلنے کی جگہ سے ہو یا نہ ہو، اور خواہ یہ تقلید معذور کرے یا بلا عذر والہ، اور خواہ بعد عمل کے ہو یا نہ ہو، ہاں مقلد پر ضرور ہے ادا کرنا ان باتوں کا جو مسنون یا مستحب ہیں امام ابوحنیفہ کے نزدیک اور شرائط میں سے ہیں امام مالک

کے نزدیک جیسے نیت کر کے پے بہ پے ترتیب وار اعضا کو مل کر وضو کرنا)۔

پھر اس کے بعد ہر دعوے کے ہر جزء کو دلائل سے ثابت کر کے رسالہ کے آخر میں فرماتے ہیں:

فتحصل ممّا ذکرنا انّه لیس علی الانسان التزام مذهب معیّن وانّه یجوز له العمل بما یخالف ما عمله علی مذهبه مقلّداً فیه غیر امامه مستجمعاً شروطه ویعمل بامرین متضادین فی حادثین لا تعلق الواحدة منهما بالاخری ولیس له ابطال عین فعله بتقلید امام آخر لان امضاء الفعل کامضاء القاضی لا ینقض۔

(تمام مذکور سے حاصل کلام یہ ہوا کہ التزام مذہب معین کا آدمی پر ضروری نہیں اور اپنے مذہب کے مخالف دیگر مجتہد کی بات پر عمل کرنا جائز ہے۔ ہاں شرائط کا لحاظ رکھے۔ اور دو مختلف حادثوں میں دو متضاد اقوال پر عمل کر سکتا ہے۔ لیکن خاص ایک ہی فعل میں دوسرے امام کی تقلید نہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ کسی فعل کا اجراء قاضی کے صحیح حکم کی طرح ہے جو ٹوٹتا نہیں)۔

☆ ۱۵۔ سید محمد امین المشہور با بن العابدین الشامی حنفیؒ نے بھی ایسا ہی کہا ہے کہ تعین مذہب معین انسان پر لازم نہیں اگر چہ خود التزام کرے۔ اور اسناد اس دعوی کی تحریر شیخ ابن الہمامؒ اور شرح تحریر ابن امیر حاجؒ سے اور عقد الفرید ملا حسن شرنبالی حنفیؒ سے لائے ہیں۔ مگر چونکہ کلام شیخ ابن الہمام کا اور شارح ابن امیر حاج کا اور ملا حسن شرنبالی کا ابھی گذرا ہے، اس لئے نقل کرنا عبارات شامی کا جو مشتمل ہے اوپر کلام ان اکابر کے، ضروری نہیں۔

اور یہ بھی فرمایا ہے کہ عامی کو مذہب سے کیا علاقہ اس لئے کہ مذہب تو اس شخص کا ہوتا ہے جس کو کچھ بصیرت مذہب میں ہو۔ پھر عامی ہو کر اگر کوئی کہے کہ میں حنفی ہوں یا شافعی ہوں، تو وہ حنفی فی الواقع تھوڑا ہی ہو جاوے گا۔ جیسا کہ کہے کہ میں نحوی ہوں۔ چنانچہ ردالمحتار حاشیہ الدرالمختار میں عبارت تحریر اور تحبیر نقل کرنے کے بعد ارشاد کرتے ہیں:

قلت و ایضاً قالوا العامی لا مذهب له بل مذهبه مذهب مفتیه و عللّه فی شرح التّحریر بانّ المذهب انّما یکون لمن له نوع نظر و استدلال و بصر بالمذاهب علی حسبه اولمن قرأ کتابا فی فروع ذالک المذهب وعرف فتاوی امامه واقواله۔ واما غیره ممن قال انا حنفی او شافعی لم یصر کذالک بمجرد القول کقوله انا فقیه او نحوی۔و تقدّم تمام ذالک فی المقدّمة اوّل هذا الشّرح و انّما اطلنا ذالک لئلّا یغتر بعض الجهلة بما یقع فی الکتب من اطلاق بعض العبارات الموهمة خلاف المراد فیحملهم علی تنصیص الائمّة المجتهدین۔

(میں کہتا ہوں کہ انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ عامی کا کوئی مذہب نہیں، بلکہ مفتی کا مذہب عین اس کا مذہب ہے۔ اورشرح تحریر میں مشائخ کے اس مقولہ کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ مذہب تو اس کا ہوتا ہے جوایک طرح کی واقفیت مذاہب پر رکھے اور صاحب بصیرت ہو، یا مسائل جزیہ مذہب میں کوئی کتاب پڑھی ہو اوراپنے امام کے قول اورفتوے جانتا ہو۔اور اس اہلیت کے بغیر جوکوئی کہے کہ میں حنفی یا شافعی ہوں ،تو فقط اس کہنے سے حنفی شافعی نہیں ہوسکتا، بلکہ یہ تو ایسی بات ہے کہ کوئی کہہ دے کہ میں فقیہ ہوں یا نحوی ہوں ۔آخر عبارت شرح تحریر تک۔

اور اس باب میں ہم نے اس لئے طول کلامی کی ہے کہ بعض جاہل کہیں بھٹک نہ جائیں ۔ کیونکہ فقہ کی بعض کتابوں میں کچھ بے قید عبارتیں وہم میں ڈالتی ہیں، اور جہلاء ان عبارات کو آئمہ کی رائے پر محمول کرسکتے ہیں)

☆ ۱۶۔شیخ عابد سندھی حنفیؒ فرماتے ہیں کہ تقلید مجتہد معین کے واجب ہونے پر نہ کوئی عقلی دلیل ہے نہ نقلی ۔ اور بہت علماء نے عدم وجوب پر تصریح کی ہے۔ شیخ عابد سندھیؒ اپنے اس قول کو فقہاء حنفیہ اور مالکیہ اورشافعیہ کی طرف مستند کرکے فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ پر قرون اولی کا اجماع تھا کسی کوایک ہی مجتہد کی تقلید کرنا حلال نہیں ہے۔ اوراس قول کو علامہ ابن امیر حاجؒ کی طرف مستند کرتے ہیں۔ چنانچہ طوالع الانوار حاشیہ الدر

المختار میں ارشاد فرماتے ہیں:

نا قلاً عن الشّیخ ابی المعا لی من علماء السّند و وجوب تقلید مجتهد معین لا حجّة علیه۔ لا من جهة الشّریعة و لا من جهه العقل کما ذکره الشّیخ ابن الهمام من الحنفیه فی فتح القدیر و فی کتا به المسمّی بتحریر ا لا صو ل و بعدم وجو به صر ح الشّیخ ابن عبد السّلام فی مختصر منتهی الاصو ل من الما لکیة و المحقق عضد الدّ ین من الشّا فعیة و ذکر ابن امیر الحا ج فی التّحبیر شر ح التّحریر انّ القرو ن الما ضیة من العلماء اجمعوا علی انّه لا یحلّ لحا کم و لا مفت تقلید ر جل وا حد بحیث لا یحکم و لا یفتی فی شیء من ا لا حکام ا لّا بقو له ۔

(شیخ ابوالمعالیؒ نے علمائے سند سے نقل کیا کہ واجب ہونے تقلید مجتہد معین پر کوئی دلیل نہیں، نہ شریعت کی رو سے نہ عقل کی رو سے، جیسا کہ ذکر کیا اس امر کو شیخ ابن ہمامؒ نے حنفیوں میں سے اپنی کتاب فتح القدیر میں اور دوسری کتاب میں جس کا نام تحریرالاصول ہے، اور مالکیوں میں سے شیخ ابن عبد السلامؒ نے اپنی کتاب منتہی الاصول میں اس کی تصریح کی ہے کہ مجتہد معین کی تقلید واجب نہیں ہے اور اسی طرح شافعیوں میں سے عضد الدین محققؒ نے اس کی تصریح کی ہے اور تحبیر شرح تحریر میں ابن امیر حاجؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگلے زمانے کے سارے علماء نے اس پر اجماع کیا ہے کہ حاکم اور مفتی کو حلال نہیں ایک مجتہد معین کی تقلید اس طرح پر کرے کہ سوا اس مجتہد کے قول کے اور کسی کے قول پر حکم نہ کرے۔ ہو چکی عبارت شامی کی۔

☆ ۱۷۔صفوۃ المحدثین امام ابن حزمؒ نے فرمایا ہے کہ صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کا اجماع اس پر ہوا ہے کہ التزام ایک مذہب معین نہ چاہیے۔ پھر جو کوئی کہ ایسا التزام کرے تو اس نے مخالف کیا اجماع کے، اور اس کا اس امر میں کوئی پیشوا اور امام نہیں، اور اس نے مؤمنین کی رائے کے خلاف راہ اختیار کی۔ چنانچہ نبذ الکافیہ میں فرماتے ہیں:

و قد صحّ اجماع الصّحا بة کلّهم اوّ لهم عن آ خر هم و اجماع

التّا بعین اوّلهم عن آ خرهم و اجماع تبع التّا بعین اوّ لهم عن آ خر هم علی ا لا متنا ع و المنع من ان یّقصد احد قو ل انسان منهم او ممن قبلهم فیأ خذ کلّه فلیعلم من ا خذ بجمیع اقوا ل ابی حنیفه او جمیع اقوا ل ما لک او جمیع اقوا ل الشّا فعی او جمیع اقوا ل احمد و لا یترك قو ل من اتّبع منهم او من غیر هم الی قول غیره و لم یعتمد علی ما جا ء فی القر آ ن و السّنّة غیر صا رف ذا لک الی قو ل انسان بعینه انّه قد خا لف اجماع ا لا مة کلّها اوّ لها عن آخرها بیقین لا اشکا ل فیه و انّه لا یجد لنفسه سلفاً و لا اماماً فی جمیع ا لا عصار المحمودة الثّلا ثه فقد اتّبع غیر سبیل المو منین ۔ نعو ذ باللّه من هذه المنز لة ۔ (سارے صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کا اول سے آخر تک یہ اجماع صحیح ہو چکا ہے کہ اس سے خود بھی باز رہا جائے اور دوسروں کو بھی منع کیا جائے کہ وہ کسی ہم عصر یا سلف میں سے کسی کے سارے اقوال مان لیں ۔ جان لو کہ جو شخص امام ابو حنیفہؒ، یا امام مالکؒ یا امام شافعیؒ یا امام احمدؒ کے سارے اقوال لے لیتا ہے، اور جس کی اتباع کر رہا ہے، اسے چھوڑ کر دوسرے کا قول تسلیم نہیں کرتا، اور قرآن وحدیث پر بھی اس وقت تک عمل نہیں کرتا جب تک اس کو انسان معین کے قول کی طرف نہیں لے جائے، بے شک اس شخص نے اجماع امت کی مخالفت کی ۔ ایسا شخص قرون ثلاثہ میں اپنا کوئی مقتدا نہ پائے گا اس نے مسلمانوں کے راستے کے سوا دیگر راستہ اختیار کیا)۔

☆ ۱۸۔ بحر العلوم عبدالحی لکھنوی حنفیؒ فرماتے ہیں کہ عمل کے باب میں ایک مجتہد کی تخصیص دھینگا دھینگی ہے، اس کی طرف التفات نہ کرنا چاہیے۔ بلکہ یہ شریعت کے حکم کا بدل دینا ہے اور خدا کی رحمت واسعہ کا بند کرنا ہے، اسلئے کہ شارع نے بندوں کو یہی تکلیف دی ہے کہ جس مجتہد غیر معین کی چاہیں تقلید کریں۔ چنانچہ شرح تحریر میں فرماتے ہیں:

اعلم انّک قد علمت انّ التّکلیف من الشّا رع لیس ا لّا العمل بفتوی مجتهد علی التّخییر و تخصیص العمل بفتوی

مجتهد دو ن مجتهد تحکم لا یلتفت الیه بل هو تغیر لحکم الشّا رع من دو ن بر ها ن و حجر ر حمة اللّه الوا سعة (شارع کی طرف سے فقط اتنی تکلیف ہے کہ کسی مجتہد کے قول پر عمل کرے، اور ایک مجتہد کے قول کو دوسرے کی بہ نسبت خاص کرنا، سینہ زوری ہے۔ اسکی طرف کچھ خیال نہ کرنا چاہیے ۔ایسا کرنا شریعت کے حکم کو بلا دلیل بدل ڈالنا ہے اور اللہ کی رحمت کو تنگ کرنا ہے)۔

☆ ۱۹۔ مولانا رئیس المحققین المتأ خرین شاہ ولی اللہؒ نے بدلائل عدیدہ اس التزام تقلید مذہب معین کو باطل کیا ہے اور کتاب مستطاب عقد الجید اور انصاف اسی کی تحقیق اور تفصیل میں تالیف فرمائی ہے۔ سو ان کتابوں کی تمام عبارات کی اس جگہ کہاں ہوسکتی ہے۔ طالب حق کو اور شائق تحقیق اور تدقیق کو چاہیے کہ ان کتابوں کے مطالعہ سے مشرف ہو۔ لیکن کچھ قدرے قلیل بطور تیمن اور تبرک کے ہم بھی ذکر کرتے ہیں، مگر پہلے اتنا سمجھ لینا چاہیے کہ عامی کے حق میں تو شاہ صاحبؒ یوں فرماتے ہیں کہ اس کا کوئی مذہب ہی نہیں ۔ اور اس کے عمل کی سبیل یہی ہے کہ وہ علماء وقت سے سوال کرے، جیسا کہ قبل ازیں ساتویں روایت (کلام سید بادشاہؒ) اور گیارھویں روایت (کلام اخون قندھاریؒ) اور پندرھویں روایت (کلام محقق شامیؒ) سے معلوم ہوا، تو مذہب اختیار کرنا ان کے نزدیک علماء ہی کی شان ہے، جو مسائل فروع واصول امام سے واقف ہیں۔سو اس کے حق میں عقد الجید میں فرماتے ہیں:

اذا اراد هذا المتبحّر فی المذ هب ان یّعمل فی مسئلة بخلا ف مذ هب اما مه مقلداً فیها لا مام آ خر هل یجوز له ذا لک؟ اختلفوا فیه، فمنعه الغزا لی و شر ذمة و هو قول ضعیف عند الجمهور لا نّ مبنا ه علی انّ ا لا نسا ن یجب علیه ان یّأخذ با لدّ لیل فا ذا فا ت ذالک لجهله با لدّ لیل ا قمنا اعتقاد ا فضیلة اما مه مقا م الدّ لیل فلا یجوز له ان یخر ج من مّذ هبه کما لا یجوز له ان یخا لف الدّ لیل الشّرعی و ردّ بان اعتقا د ا فضیلة ا لا مام علی سا ئر ا لآ ئمة مطلقاً غیر لازم فی صحّة التّقلید اجما عاً لا نّ الصّحا بة و التّا بعین

کانوا یعتقدو ن انّ خیر ھذہ ا لا مۃ ابو بکر ثمّ عمر و کا نوا یقلّدو ن فی کثیرٍ من المسا ئل غیرھما بخلا ف قولھما و لم ینکر علی ذا لک احد فکا ن اجما عاً علی ما قلناہ ۔

و امّا افضلیۃ قو لہ فی ھذہ المسئلۃ فلا سبیل الی معر فتھا للمقلّد الصّرف فلا یجوز ان یّکو ن شر طاً للتّقلید اذ یلز م ان لا یصحّ تقلید جمھور المقلّد ین۔ فلو سلم ففی مسئتلنا ھذہ ھذا علیکم لا لکم لا ن کثیراً ما یطلع علی حد یث یخالف مذ ھب اما مہ او یجد قیا ساً قو یاً یخا لف مذ ھبہ فیعتقد الا فضیلۃ فی تلک المسئلۃ لغیرہ و ذ ھب الاکثرون الی جوازہ منھم ا لآ مدی و ابن الحا جب و ابن الھمام و النوو ی و اتبا عہ کا بن حجر و الر ملی و جما عا ت من الحنا بلۃ و الما لکیۃ ممن یفضی ذکر اسما ئھم الی التطویل و ھو الذی انعقد علیہ الا تفاق من مفتی المذا ھب الا ربعۃ من المتأ خرین و استخر جوہ من کلام اوا ئلھم ۔

(اگر متبحر فی المذہب کسی مسئلہ میں اپنے امام کے خلاف کسی اور امام کا مقلد ہو کر عمل کرے تو کیا اسے اجازت ہے؟ اس میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ امام غزالیؒ اور ایک گروہ نے منع کیا ہے۔ جمہور کے نز دیک عدم جواز کا قول ضعیف ہے کیونکہ اس کی اصل یہ ہے کہ انسان پر مذہب کا دلیل کے ساتھ قبول کرنا واجب ہے، اور وہ اختیار دلیل معلوم نہ ہونے کی وجہ سے ختم ہو گیا۔ تو ہم نے اس کے امام کی افضلیت کے اعتقاد کو دلیل کے قائم مقام کر دیا۔ تو اب اس کو اپنے امام کے مذہب سے نکلنا جائز نہیں، جیسا کہ اس کو دلیل شرعی کی مخالفت جائز نہیں ۔

یہ قو ل اس طور پر رد کیا گیا ہے کہ خو د صحت تقلید تمام آ ئمہ پر اپنے امام کی افضلیت کا اعتقا د رکھنا باتفاق لازم نہیں ہے، کیونکہ صحابہ اور تابعین اعتقا د رکھتے تھے کہ اس امت میں افضل حضرت ابو بکرؓ ہیں، پھر حضرت عمرؓ۔ اس کے با وجود وہ بہت سے مسائل میں ان دونوں کے خلاف تقلید کرتے تھے اور اس پر کسی نے اعتراض نہیں

کیا۔ ،تو گویا ہمارے قول پر اجماع ہو گیا۔

رہا اس مسئلہ میں امام کے قول کا افضل ہونا، تو مقلد محض کے لئے اس کی پہچان کی کوئی صورت نہیں ہے،سو یہ شرط تقلید نہیں ہوسکتی۔ اگر یہ شرط درست ہوتو لازم آتا ہے کہ عام مقلدین کی تقلید درست نہ ہو۔ اور اگر ہم تسلیم بھی کر لیں تو ہمارے اس مسئلہ میں یہ تم کو مضر ہے، مفید نہیں ہے۔کیونکہ وہ اکثر اپنے امام کے مذہب کے خلاف حدیث پاتا ہے، یا قیاس قوی خلاف مذہب پاتا ہے۔ پھر وہ اس مسئلہ میں دیگر کی فضیلت کا معتقد ہو جاتا ہے۔

اور اکثر علماء اس کو جائز کہتے ہیں جن میں سے آمدیؒ، ابن حاجبؒ، ابن ہمامؒ،نوویؒ اور انکے متبعین ہیں جیسے ابن حجرؒ، رملیؒ اور حنابلہ اور مالکیہ کی جماعتیں،جن کے اسماء کا ذکر موجب طواطت ہے۔ یہ وہ مسئلہ ہے جس پر چاروں مذہب کے متأخر مفتیوں کا اتفاق ہو چکا ہے اور انہوں نے اس بات کو اپنے متقدمین کے کلام استنباط کیا ہے)

☆ ۲۰۔ شہید فی سبیل اللہ الجلیل مولانا محی الدین محمد اسماعیلؒ نے ایسی ہی تقلید کو بدعت حقیقی قرار دیا ہے اور شعبہ رفض کا ٹھہرایا ہے۔ اور جناب مؤلف (تنویر الحق) کو انہیں سے مقابلہ ہے اور انہیں کے کلام کے مقابلہ میں دعوی وجوب تقلید مجتہد معین کا کیا ہے۔ اور یہ نہ سمجھا کہ اس عدم وجوب کا تمام عالم قائل ہے۔

اب سنو کلام بلاغت نظام مدلل بدلائل عظام مولوی اسماعیلؒ صاحب کا۔ آپ ایضاح الحق الصریح فی احکام المیت والضریح میں احادیث صحیحہ سے استدلال کر کے مسائل متفرع کرتے جاتے ہیں اور بعد تفریح چند مسائل کے فرماتے ہیں:

مسئلہ خامسہ۔استحسانات اکثر متأخرین از فقہاء صوفیہ کہ محض بنا بر ظن حصول بعضے منافع دینیہ ومصالح شرعیہ بدون تمسک بدلیلے از دلائل شرعیہ عبادات یا معاملات اختراع می نمایند یا تحدید اصلی از اصول دینیہ بحدود خاصہ احداث می کنند، یا ترویج امرے کہ خامل درقرون سابقہ بود برروئے کارمے آرند یا اخمال امرے کہ دراں از منہ مروج بود بعمل مے آرند۔مثل نماز معکوس و وجوب تقلید شخصی معین از آئمہ مجتہدین و ہبہ ثواب عبادات احیاء برائے اموات بخلاف نیابت در عبادت مالیہ کہ آن ثابت الاصل است ومثل تحدید ذکر کلمہ تہلیل باوضاع مخصوصہ از اعداد وضربات

وجلسات وتحدید ماء کثیر بعشر فی عشر و تزویج انزدار بنا بر اشتغال بعبادت ومطالعہ کتب وتزویج مسائل قیاسیہ وکشفیہ واستغراق بجمیع ہمت خود دراں واہمال ظاہر کتاب وسنت مگر بطریق تبرک وتیمن واہمال امر معروف ونہی عن المنکر وعدم مبالات باقامۃ جہاد لسانی وسنانی وامثال ایں امور محدثہ شان ہمہ از قبیل بدعات حقیقیہ است۔

اور دوسری جگہ اسی ایضاح الحق میں ارشاد فرماتے ہیں:

بخلاف قسم ثانی کہ ہر کس را تحقیق احکام قیاسیہ واشغال صوفیہ وقوانین عربیہ ضرور نیست وارادۃ و تقلید شخصی معین از مجتہدین ومشائخ درارکان دین نہ بلکہ ہمیں قدر کافی ست کہ وقتے کہ حاجتے پیش آید از کسے از ایشاں استفسار کردہ شود نہ آنکہ ارادۃ و تقلید ہم مثل ایمان بالانبیاء از ارکان دین شمردہ شود ولقب حنفی وقادری بمشابہ لقب مسلمان وسنی اظہار کردہ شود وامتیاز از شافعیاں وچشتیاں مثل امتیاز از کفار وروافض از لوازم تدین شمردہ شود وانتقال را از مذہبے بمذہبے یا از طریقہ بطریقہ مثل ارتداد و ابتداع وبغی موجب قتل وہتک معدود کردہ شود۔ یا دعوی اجتہاد وولایت را مثل دعوی نبوت یا دعوی امامت بطریق بغی بر امام حق باعث قتال واہانت قرار دادہ شود آیا نمی بینی کہ باطاعت قاضی جبر کردن میرسد نہ بر اطاعت مجتہد کہ رد حکم قاضی دیگر را ہم نمیرسد چہ جائے احاد رعایا را بخلاف حکم مجتہد کہ بر ہر کسے قبول آن واجب نیست لاسیما در وقتیکہ آن کس خود مجتہد باشد کہ او را تقلید مجتہد اول اصلاً جائز نیست وبغی بر امام حق اگر چہ آن باغی لیاقت امامت داشتہ باشد اصلاً جائز نیست بر خلاف دعوی اجتہاد کہ وقتیکہ ملکہ اجتہاد حاصل شود لابد دعوی اجتہاد باید کرد وتقلید را از گردن خود دور باید انداخت۔

بالجملہ غرض ازیں کلام آنکہ اشتغال بہ تفتیش ظاہر کتاب وسنت وتعلم تعلیم آں خواہ بخواندن باشد خواہ باستماع مضامین وسعی دراشاعت آں از جنس اکل شرب ولباس است کہ مدار زندگانی بر آنست واشتغال باحکام فقیہہ معتبرہ واشغال صوفیہ نافعہ از قبیل مداواۃ ومصالحہ است کہ عند الضرورت بقدر حاجت بعمل آرند وبعد ازاں بکار اصلی خود مشغول باشند وعنوان وشعار خود محمدیت خالصہ وتسنن قدیم باید داشت، نہ تمذہب بمذہب خاص وانسلاک درطریقہ مخصوصہ، بلکہ مذاہب وطرق را مثل

دکاکین عطارین باید شمرد وخود را از منسلکان جند محمدی باید ساخت پس چناں کہ سپاہیان را عنوان سپہ گری شعار است واعلاء کلمہ سلطانی کاروبار و وقت کہ بہ دوائی محتاج مے شوند از ہر دو کانے کہ بدست آمد مے گیرند وبقدر حاجت بعمل آرند وباقی را برائے وقت ضرورت نگاہ میدارند و بہ کاروبار خود مشغول مے باشند۔ ہم چنیں محمد یہ خالصہ را شعار خود باید کرد واقامۃ ظاہر سنۃ را کاروبار خود باید داشت واحکام فقیہہ صحیحہ واشغال صوفیہ معتبرہ را کہ خالی از شوب فساد و بدعت باشد بقدر حاجت استعمال باید کرد وزائد ازاں بآن توغل نباید کرد۔

سبحان اللہ مولانا مرحوم نے کیا اچھی تمثیل عمل بالحدیث کی امور مدار زندگانی کے ساتھ، اور عمل باقوال مجتہدین کی دوا کے ساتھ دی ہے۔ سو وجہ تشبیہ اول کی تو ایسی ہے کہ اس سے کسی مسلمان کو انکار نہیں۔ لیکن وجہ تشبیہ ثانی کی پس یہ ہے کہ جیسے کوئی دوا در ذات الجنب کے وقت کار آمد ہوتی ہے، ایسے ہی تقلید کسی مجتہد کے قول کی دل کے مرض، جہالت، کے وقت درکار ہوتی ہے۔ اور مذاہب مجتہدین کی تشبیہ عطاروں کی دوکانوں سے بہت خوب ہے۔ بنظر باریک غور کرنا چاہیے کہ جب کوئی شخص التزام کر رکھے کہ میں عبداللہ نامی عطار ہی سے، مثلاً، دوا لیا کروں گا دوسرے سے کبھی نہیں لوں گا تو وہ بے شک ایک نہ ایک ہلاک ہی ہو جائے گا۔ یعنی کسی روز ذات الجنب میں مبتلا ہو رہا ہے اور عبداللہ عطار کے پاس اس کی دوا نہیں ہے۔ ایسا ہی وہ شخص جس نے التزام کر رکھا ہو کہ میں تمام عمر امام ابو حنیفہؒ ہی کی (مثلاً) تقلید کروں گا امام شافعیؒ، امام مالکؒ کی ہرگز نہیں کروں گا تو وہ کسی نہ کسی دن گناہ میں مبتلا، یا کسی فرض کا تارک بھی ہو جائے گا۔ مثلاً ایک عورت حنفیہ ہو، جوان، مشتہاۃ، اور اس کا خاوند مفقود الخبر ہو، اور عرصہ چار برس کا گذر گیا ہو اور اس کو شہوت کا ایسا غلبہ ہو کہ زنا کے صادر ہونے کا خوف غالب ہو۔ تو دیکھو کہ اس عورت کو زنا سے بچنے کا امام ابو حنیفہؒ کے مذہب میں کوئی علاج نہیں۔ وہ تو یہی فرماتے ہیں کہ ۹۰ برس تک خاوند کی منتظر رہے۔ تو وہ خواہ مخواہ زنا میں مبتلا ہوگی۔ اور اگر التزام نہ ہوتا تو بے شک زنا سے بچ جاتی اس لئے کہ امام مالکؒ کے مذہب میں اس کی دوا، یعنی تجویز نکاح ثانی، بعد چار برس کے موجود ہے۔ ایسا ہی ایک شخص حنفی کو سفر میں ایسا موقعہ آن پڑا کہ نماز ظہر و عصر کی اپنے اپنے وقتوں میں ادا نہیں کرسکتا اور اس کو التزام تھا کہ شافعی مذہب کی تقلید کبھی

نہ کرے گا اور جمع بین الظہر والعصر ہرگز نہ کریگا، تو وہ بے شک ایک نماز کو ان دونوں میں سے قضا ہی کرے گا۔ اور اگر اس کو التزام حنفیہ کا نہ ہوتا تو بے تامل دونوں نمازوں کو شافعی مذہب پر جمع کر کے ادا کرتا اور ترک فرض سے محفوظ رہتا۔

☆ ۲۱۔ اور مولانا اسماعیل شہیدؒ رسالہ تنویر العینین فی اثبات رفع الیدین میں، جس میں ایسی تقلید کو شبہ رفض کا فرمایا ہے، یہ ارشاد فرماتے ہیں:

و قد غلا النّاس فی التّقلید و تعصّبوا فی التزا م تقلید شخص معیّن حتّی منعوا الا جتهاد و منعوا تقلید غیر اما مه فی بعض المسا ئل و هذا هی الدّا ء العضا ل الّتی اهلکت الشّیعة هئو لا ء ایضاً اشرفوا علی الهلا ك ا لا ان الشیعة قد بلغوا اقصا ها فجوّزوا ر دّ النّصو ص بقول من یّز عمون تقلیده و هئو لاء اخذوا فیها و اولو الرّوا یات المشهورة الی قول ا مامهم ۔ (بے شک زیادتی کی ہے لوگوں نے تقلید کے باب میں اور ہٹ دھرمی کرتے ہیں ایک مجتہد معین کی تقلید کے التزام میں، یہاں تک کہ وہ قائل ہو گئے ہیں اجتہاد کے ممتنع ہونے کے، اور منع کرتے ہیں اپنے امام کے سوا تقلید سے بعضے مسئلوں میں، اور یہ وہ سخت مرض ہے کہ اس میں فرقہ شیعہ ہلاکت کو پہنچے ہیں اور اسی طرح یہ لوگ ہلاکت کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ ہاں اتنی بات ہے کہ شیعہ نے مبالغہ کر کے نصوص کو رد کیا ہے اپنے مقتدا کے قول کے مقابلہ میں، اور یہ لوگ مشہور روایتوں کی تاویل کر کے اپنے امام کے قول کی طرف کرلاتے ہیں)۔

☆ ۲۲۔ شیخ عبدالحق محدثؒ دہلوی حنفی بھی مقر ہیں کہ طریق متقدمین کا یہی تھا کہ کسی ایک کی خاص کر تقلید نہیں کیا کرتے تھے اور اس قول کو آیت اور حدیث اور اجماع کی طرف مستند فرماتے ہیں۔ اور حافظ الحدیث ابن حزمؒ کی کلام سے بھی استشہاد کرتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ انصاف اور عدل اس میں ہے۔ چنانچہ تحصیل التّعرف فی معر فة الفقه و التّصوّ ف میں ارشاد فرماتے ہیں:

لزو م اتّباع المجتهد ین و الاقتداء بهم فیه طریقتان۔ فکا ن طریق المتقد مین انّهم لا یرو ن التزا م مذ هب معیّن و اتباع

مجتهد واحد بل کا ن للمجتهدین العمل با جتهادهم و کا ن سبیل العوا م ان یستفتوا الفقهاء و یر جعوا الیهم من غیر متابعة احد بعینه ۔ قا ل الحافظ ابو محمد بن حز م الظّا هری ما نعلم احداً فی زمان القرو ن الثّلا ثة الّذین هم خیر القرو ن اخذ بقول احد بعینه و انّما حد ث ذا لک بعد تلک القرو ن من غیر انکار احد فحل ذا لک محل ا لا جماع دلیلهم علی ذا لک قوله سبحا نه فا سئلوا اهل الذّ کر ان کنتم لا تعلمو ن و یقو لو ن انّ النّاس ما مورو ن با لعمل با لکتا ب و السّنّة و الاجماع و ا لاقتداء با لعلماء فیما یفتو ن فما و جه التّعیین و التّخصیص و هذا اشارة قول النّبیّ ﷺ اصحا بی کا لنّجو م با یّهم اقتدیتم اهتدیتم ۔ و العلماء کلّهم فی حکمهم و هذا القول اقر ب الی ا لا نصا ف و العد ل۔

اقول قد مرّ الکلام فی هذا الحدیث فبقی مستند نا فی کلام الشیخ الآ یة و ا لا جما ع۔ (اتباع اور پیروی مجتہدمعین میں دو طریقہ ہیں ۔اگلے لوگوں کا تو یہ ہے کہ ان کے نز دیک تقلید مجتہدمعین کی نہیں ہے بلکہ اس زمانے کے مجتہد اپنے اجتہاد پرعمل کرتے تھے اورعوام بغیرالتزام ایک مجتہدمعین کے علماء سےفتوی پوچھتے تھے۔

ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ قرون ثلاثہ میں ہم کسی کونہیں جانتے کہ وہ ایک معین امام کےقول پرعمل کرتا ہو، بلکہ یہ امر ان زمانوں کے بعد پیدا ہواہے،تو یہ بمقام اجماع کے ہوگیا۔ اوران لوگوں کی دلیل اللہ کا یہ فرمانا ہے کہ (ترجمہ). اہل ذکر سے پوچھ لواگرتم نہیں جانتے ۔اوران کا مقولہ یہ بھی ہے کہ لوگ قرآن اور حدیث اوراجماع امت اوراقوال علماء پرعمل کرنے کے مامور ہیں،سوکوئی وجہ تعین اورتخصیص کی نہیں ہے ۔اوراسی طرف اشارہ کرتی ہےآنحضرت ﷺ کی یہ حدیث کہ میرے اصحاب ستاروں کی مثل ہیں جس کی تم پیروی کروگے ہدایت پاؤگے ۔ اورعلماءسب صحابہ کےحکم میں ہیں۔ اور یہ انصاف کے بہت قریب ہے)

☆ ۲۳۔ ملا علی قاریؒ نے بھی اعتراف کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو حنفی یا شافعی ہو جانے کا حکم نہیں دیا۔ بلکہ یہ حکم دیا ہے کہ اگر اہل علم ہو تو قرآن و حدیث پر عمل کرو اور اگر عامی ہو تو کسی اہل علم سے پوچھ لے۔ چنانچہ شرح عین العلم میں فرماتے ہیں۔

و من المعلوم انّ اللّٰہ سبحانہ و تعالی ما کلّف احداً ان یّکون حنفیاً او مالکیاً او شافعیاً او حنبلیاً بل کلّفھم ان یّعملوا بالکتاب و السّنّۃ ان کانوا علماء او یقلّدوا العلماء ان کانوا جھلاء (اللہ نے کسی کو حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی بننے کی تکلیف نہیں دی، بلکہ اس بات کا مکلّف کیا ہے کہ اگر عالم ہو تو قرآن و حدیث پر عمل کرے، اگر لاعلم ہو تو علماء سے پوچھ لے)۔

اور سم القوارض فی ذم الروافض میں فرماتے ہیں:

ثم اغرب ایضاً فی نقلہ انّہ لو انتقل حنفی الی الشّافعی لم یقبل شھادتہ و ان کان عالماً کما فی اواخر الجواھر۔ و ھذا کما تری لا یجوز لمسلم ان یتفوہ بمثلہ۔ فانّ المجتھدین من اھل السّنّۃ و الجماعۃ کلّھم علی الھدایۃ و لا یجب علی احدٍ مّن ھذہ الامۃ ان یّکون حنفیاً او شافعیاً او مالکیاً او حنبلیاً بل یجب علی احاد النّاس اذا لم یکن مجتھداً ان یقلّد احداً مّن ھئولا الاعلام لقولہ تعالی: فاسئلوا اھل الذّکر ان کنتم لا تعلمون۔ وبقول بعض مشائخنا من تبع عالماً لقی اللّٰہ سالماً (اور جامع الرموز والے نے یہ نقل کر کے نہایت غریب بات کی ہے کہ اگر کوئی حنفی سے شافعی ہو جائے تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی اگرچہ وہ عالم ہی کیوں نہ ہو۔ جواہر کے خاتمہ پر یوں ہی لکھا ہے۔

ایسی بات زبان سے نکالنا کسی مسلمان کو جائز نہیں کیونکہ اہل سنت و جماعت کے تمام مجتہد ہدائت پر ہیں، اور امت میں سے کسی پر واجب نہیں کہ حنفی یا شافعی یا مالکی یا حنبلی ہو۔ بلکہ جو مجتہد نہ ہو اس پر واجب ہے کہ کسی عالم کی تقلید کرے بسبب اس آیت کے پوچھ لو اہل ذکر سے اگر تم نہیں جانتے،

اور بسبب ہمارے بعض مشائخ کے مقولہ کے کہ جو کسی عالم کی پیروی کرے گا وہ قیامت کے دن گرفت سے بچ جائے گا)۔

☆ ۲۴۔ علماء حنفیہ عراق اور ماوراء النہر نے سات مسئلوں میں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قول پر فتوی دے رکھا ہے۔ پھر اگر تقلید ایک ہی مجتہد کی واجب ہوتی تو وہ علماء حنفیہ کیوں مذہب مالک اور شافعی پر فتوی دیتے۔ جیسے کہ فرمایا شرح اسپیچاپی میں نقلاً عن جامع الفتاوی۔

افتی علماء العرا ق و ما وراء النهر علی قول ما لک و الشّافعی فی سبعة مسا ئل، منها تفريق امرأة الغا ئب با ر بع سنين (کہ علمائے عراق اور ماوراءالنہر نے سات مسئلوں میں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے اقوال پر فتوی دے رکھا ہے۔ ان میں سے یہ بھی ہے کہ غائب مرد کی عورت کو چار برس بعد علیحدگی کا حکم دے دیا جائے)۔

اس روایت سے ان مقلدین مخصصین کا عذر دفع ہوا جو کہتے تھے کہ جس نے اپنے مذہب کے خلاف پر فتوی دیا ہے تو ایک یا دو مسئلوں میں دیا ہے، اور اس سے زائد ممنوع ہے۔ اور وجہ دفع ہونے کی ظاہر ہے اس شخص پر جو کہ دو میں اور سات میں فرق کر سکتا ہے۔

☆ ۲۵۔ فتاوی حسب المفتین میں بھی فرمایا ہے کہ مسئلہ نکاح زن مفقود میں امام مالکؒ کے مذہب پر حنفیوں نے عمل کر رکھا ہے چنانچہ بعد بیان مذہب امام مالکؒ کے درباب نکاح زوجہ مفقود کے فرمایا ہے:

قو ل ما لک معمول بها فی هذه المسئلة و هو احد قو لی الشّا فعی و لو افتی به الحنفیّ يجو ز فتواه۔

(مسئلہ نکاح زن مفقود میں امام مالکؒ کے قول پر عمل ہوتا ہے، اور ایک قول امام شافعیؒ کا بھی یہی ہے، اور حنفی المذہب اگر اس پر فتوی دیوے تو جائز ہے)

☆ ۲۶۔ خوارزم کے بعض علماء حنفیہ نے اختیار کر رکھا تھا کہ جو کوئی نماز میں خطاء سے قرأت غلط پڑھ جائے تو نماز اس کی فاسد نہیں ہوتی، یعنی اس مسئلے میں امام شافعیؒ کے مذہب پر فتوی دے رکھا تھا۔ چنانچہ فتاوی بزازیہ میں کہا ہے:

ان من علماء خوا ر زم یعنی من اصحا بنا من اختار عدم فساد الصّلوٰة با لخطاء فیھا اخذ بمذ ھب الشّا فعی فقیل له مذھبه فی غیر الفا تحة فقا ل اختر ت من مذ ھبه ا لا طلاق و تر کت القید ۔ انتھی ۔ نقله العلا مة خا تم المتأ خرین ابن نجیم فی بعض رسا ئله فی الموقف و نقل الفھا مة ایضاً فی قول السّدید (خوارزم کے حنفی علماء میں سے ایسے بھی ہیں کہ بموجب مذہب شافعی کے صدورخطا سے نماز نہ ٹوٹنے کے قائل تھے۔ جب لوگوں نے ان سے کہا کہ امام شافعی کا یہ مسلک سوائے سورۃ فاتحہ کے اور باتوں میں ہے، تو جواب دیاجا تا کہ امام شافعیؒ کے مذہب سے مطلق بات لے کر سورۃ فاتحہ کی قید کو میں نے چھوڑ دیا ہے ۔ نقل کی ہے یہ عبارت ابن نجیمؒ نے وقوف کی بحث میں اپنے بعض رسائل میں، اور صاحب قول سدید نے بھی اس کو نقل کیا ہے)۔

تعین مذہب ضروری ہوتی تو یہ فتوی بعض علماء خوارزم کا بلانکیر کیوں جاری ہوتا؟

☆ ۲۷۔ قضاۃ متأ خرین نے فتوی دے رکھا ہے تزکیہ کی جگہ گواہوں کو قسم کھلا نے کا، بنا بر مذہب ابن ابی لیلیٰؒ کے۔ چنانچہ مولانا بحرالعلومؒ شرح مسلّم الثبوت میں فرماتے ہیں:

لو و جد روا یة صحیحة من مجتھد آ خر یجوز العمل بھا ۔ الا تری انّ المتأ خرین افتوا بتحلیف الشّھود اقا مة له مقا م التّز کیه علی مذ ھب ابن ابی لیلی

(سواگر مذہب کی تعیین ضروری ہوتی، بلکہ اگر تعین مذاہب اربعہ کی لازم ہوتی، تو یہ فتوی امام ابن ابی لیلیٰؒ کے مذہب پر کیوں جاری ہوتا؟)

جب ملتزمین مذہب معین ان روایات کو دیکھتے ہیں تو اس کے سوا کچھ نہیں کہہ سکتے کہ علماء حنفیہ کے یہ فتوے اور احکام مذہب امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام ابن ابی لیلیٰؒ پر بنابر ضرورت تھے اور الضرورا ت تبیح المحظورات ۔ چنانچہ حضرت مؤلف (تنویرالحق) نے اپنی کتاب کے باب ثانی کے آخر میں آخری روایت کا یہی جواب دیا ہے، اس لئے ضروری ہوا کہ ان کے اس عذر کے جواب میں وہ روایات بھی نقل کی جائیں جن سے بلاضرورت، امذہب مخالف پر فتوی دینا ثابت ہو۔ تو سنو

☆ ۲۸۔ شیخ الاسلام عطاء بن حمزہؒ سے ایک شخص نے ایک مسئلہ برخلاف حنفی مذہب کے دریافت کیا اور کہا کہ،

واسطے اجرائے اس حکم کے جو مخالف حنفیہ کے ہے، حنفی قاضی کسی شافعی المذہب کے پاس مقدمہ بھیجے، کہ وہ شافعی اپنے مذہب موافق کے حکم جاری کرے، اور حنفی قاضی اپنے مذہب کی مخالفت سے باز رہے،

(ابن حمزہؒ نے) جواب دیا کہ حنفی قاضی کا شافعی المذہب کے پاس مقدمہ بھیجنا درست ہے۔ اور اگر وہ حنفی قاضی خود ہی اس مقدمہ میں اپنے مذہب کے خلاف حکم جاری کر دے تو بھی درست ہے۔ چنانچہ مجموع النوازل میں ذکر کیا ہے:

سئل شیخ الاسلام عطاء بن حمزہ عن الصّغیرۃ زوجھا من صغیر و قبل ابوہ۔ و کبرا الصغیران و بینھما غیبۃ منقطعۃ۔ و قد کان النّکاح بشھادۃ الفسقۃ۔ ھل یجوز للقاضی ان یّبعث الی شافعی المذھب لیبطل ھذا النکاح بسبب انّہ کان بشھادۃ الفسقۃ؟ قال نعم و للقاضی الحنفی ان یّفعل ذالک بنفسہ اخذاً بھذا المذھب و ان لم یکن مذھبہ۔ انتھی کذا فی عالمگیریہ (عطاء بن حمزہؒ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے اپنی چھوٹی عمر کی بیٹی کا نکاح ایک چھوٹی عمر کے لڑکے سے کر دیا اور وہ دونوں بڑے ہوئے اور ان دونوں میں جدائی منقطعہ فقہی ہے، اور فاسقوں کی گواہوں سے یہ نکاح منعقد ہوا تھا۔ کیا قاضی کو جائز ہے کہ شافعی مذہب کے پاس اس مسئلہ کو بھیجے تاکہ گواہوں کے فاسق ہونے کی بنا پر اس نکاح کو باطل کرا دے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہاں جائز ہے۔ اور حنفی قاضی خود بھی اس باب میں مذہب شافعی کو لے کر یہ حکم لگا سکتا ہے اگرچہ خود اس مذہب کا نہیں ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں یوں ہی ہے)۔

تو غور کرو کہ اگر عمل اور فتویٰ بمذہب مخالف، ضرورت ہی کے وقت جائز ہوتا تو اس سائل کو شیخ الاسلام عطاء بن حمزہؒ نے، باوجودیکہ شافعی المذہب موجود تھا، اور حنفی کو اپنے مذہب کا خلاف کرنے کی ضرورت نہ تھی، کیوں حکم دیا کہ حنفی قاضی خود ہی اس نکاح کو برخلاف اپنے امام کے مذہب کے باطل کر دے)۔

☆ ۲۹۔ شیخ الاسلام عطاء بن حمزہؒ نے قضا علی خلاف المذھب کو بلا ضرورت بھی درست کیا ہے ایسا ہی اور فقہاء نے بھی درست کیا ہے۔ چنانچہ غدہ میں فرمایا ہے:

یجوز للقاضی ان یّبعث الی شافعی المذھب لیبطل النّکاح اذا کان التّزویج بشھادۃ الفسقۃ وللحنفی ان یفعل ذالک وھی مسئلۃ القضاء علی خلاف مذھبہ۔ کذا فی الفصول العمادیہ۔ (قاضی کو جائز ہے کہ فاسق گواہوں کی گواہی سے ہونے والے نکاح کو باطل کرنے کے لئے شافعی قاضی کے پاس مقدمہ بھیج دے۔ اور حنفی قاضی بھی ایسا حکم لگا سکتا ہے اور یہ مسئلہ خلاف مذہب پرفتوی دینے کا ہے)۔

☆ ۳۰۔ امام طرطوسی نقل کرتے ہیں کہ ایک روز جمعہ کی اقامت ہوگئی تھی اور قاضی ابو الطیبؒ طبری شافعی تکبیر کہنے کو مستعد ہوئے تو ناگاہ ایک جانور نے ان کے اوپر بیٹ کردی اور ظاہر ہے کہ شافعی مذہب میں جانوروں بیٹ کی نجس ہوتی ہے، لیکن قاضی ابو الطیبؒ نے اس بیٹ کے نجس نہ ہونے میں امام احمدؒ بن حنبل کی تقلید کرلی، اور کہا کہ میں اب حنبلی ہوں، اور تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز میں داخل ہوگئے۔ چنانچہ امام سید شریف علی السمہودیؒ نے نقلاً عن الکتاب الخادم فرمایا ہے:

انّ الامام الطرطوسی حکی انہ اقیمت صلوۃ الجمعۃ وھم القاضی ابو الطّیب الطبری بالتّکبیر فاذا طائر قد ذرق علیہ فقال انا حنبلی ثم احرم ودخل، قلت ومعلوم انہ انما کان شافعیاً یجتنب الصلوۃ بذرق الطائر فلم یمنعہ عملہ ای السابق بمذھبہ فی ذالک من تقلید المخالف انتھی علی ما نقلہ العلامہ الحسن الشرنبالی الحنفی فی العقد الفرید

☆ ۳۱۔ اور ایسا ہی مروی ہے کہ قاضی ابو عاصم عامریؒ حنفی نماز مغرب کے وقت قفالؒ شافعی کی مسجد میں تشریف لے گئے، تو قفالؒ شافعی نے انہیں دیکھ کر مؤذن کو حکم دیا کہ تکبیر میں دو دو کلمہ کہے واسطے خاطر داری قاضی حنفی کے باوجود کہ شافعی مذہب میں تکبیر میں ایک ایک کلمہ کہا جاتا تھا۔ اور قاضی حنفی کو امام بنایا تو انہوں نے بھی اپنے مذہب کے خلاف

پاس خاطر قفال شافعی کے جہر بسملہ مع القرأۃ اور رفع الیدین وغیرہ شافعیوں کے موافق نماز میں ادا کیا۔ چنانچہ سید شریف علی السہمودیؒ کتاب خادم سے نقل فرماتے ہیں:

انّ القاضی اباعاصم العامری الحنفی کان یفتی علی باب مسجد القفال والمؤذن یؤذن المغرب فترك ودخل المسجد فلما رآہ القفال امر المؤذن ان یّثنّی الاقامۃ وقدم القاضی فتقدّم وجھر بالبسملہ مع القرأۃ واتی شعار الشّافعیۃ فی صلوتہ ومعلوم انّ القاضی اباعاصم انّما یصلّی قبل بشعار مذھبہ فلم یمنعہ سبق عملہ بمذھبہ فی ذالک ایضاً۔ انتھی علی ما نقلہ العلامۃ الشرنبالی الحنفی فی العقد الفرید۔

اور طحطاویؒ نے بھی اس قصہ کو نقل کیا ہے۔

تنبیہ۔ حضرت مؤلف (تنویر الحق) نے روایت قفالؒ اور ابوعاصمؒ کے جواب میں یہ ارشاد کیا ہے کہ یہ روایت مخالف ہے اجماع کے۔ تو اس کو تم خوب دیکھتے چلے آتے ہو کہ اجماع امت کا کس طرف ہے۔ التزام کی طرف ہے یا عدم التزام کی طرف۔

اور مؤلف نے یہ بھی فرمایا ہے کہ

جائز ہے کہ کیا گیا ہو یہ فعل بنظر نفوذ کے، نہ بنظر اس کے یہ فعل درست ہے۔

سو بطلان اس قول کا صریح ہے اس لئے کہ یہ فعل اور اپنے امام کے مذہب کا ترک قاضی ابوعاصمؒ وغیرہ سے باوجود ممنوع جاننے کے واقع نہیں ہوا۔ ان پر کیا جبر ہوا تھا کہ باوصف علم عدم جواز اقدام کے مرتکب اس گناہ کے، یعنی ترک تقلید کے، بزعم مؤلف ہوئے تھے؟۔ راست فرمایا حضرت ﷺ نے:

من یّرد اللّٰہ بہ خیراً یفقھہ فی الدّین (ترمذی: ۲۶۴۵)

(جس کے ساتھ اللہ بھلائی کا ارادہ کرے تو اس کو دین کی سمجھ دیتا ہے)

☆ ۳۲۔ خاتم المتأخرین زین العابدین ابن نجیمؒ صاحب بحر الرائق، حکم ملفق کی صحت کے قائل ہیں اور ظاہر ہے کہ جو شخص تلفیق کو، جو جمع بین المذہبین فی حادثہ واحدہ سے عبارت ہے، جائز رکھے وہ اختیار عمل بمذاہب مختلفہ میں بطریق اولی

جائز رکھے گا، کیونکہ جمع اول میں تو اختلاف بھی ہے اور ثانی مجمع علیہ ہے۔ چنانچہ رسائل زینیہ میں فرماتے ہیں:

و یمکن ان یؤخذ صحّۃ الاستبدال من قول ابی یوسف و صحّۃ البیع بغبن فاحش بقول ابی حنیفه بناء علی جواز التّلفیق فی الحکم بین القولین (اور ممکن ہے کہ استبدال کی صحت امام ابی یوسفؒ کے قول پر اور باوجود نقصان صریح کے بیع کی صحت امام ابوحنیفہؒ کے قول پر لی جاوے بنابر جواز تلفیق کے دونوں قولوں کے حکم میں)۔

☆ ۳۳۔خانیہ سے منقول ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ جس عورت کو میں نکاح میں لاؤں گا اس کو طلاق ہے۔ پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کرلیا اور کسی فقیہ سے پوچھا کہ اب اس کو طلاق ہوئی یا نہیں؟ تو فقیہ نے حکم دے دیا کہ طلاق نہیں ہوئی (چنانچہ مذہب شافعی کا ہے) تو اس شخص نے اس عورت کو اپنی زوجیت میں رکھا۔ اور پھر آئندہ ویسی ہی قسم کھالی اور بعد اس کے دوسری عورت سے نکاح کر کے حکم اس کا کسی دوسرے فقیہ سے پوچھا، تو اس دوسرے فقیہ نے برخلاف پہلے فقیہ کے حکم دیا کہ طلاق واقع ہوگئی (جیسا کہ مذہب حنفی میں ہے)، تو اس شخص کے حق میں ہمارے آئمہ کا یہ فتوی ہے اور حکم ہے کہ وہ شخص پہلی عورت کو پہلے فقیہ کی تقلید سے اپنے نکاح میں سمجھے اور دوسری عورت کو دوسرے فقیہ کی تقلید سے مطلقہ سمجھ کر چھوڑ دے۔

سو یہ حکم صریح دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ کبھی ایک فقیہ کی تقلید کرے اور کبھی دوسرے کی۔ اور ایک مسئلہ میں حنفی ہونا اور دوسرے مسئلہ میں شافعی ہونا درست ہے۔ اور ایک ہی امام معین کی تقلید واجب نہیں ہے۔ چنانچہ شیخ عبدالحق محدثؒ دہلوی حنفی تحصیل التعرف فی معرفۃ الفقه و التصوف میں فرماتے ہیں:

و نقل عن الخانیه فی مسئلة تعلیق الطّلاق بالتّزوج انّه قال اصحابنا انّ صاحب الحادثة اذا ستفتے عدلاً من اهل التقوی فافتی ببطلان الیمین وسعه ان یأخذ بفتواه و یمسک المرأة ۔ فان تزوج اخری بعدها و قد حلف بطلاق کل امرئة تزوجها فاستفتے فقیها آخر مثله فافتاه بصحّة

الیمین و وقوع الطّلاق المضاف الیہ بالتزوج ۔ فانہ یمسک الاولی و یفارق الثانیۃ و ھذا کلہ دلیل علی انہ یجوز الرجوع من فقیہ الی فقیہ و ان یکون الشخص حنفی المذھب فی مسئلۃ و شافعی المذھب او غیرہ فی اخری و لا یجب تقلید امام بعینہ ۔

اور یہ روایت ذخیرہ، اورنوادر رستم میں اورقول سدید وغیرہ میں بھی موجود ہے۔

☆ ۳۴ ۔ مولوی سید حیدرعلی ٹونکیؒ جو بڑے عالم متبحر جامع معقول اورمنقول شاگرد رشید مولانا شاہ عبدالعزیز دہلویؒ اورمولانا شاہ رفیع الدینؒ دہلوی کے تھے، اپنے رسالہ صیانۃ الاناس من وسوسۃ الخناس کہ جو ردّ میں مولوی فضل رسول بدایونی کے تحریر کیا ہے، فرماتے ہیں:

قول موسوس۔ بعض مترددین نے یہ حال سن کر استدعا کی کہ چند باتیں مولوی اسماعیل کی اس طرح سے نقل کر دیجئے کہ موافق مخالف سے تحقیق کی جاویں۔ ہر چند دانش مندوں پر مولوی اسماعیل (دہلوی) کے کلام سے ظاہر ہے کہ ان کو اصلاً قید مذہب وملت کی نہیں ہے اور سیف الجبار وغیرہ رسائل میں محقق ہو چکا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ حال رسائل مذکور کا تو دیکھنے سے معلوم ہوگا، پر اتنا کہا جاتا ہے کہ ملت سے اگر مراد یہ ہے کہ مولوی اسماعیلؒ (دہلوی) کو قید دین اسلام کی نہیں تھی، کبھی مسلمان کبھی یہودی کبھی نصرانی کبھی مشرک بنتے تھے، تو یہ بات قابل جواب کے نہیں ۔ اس کو ہر کوئی جانتا ہے کہ یہ جھوٹ ہے۔

اور اگر مراد ملت سے وہی مذہب ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ قید ایک مذہب کی اکثر لوگوں کے حق میں اکثر احوال میں اولی اور مستحسن بلکہ ضرور ہوتی ہے، کیونکہ دین پر چلنا سہل ہو جاتا ہے، لیکن ہر شخص کے واسطے ضرور نہیں ۔ جس کو اللہ تعالی مرتبہ تحقیق کا دے وہ کیوں تقلید کرے۔ پھر تقلید ایک شخص معین کی اس پر اگر کوئی ادلہ شرعیہ اربعہ سے ہو تو لاؤ ذکر کرو۔ تقلید تو واسطے بے علم کے ہے ۔ فاسئلوا اھل الذّکر ان کنتم لا تعلمون (پوچھو اہل ذکر سے اگر تم نہیں جانتے)

سید شریفؒ نے حکمۃ العین کے حاشیہ میں فرمایا ہے کہ اولاد رسول اللہ ﷺ کی

ایک جسمی ہے اور وہ سادات کرام ہیں، ان پر صدقہ زکوۃ حرام ہے۔ دوسری اولاد روحی ہے اور وہ علماء عظام ہیں، ان پر تقلید، جو دوسرے عالم کا صدقہ ہے، حرام ہے۔ اور جو تحقیق اصل ہوئے اور تقلید ضروری یعنی وقت نہ ہونے مرتبہ تحقیق کے ضرورت پڑے تو ہوئی، تو اس لئے مجتہد مخطی کو بھی ایک اجر ہے اور اگر مصیب ہو تو دو اجر، بخلاف عامی مقلد کے کہ اس کو خطا میں نہ دوگنا اجر، نہ ایک۔ محقق کے حق میں کلام برسبیل تنزل کیا گیا ورنہ عامی اور مقلد کو بھی موافق تحقیق متأخرین اور متقدمین کے تقلید ایک شخص کی لازم اور واجب نہیں، اگرچہ اولی اور بہتر اور موجب سہل ہونے عمل کے ہے۔ اس ہمارے دعوے پر صحابہ کا اجماع حجت اور دلیل ہے تو جو شخص کہ تقلید ایک شخص کی لازم اور واجب کہتا ہے، وہ غلط کہتا ہے۔ جو عدم وجوب پر اجماع صحابہ کا ہے اس پر اس کو علم نہیں۔ اب سنو اس کا بیان مسلم کتاب علم اصول الفقہ کی جس خوبی سے ہے اور اخیر اور پچھلی کتابوں میں حاجت بیان کی نہیں۔ اس میں ہمارا مطلب ہے اور تحریر محقق ابن ہمام اور اس کی شرح میں بھی ایسی ہے۔ اب پہلی کتاب اور اس کی شرح کی عبارت نقل کی جاتی ہے۔ مسلم الثبوت اور اس کی شرح میں یوں ہے:

قا ل ا لا مام اجمع المحققون علی منع العوا م من تقلید اعیا ن الصّحا بۃ ر ضوا ن اللّٰہ تعا لی علیہم فا نّ اقوا لھم قد تحتا ج فی استخرا ج الحکم الی تنقیۃ کما فی السّنّۃ و لا یقدر العوا م علیہ۔ بل یجب علیہم اتّباع الّذ ین سبروا ای تعمّقوا و بوّ بوا ای اوردوا ابوا باً لکلّ مسئلۃ علی حدّۃ فھد بوا مسئلۃ کل با ب و نقحوا کل مسئلۃ من غیر ھا و جمعوا بجا مع و فرّ قوا بفارق و عللوا ای اوردوا لکل مسئلۃ مسئلۃ علۃ و فصلوا تفصیلاً یعنی یجب علی العوا م تقلید من تصدی لعلم الفقہ لا لاعیا ن الصّحا بۃ المجملین القول۔ و علیہ ابتنی ابن الصّلاح منع تقلید غیر ا لآ ئمّۃ ا لا ربعۃ ا لا مام الھمام امام ا لآ ئمّہ اما منا ابو حنیفہ الکو فی و ا لامام ما لک و ا لامام شا فعی و ا لا مام احمد رحمھم اللّٰہ و جزا ھم عنا

احسن الجزاء لانّ ذا لک المذ کور لم یدر فی غیر هم و فیه ما فیه فی الحا شیة قا ل القرا فی انعقد الاجماع علی ان من اسلم فله ان یقلّد من شاء من العلماء من غیر حجر و اجمع الصّحا بة علی انّ من استفتی ابا بکر و عمر امیر المؤ منین فله ان یستفتی ا با هریره و معا ذ بن جبل و غیر هما و یعمل بقو لهم من غیر نکیر فمن ا دّ عی برفع هذ ین ا لا جما عین فعلیه البیا ن انتهی۔ فقد بطل بهذین ا لاجما عین قو ل الا ما م

و قو له اجمع المحققو ن لا یفهم منه ا لا جماع الّذی هو الحجّة حتی یقا ل یلز م تعا ر ض ا لا جما عین بل الّذی یکو ن مختاراً عند احد و لکو ن الجما عة متّفقین علیه یقا ل اجمع المحققو ن علی کذا۔

ثمّ فی کلا مه خلل آ خر اذ المجتهدو ن ا لآ خرو ن ایضاً بذ لوا جهد هم مثل ا لآ ئمة ا لا ربعة و انکار هذا مکا برة و سوء اد ب۔ بل الحقّ انّه انّما منع من منع تقلید غیر هم لا نّه لم یبق روا یة مذ هبهم محفو ظة حتی لو و جدوا روا یة صحیحة من مجتهد آ خر یجوز العمل بها ا لا تر ی انّ المتأ خّرین افتوا بتحلیف الشّهود اقا مة له مو قع التّز کیة علی مذ هب ابن ابی لیلی۔

(امام الحرمینؒ نے کہا ہے کہ محققین اس پر متفق ہیں کہ عام لوگ صحابہ کی پیروی نہ کریں کیونکہ ان کے اقوال سے حکم، حدیث کی طرح بدقت نکلتا ہے اور عام لوگ اتنی قدرت نہیں رکھتے۔ غرض فقہاء کی پیروی چاہیے صحابہ کی نہیں۔ اور ابن صلاحؒ نے اسی وجہ سے آئمہ اربعہ، یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ، کے سوا دیگر کی تقلید سے منع کیا ہے کیونکہ دیگر مذاہب میں مذاہب اربعہ کی سی باتیں نہیں ہیں۔

اس پر اعتراض ہے۔ حاشیہ میں ہے کہ بقول قرافی اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ جو مسلمان ہے، اسے کو روا ہے کہ علماء میں سے جس کی چاہے تقلید کرے۔ اور

صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے کہ جو امیر المؤمنین ابو بکرؓ اور عمرؓ سے فتوی پوچھے، اسے ابو ہریرہؓ اور معاذؓ بن جبل وغیرہ سے بھی فتوی پوچھنا اور اس پر عمل کرنا جائز ہے۔ جس کسی کو ان دونوں اجماعوں کے اٹھ جانے کا دعوی ہو، اسے ضروری اپنے دعوی کی دلیل پیش کرنا چاہیے۔ تو ان دونوں اجماعوں سے امام الحرمینؒ کا قول باطل ہو گیا۔

اور امام الحرمینؒ کے قول، محقق جمع ہو گئے ہیں، سے وہ اجماع مراد نہیں ہے جو حجت ہے۔ کہ یہ کہا جائے کہ دو اجماعوں میں مخالفت لازم آتی ہے۔ بلکہ جو امر کسی کا مختار اور پسندیدہ ہوتا ہے اور ایک گروہ خاص اس پر متفق ہو جاتا ہے تو یوں کہہ دیتے ہیں کہ اس بات پر محقق جمع ہو گئے ہیں۔

پھر اس کے کلام میں ایک خلل یہ ہے کہ مثل آئمہ اربعہ کے دیگر مجتہدین نے بھی کوششیں کی ہیں جس کا انکار ہٹ دھرمی اور گستاخی ہے۔ اس لئے سچی بات یہ ہے کہ آئمہ اربعہ کے علاوہ، دیگر کی تقلید سے جس کسی نے منع کیا ہے اس نے یہ وجہ ٹھہرائی ہے کہ دیگر مذاہب کی روایتیں محفوظ نہیں رہی ہیں، یہاں تک کہ اگر کسی اور مجتہد سے روایت صحیح مل جائے تو اس پر عمل جائز ہے۔ کیا تو نے نہیں دیکھا کہ متأخرین نے امام ابن ابی لیلیؒ کے مذہب پر تزکیہ کی جگہ گواہوں کو قسم دلانے پر فتوی دے دیا ہے)۔

اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ طعنہ زنی، خصوصاً ایسے علماء پر عدم تقلید مذہب اور ملت کے، اور دوسرے مطاعن کا منشاء وہی نشہ وشراب قہر الٰہی کا ہے جیسے مکرر معلوم ہوا (تمام ہوئی تقریر مولانا حیدر علی ٹونکیؒ کی صیانۃ الاناس میں)۔

اور نیز مولانا حیدر علی ٹونکیؒ نے ۱۲۷۰ھ میں کسی سائل کے جواب میں ایک فتوی تحریر فرمایا تھا جو ۱۲۷۱ھ میں مع مواہیر علماء ٹونک اور دہلی طبع ہوا تھا۔ اسے بھی نقل کیا جاتا ہے:

چہ مے فرمایند علماء دین ومفتیان شرع متین در بارہ کسے کہ ایمان بر خدا ورسول آوردہ بر اتباع احکام شرعیہ بلاتقلید مذہبی از مذاہب اربعہ بدل وجان کمر بستہ وآئمہ اربعہ را پیشوائے خود مے داند وخود را محمدی مے گوید ومقلد مذہب معین را کہ خود را حنفی یا شافعی مثلاً می گوئد نیز محمدی مے داند مثل عبداللہ نومسلم و مانند آں آں شخص مسلمان سنی

ہست یا نہ و ہر کہ اورا مشرک یا کافر یا مردود گوید آں کیست ۔ بینوا توجروا۔

جواب ازیں استفتاء آنست کہ ایں سوال متضمن سہ سوال است ۔

اول ، آنکہ ہر کہ باوجود ایمان بخدا و رسول بر اتباع احکام شرعیہ بلا تقیید مذہب از مذاہب اربعہ بدل و جان کمر بستہ و آئمہ اربعہ و غیرھم از آئمہ اہل سنت و جماعت را بر حق میداند و خود را محمدی می گوید ایں اتباع جائز است یا نہ؟

دوم ۔ آنکہ اورا کافر یا مشرک یا مردود گفتن و اورا از فرقہ اہل سنت خارج دانستن روا است یا نہ؟

سوم ۔ آنکہ در صورتیکہ اورا کافر یا مشرک یا مردود گفتن روا نباشد حکم ایں گوینده چیست

جواب از سوال اول آنکہ در کتاب مسلم الثبوت کہ در اصول الفقہ بمذہب حنفی مثل آں تا ایں زمان تالیف نہ گشتہ در منہیہ آں از امام قرافی نقل کردہ ترجمہ اش اینست کہ اجماع منعقد است بریں کہ ہر کہ اسلام آورد برائے او روا است تقلید ہر مجتہد کہ بخواہد بغیر تعین من غیر حجر و نیز اجماع صحابہ است بر اینکہ شخصے کہ استفتاء از حضرت ابو بکر و حضرت عمر می کرد وتقلید ایں ہر دو مے نمود برائے او روا ست کہ استفتاء از ابی ہریرہ و معاذ بن جبل بکند و عمل باقوال ایناں نماید من غیر نکیر ۔ پس کسے کہ رفع ایں ہر دو اجماع را دعوی کند براو واجب است کہ دلیل دعوی خود بیان نماید ۔ انتہی

ترجمہ حاصلش اینست کہ اتباع احکام شرعیہ واخذ آنہا از ہر مجتہد کہ خواہد بلا تقلید مذہب از مذاہب اربعہ وغیرہا جائز است باجماع صحابہ ۔ پس منکر و مخالف آن منکر و مخالف اجماع صحابہ است و در خوف تردی و ہلاک است ، لیکن باید دانست کہ چنانکہ عدم تعین مجتہد در تقلید جائز است ہم چنیں تعین نیز جائز است ۔ بلکہ تعین دریں زمانہ موجب سہولت عمل در دین ست و نیز در تقلید مجتہد معین فائدہ دیگر است کہ چوں بر مسئلہ ہر کتاب عمل جائز نیست بلکہ کتاب معتبر متداول در اہل سنت و جماعت در کار است و ہم چنیں بر قول ہر اہل علم عمل روا نیست کما صرح بہ المحققون از اینجا ست کہ فتوی مجتہد فاسق چنانکہ حجاج واجب التوقف است صرح بہ علی البزدوی وغیرہ و نیز حق تعالی میفرماید ان جاء کم فاسق بنبأ فتبینوا ۔ (حجرات : ٦) (اگر آوے تمہارے پاس فاسق خبر لے کر تو تحقیق کرو) ۔ ازیں جاست کہ قول فاسق در روایات و در دیانات معتبر نیست ،

بلکہ عالم موثوق بہ در دین ضرور ست ۔ واین معنی در تقلید مجتہد سہل ست و در غیر دشوار۔ مبادا بقول فاسق عمل واقع گردد۔ و در ینجا غرض ما بیان عدم وجوب تعین مجتہد است و اینکہ ہر کہ تعین نکند او گمراہ نیست ۔

جواب از سوال دوم ۔ آنکہ چوں آن شخصے متبع احکام بر وجہ مذکور ایمان بر خدا و رسول وے ﷺ میدارد و بسبب اتباع مذکور کہ باجماع صحابہ جائز است از ایمان خارج نگشت ، سنی مومن صحیح الایمان باشد۔

جواب از سوال سوم آنکہ مومن صحیح الایمان را کافر یا مشرک گفتن حسب فرمودہ رسول اللہ ﷺ روا نباشد، بلکہ خود کافر یا مشرک گویندہ کافرے گردد۔ در جمع الجوامع است

اذا قا ل الرّ جل لا خیه یا کا فر فقد باء به احد هما (بخاری:۶۱۰۳، ترمذی) (جس وقت ایک آدمی نے دوسرے کو کہا اے کافر ۔ تو وہ کفر دونوں میں سے ایک کی طرف رجوع کرے گا)

اذا قا ل الر جل لا خیه یا کا فر فقد باء به احد هما ان کا ن الذی قیل له کا فر فهو کا فر و الا یر جع الی من قا ل (طبرانی) (جس وقت ایک شخص نے اپنے بھائی مسلمان کو کافر کہا تو وہ کفر ایک کی طرف جوع کرے گا ۔ جس کو کافر کہا گیا ہے اگر وہ کافر ہے تو کافر ہے ۔ اور نہیں تو کہنے والے کی طرف رجوع کرے گا)۔

این ست حکم گویندہ لفظ کافر و چوں مشرک مستلزم کفر است نیز حکم مشرک گویندہ ہمیں باشد اگر شرک خفی مرادش نباشد آنچہ امام قرافی دو اجماع نقل کردہ و صاحب مسلم الثبوت آنرا ہم مسلم داشتہ اگر چہ بر تمامی اہل سنت و جماعت حجت است لیکن بسبب بودن نقل از عالم متبحر شافعی و محقق متبحر حنفی الزام حجت بر مقلد حنفی و شافعی اتم و اکمل ست ۔ و بر اہل علم مخفی نیست کہ از صحابہ کرام چند صحابہ معدود مجتہد بودند و باقی ہمہ مقلد باز اکثر و بیشتر ازیں ہا تقلید یک کس معین از صحابی مجتہد لازم نگرفتہ بودند باز اگر کسی مقلد یک کس معین اتفاقاً مے بود ایں تقلید خاص را بالخصوص واجب و لازم نمیدانست کہ خلاف اجماع صحابہ بود بلکہ تقلید دیگرے ہم جائز میدانست پس ایں مردم بے باک کہ خود ہا را با وجود بے علمی از اہل علم می شمارند آنچہ لفظ و معنی لا مذہب قرار دادہ اند در اکثر صحابہ

باعتبار عمل و در جمیع صحابہ اعتقاد جوازش متحقق بود۔ و نیز متأخرین علماء حنفیہ تحلیف شہود موافق مذہب ابن ابی لیلی قائم مقام تزکیہ لازم شہود گردانیدہ اند۔ و قضاۃ امصار و اعصار بریں عمل می کنند باآنکہ در ہر چہار مذہب تحلیف شہود نا رواست۔ پس ایں لفظ لا مذہب در مقام طعن برزبان آوردن قدحی و جرحی است۔ العیاذ باللّٰہ تعالی۔

در صحابہ کرام و مفتیان و قضاۃ علماء متأخرین حنفیہ پس مومن صادق را از اہل علم لازم است کہ دریں آیت کریمہ:

افرأیت من اتّخذ الھہ ھواہ و اضلہ اللہ علی علم و ختم علی سمعہ و قلبہ و جعل علی بصرہ غشاوۃ فمن یّھدیہ من بعد اللّٰہ افلا تذکرون((جاثیہ:۲۳) (بھلا دیکھ تو جس نے اپنی خواہش کی پرستش کی اور راہ سے بھٹک گیا، اللہ نے اس کے کان اور دل پر مہر کردی اور آنکھ پر اندھیرا ڈال دیا۔ اب اللہ کے سوا کون اسے راہ پر لاوے)

غور کند و خائف و خاشی باشد کہ خدانخواستہ باشد مصداق ہمیں آیہ کریمہ گردد۔ و این کاتب الحروف خود مقلد مذہب حنفی است۔ اگر کسے بریں مذہب طعن کند خود خصم اویم۔ لیکن از حق چارہ نیست خصوصاً ..کہ در حدیث وارد است :السّاکت عن الحقّ شیطان اخرس (حق بات سے چپ رہنے والہ گونگا شیطان ہے)۔ نیز درحدیث مرفوع است :من علم و کتم الجم بلجام من النّار (جوکوئی جان بوجھ کر چھپاوے، آگ کی لگام دیا جائے گا)۔حق تعالی از رحمت خود ما را بر عداوت شیطان مطلع فرمودہ باینکہ ماہم باو عداوت کنیم مامور فرمودہ۔

انّ الشّیطان لکم عدوّ فاتّخذوہ عدواً۔ انّما یدعو حزبہ لیکونوا من اصحاب السّعیر (فاطر:۶) (بے شک شیطان تمہارا دشمن ہے، سوتم بھی اس کو دشمن سمجھو۔ وہ تو بلاتا ہے اپنے گروہ کواسی واسطے کہ ہوویں دوزخ والوں میں)

این شیطان ملعون عوام وامیان را بکیدے دردام خودمی آرد و با اہل علم بازی دیگر پیش میکند۔بعضے ازیں ہا بمحدثین بےادب مے باشند وبعضے دیگر بمجتہدین۔ نعوذ باللّٰہ تعالی منہما۔ و نیز ایں ظاہراست نزد اہل علم کہ ہرکسے کہ از اظہار دین مطابق

تاکیدا حادیث نبوی علی صاحبہا الصلوۃ والسلام واجماع صحابہ کرام ناخوش گردد اورا خواص وعوام مؤمنین خناس من الجنۃ والناس دانند حق تعالی ما را دراظہار دین منجملہ لا یخافون لومۃ لائم بفضل خود سازد۔ واللہ تعالی اعلم۔ ودرشرح تحریر ابن ہمام صاحب فتح القدیراست

اعلم انک قد علمت انّ التّکلیف من الشّارع لیس الّا العمل بفتوی مجتھد علی التّخییر و تخصیص العمل بفتوی مجتھد دون مجتھد تحکم لا یلتفت الیه بل ھو تغییر حکم الشّارع من دون برھان و حجر رحمة اللّٰه الواسعة و الصّحابة احقّ بالتّقلید فانّھم اقرب الی اخذ الاحکام من صاحب الوحی لکن لا یخلوا بعض احکامھم عن اشارات خفیة فیحتاج الی تبیین المجتھدین اللاحقین و امّا المجتھدون الّذین اتّبعوھم باحسان فکلّھم سواء فی صلوح التّقلید بھم فان وصل فتوی سفیان بن عیینة او مالک بن دینار او غیرھم یجوز الاخذ به کما یجوز الاخذ بفتوی الآئمة الاربعة الا انّه لم یبق عن الآئمه الآخرین نقل صحیح الّا اقل القلیل و لذا منع من منع التقلید ایاھم فان وجد نقل صحیح منھم فی مسئلة فالعمل به و العمل بفتوی الآئمة الاربعة سواء۔ ھذا آخر ما قصدت ترقیمه فی شرح کتاب التحریر۔انتھی۔ و اللّٰه اعلم بالصّواب

(شارع کی طرف سے تکلیف فقط اتنی ہی ہے کہ بلا قید کسی مجتہد کے قول پر عمل کیا جاوے۔ اور کسی مجتہد کی تخصیص کرنا سینہ زوری ہے اس کی طرف التفات نہ چاہیے۔ یہ طریق، حکم شارع کو بلا دلیل تبدیل کرنے کے اور اللہ کی رحمت واسعہ کو تنگ کرنے کے مترادف ہے۔

اور صحابہ تقلید کئے جانے کے زیادہ مستحق ہیں، کیونکہ وہ اخذ حکم میں صاحب وحی کے قریب ہیں۔ لیکن ان کے بعض کلام ایسے ہیں کہ ان کی تشریح کے لئے مجتہدین کی

طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

اور مجتہدین ،صحابہ کے اچھے پیرو ہیں، اور سب کے سب تقلید کئے جانے کا مساوی استحقاق رکھتے ہیں۔ سو اگر سفیان بن عینیہؒ کا یا مالک بن دینارؒ وغیرہ کا فتوی مل جائے تو آئمہ اربعہ کی طرح ان کے فتوے پر عمل کرنا بھی جائز ہے۔

ہاں اتنی بات ہے کہ مذاہب اربعہ کے سوا، دیگر مذاہب کی روایات کم ملتی ہیں۔ اور ان کی تقلید سے منع کرنے والوں نے اسی بنا پر منع کیا ہے۔ سو اگر ان میں سے کسی سے نقل صحیح مل جائے تو اس پر اور آئمہ اربعہ کے قول پر عمل کرنا برابر ہے)

۳۵۔ میزان کبری مؤلفہ شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ میں ہے:

کان الامام ابن عبد البریقول لم یبلغنا عن احد من الآئمة انه امر اصحابه بالتزام مذهب معین لا یری صحة خلافه بل المنقول عنهم تقریر هم النّاس علی العمل بفتوی بعضهم بعضاً لانّهم کلّهم علی هدی من ربّهم وکان یقول ایضاً لم یبلغنا فی حدیث صحیح ولا ضعیف انّ رسول اللّه ﷺ امر احداً من الآئمة بالتزام مذهب معیّن لا یری خلافه وما ذالک الّا لانّ کل مجتهد مصیب۔ انتهی۔

و نقل القرافی الاجماع من الصّحابة علی ان من استفتی ابا بکر و عمر و قلّدهما فله بعد ذالک ان یستفتی غیرهما من الصّحابة و یعمل به من غیر نکیر۔ و اجمع علی ان من اسلم فله ان یقلّد من شاء من العلماء بغیر حجر و من ادّعی رفع هذین الاجماعین فعلیه الدلیل۔ انتهی۔

و کان الامام الزمانی من آئمة المالکیة یقول یجوز تقلید کل من اهل المذاهب فی النّوازل انتهی ما فی کتاب المیزان الکبری للامام الشّعرانی۔

و ایضاً فیه۔ و ان قال احد من المالکیة الیوم بئس ما صنع من انتقل من مذهبه الی غیره قلنا له بئس ما قلت

انت لا ن امام مذ هبک الشّیخ جما ل الدّ ین بن الحا جب و الا ما م القرا فی جوزا ذا لک فقو لک هذا تعصب محض۔ فا ن ا لآ ئمة کلهم فی الحق سواء فلیس مذ هب اولی بالشّریعة من مذ هبه

و قد سئل ا لجلا ل الدّ ین السّیو طی عن حنفی یقول یجوز للا نسا ن ان یتحو ل حنفیاً و لا یجوز للحنفی ان یتحو ل شافعیاً او ما لکیاً او حنبلیاً ۔فقا ل قد تقدم آ ننا قلنا ان هذا تحکم من قا ئله لا دلیل علیه من کتا ب و لا سنّة لم یرو لنا فی حد یث صحیح و لا ضعیف تعین احد عن آ ئمة المذا هب علی غیره علی التّعیین و ا لاستد لا ل بتقدیم زمن ابی حنیفه لا تنتهض حجّة و لو صحّ لو جب تقلیده علی کلّ حا ل و لم یجز تقلید غیره البتة و هو خلاف ا لا جماع و خلاف ما روا ه البهیقی فی کتا ب المد خل عن ابن عباس انّ رسو ل اللّه ﷺ قا ل مهما او تیتم من کتا ب اللّه فا لعمل به وا جب لا عذر لاحدٍ فی تر که فا ن لم یکن فی کتا ب اللّه فسنّة لی ما ضیة فا ن لم یکن فی سنّة لی فما قا ل اصحا بی لا نّ اصحا بی کالنّجو م فی السّماء فا یّما اخذ تم به فقد اهتدیتم و اختلاف اصحا بی لکم ر حمة ۔انتهی ۔

قا ل الجلال السیو طی ثمّ انّه یلز م من تخصیص تحریم الا نتقا ل بمذهب ا لا مام ابی حنیفه طر د ذا لک فی بقیة المذا هب فیقا ل بتحریم ا لا نتقا ل من مذ هب المتقدّم بالزّمن الی مذ هب المتأ خر کا لشّا فعی یتحو ل ما لکیاً و الحنبلی یتحو ل شا فعیاً دو ن العکس و کل قو ل لا دلیل علیه فهو مردود علی صا حبه۔ قا ل ﷺ کل عمل لیس علیه امر نا فهو ردّ ۔انتهی ۔

و رأیت فتوی اخری له مطولة قد حث فیها علی اعتقاد ان سا ئر آ ئمة المسلمین علی هدی مّن رّ بهم و ان تفا وتوا فی العلم و الفضل و لا یجوز لا حد التّفضیل الّذی یؤ دی الی نقص فی غیر اما مه قیا ساً علی ما ورد فی تفضیل ا لا نبیاء علیهم الصّلاة و السلام ۔ فقد حرّ م العلماء التّفضیل المؤ دی الی نقص نبی او احتاره لا سیّما ان ادی ذا لک الی خصا م و وقیعة فی ا لا غرا ض و قد وقع ا لا ختلاف بین الصّحا بة فی الفروع و هم خیر ا لا مة و ما بلغنا ان احداً مّنهم خا صم من قال بخلا ف قو له و لا اعداه و لا نسبه الی خطا ء و لا قصور و فی الحدیث اختلاف امتی رحمة و کا ن ا لا ختلا ف علی من قبلنا عذا باً او قا ل هلا کاً ۔

(امام ابن عبدالبرؒ کہتے تھے کہ ہم کو کسی امام سے ایسی روایت نہیں پہنچی کہ انہوں نے اپنے رفیقوں کو التزام مذہب معین کا امر کیا ہو، اس طرح پر کہ دیگر کے مذہب کو صحیح نہ جانے۔ بلکہ ان سے منقول ہے کہ وہ مخالفوں کے فتووں پر عمل کا بھی کہتے تھے کیونکہ وہ سب اللہ کی جانب سے ہدایت پر ہیں۔

اور یہ بھی ابن عبدالبرؒ کہتے تھے کہ کسی حدیث صحیح یا ضعیف میں ہم کو یہ مضمون نہیں ملا کہ آنحضرت ﷺ نے امت میں سے کسی کو التزام مذہب معین کا اس طرح امر فرمایا ہو کہ اس کے سوا کسی کو حق نہ جانے۔ اور یہ مقولہ اسی وجہ سے ہے کہ مجتہد ٹھیک راہ پر ہے اور قرافیؒ نے صحابہ سے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ جو شخص حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ سے فتوی پوچھ کر عمل کرے، اسے دیگر صحابہ سے فتوی پوچھ کر عمل کرنا بھی جائز ہے ۔ اور اس پر بھی اجماع ہے کہ جو مسلمان ہے اسے روا ہے کہ علماء میں سے جس کی چاہے بلا روک ٹوک تقلید کرے۔ اور جس کو ان دونوں اجماعوں کے اٹھنے کا دعوی ہے، وہ دلیل لاوے۔

آئمہ مالکیہ میں امام زمانیؒ کہتے تھے کہ سب اہل مذہب کی تقلید حاجات میں روا ہے۔ ہو چکی عبارت میزان شعرانی کی۔

اور یہ بھی میزان الکبری میں ہے کہ اگر کوئی مالکیوں میں سے کہے کہ آج کل جس نے انتقال مذہبی کیا، اس نے برا کیا، تو ہم کہیں گے کہ تو نے برا کیا جو ایسی بات کہی۔ کیونکہ تیرے مذہب کے امام شیخ جمال الدین ابن حاجبؒ اور امام قرافیؒ انتقال مذہبی کو جائز رکھتے تھے۔ سو تیرا یہ قول محض ہٹ دھرمی ہے، کیونکہ سب کے سب امام حق میں برابر ہیں۔ اور ایک مذہب از روئے شریعت کے دوسرے سے بہتر نہیں ہوسکتا۔

امام جلال الدین سیوطیؒ سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی حنفی یوں کہے کہ دیگر مذہب والہ حنفی ہو جائے تو مضائقہ نہیں، مگر حنفی المذہب کو مالکی یا شافعی یا حنبلی نہ ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں سیوطیؒ نے کہا کہ یہ ہٹ دھرمی ہے۔ قرآن وحدیث سے اس پر کوئی دلیل نہیں۔ اور کسی صحیح یا ضعیف حدیث میں ہمیں یہ بات نہیں ملی کہ علی التعیین ایک مذہب کو دوسرے پر فوقیت دی جاوے۔

اور اس بات سے دلیل پکڑنا کہ امام ابوحنیفہؒ کا زمانہ مقدم تھا، درست نہیں۔ کیونکہ اگر یہ بات صحیح ہو جاوے تو ان کی تقلید ہر حال میں واجب ٹھہرے گی، اور کسی اور کی تقلید جائز نہ رہے گی، اور یہ بات اجماع کے بھی خلاف ہے، اور اس روایت کے بھی جسے امام بیہقیؒ نے کتاب مدخل میں حضرت ابن عباسؓ سے یوں روایت کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جب تک بات ملے تمہیں قرآن سے تو اس پر عمل واجب ہے، اس کے چھوڑنے کے لئے کوئی حیلہ نہیں ہوسکتا، اور اگر قرآن میں نہ ملے تو میری حدیث۔ اور حدیث میں بھی نہ ملے تو جو میرے اصحاب نے کہا ہو۔ کیونکہ میرے اصحاب ایسے ہیں جیسے آسمان میں ستارے۔ جس صحابی کا قول تم لوگے ہدائت پاؤ گے، اور میرے صحابہ کا اختلاف تمہارے لئے رحمت ہے۔

سیوطیؒ کہتے ہیں کہ مذہب امام ابو حنیفہؒ سے انتقال کو حرام کہا جائے تو دیگر مذاہب کے معاملہ میں بھی یہ مسئلہ جاری ہوگا۔ اور متقدم زمانہ کے مذہب سے متاخر زمانہ کے مذہب کی طرف انتقال کرنا حرام ٹھہرے گا۔ چنانچہ شافعی المذہب، مالکی ہو جاوے، نہ اس کا الٹا۔ اور اس طرح کا ہر قول جس پر دلیل نہ ہو، کہنے والے کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہر وہ کام جس پر ہمارا امر نہیں، مردود ہے۔

اور سیوطی کا ایک طویل فتوی میں نے دیکھا ہے جس میں یہ بتایا گیا کہ سب کے

سب امام اللہ کی طرف سے ہدایت پر ہیں اگر چہ ان کے علم وفضل میں فرق ہو۔ اور کسی کو یہ مناسب نہیں کہ اپنے امام کی ایسی فضیلت بیان کرے جس سے دیگر آئمہ کی کسر شان ہو۔ اور اس کو فضیلت انبیاء پر قیاس کرنا چاہیے کہ علماء نے ایسی فضیلت ایک نبی کی جس سے نقص دوسرے نبی کا لازم آوے، حرام کہا ہے ۔خصوصاً اس وقت کہ یہ بحث موجب جھگڑے کا ہو، اور جزئی مسائل میں صحابہ، جوامت کے بہترین لوگ ہیں، باہم مختلف رہے ہیں، لیکن یہ نہیں سنا کہ ان میں سے کوئی اپنے مخالف سے لڑا ہو یا اس کی خطا گیری اور دشمنی کا درپے ہوا ہو اور حدیث میں تو یوں آیا ہے کہ میری امت کا اختلاف رحمت ہے اور اگلے لوگوں کا اختلاف، عذاب یا ہلاک بیان کیا گیا ہے)

اب کہاں تک روایتیں نقل کرتے جائیں ۔منصف ذی علم کو اسی قدر بس ہے اور متعصب جاہل کو چاروں مذہب کی کتابوں سے ہدایت نہیں ہوگی بلکہ ہر قول و دلیل میں تاویل پیش کرے گا ۔

☆ منع تقلید میں دلائل

اب بعض اہل بصیرت کے لئے جو کہ قرآن و حدیث کے سمجھنے کا قصد رکھتے ہیں اور اسی کو مقصود اصلی اور کافی سمجھتے ہیں، دلائل شرعیہ کا بیان ہوتا ہے ۔

منع تقلید میں پہلی دلیل : آیت قرآن

ما آتاکم الرّسول فخذوہ و ما نھاکم عنه فانتھوا(حشر : ۷)

(جو دے تم کو رسول، لے لو اور جس سے منع کرے، چھوڑ دو) ۔

اور قول اللہ تعالی کا

اتّبعوا ما انزل الیکم من رّبکم۔(اعراف: ۲) ۔

(چلو اسی پر جو اترا تم کو تمہارے رب سے)

وجہ استدلال بعد میں بیان ہوگی ۔ پہلے چند مقدمات کی تمہید ہو جائے: ۔

مقدمہ اولی۔ جو شئے اللہ تعالی کے امر سے واجب ہو ،اس کا ترک کرنا حرام ہوتا ہے ۔ چنانچہ تلویح میں کہا ہے:

حاصل هذا الکلام انّ وجوب الشّیء یدلّ علی حرمة ترکه و حرمة الشّیء یدلّ علی وجوب ترکه و هذا ممّا لا یصور فیه النزاع (کسی چیز کے واجب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا چھوڑ دینا حرام ہے۔اور حرام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا چھوڑ دینا واجب ہے)

مقدمہ ثانیہ۔آئمہ اربعہ کے مذاہب حق ہیں اور مصداق ہیں

ما آتاکم الرّسول اور ما انزل کے علی سبیل الدوران اس لئے کہ حق عنداللہ ایک ہی ہے۔اور یہ مقدمہ عندالجمہور مسلم ہے اور محتاج ایرادنقل کانہیں۔

مقدمہ ثالثہ ۔ بعض آئمہ نے بعض احادیث کواس لئے ترک کیا ہے کہ انہوں نے ان احادیث کواپنی تحقیق میں بدعوی نسخ یا بدعوی ضعف وغیرہ، قابل عمل احادیث نہیں سمجھا۔ نہ یہ کہ وہ حدیث کوقابل عمل سمجھ کر پھراپنے اقوال کی پابندی کی وجہ سے نہ مانتے تھے۔حاشاللّٰہ عنہم

مقدمہ رابعہ۔جومقلدمحض کہ حدیث سے کچھ خبر نہ رکھتا ہو، اگرحدیث کوقبول نہ کرے تو اسکا عدم قبول فرع تحقیق کی مثل آئمہ اربعہ کے نہ ہوگی بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا

مقدمہ خامسہ ۔آج کل کے بعضے متعصب جوبعض احادیث میں تاویل بے باعث اوردعوی نسخ اورضعف کا بے دلیل بلکہ بمجرد پابندی قول امام کی سے کرکے حدیث کو ترک کرتے ہیں، وہ ویسے نہیں جیسے کہ آئمہ۔ اس لئے کہ آئمہ سے دعوی نسخ وضعف اور تاویل کا خالصاً لتحقیق دین اللہ اور جمعاً بین الادلہ تھا اورآج کل کےلوگوں کو تاویل کرنا مراعاۃ لقول الامام مقابل قول رسول کے ہے، چنانچہ کلام بلاغت نظام مولوی اسماعیل صاحبؒ میں جوتنویرالعینین سےنقل کیا گیا ہے،گذرا۔

مقدسہ سادسہ ۔آئمہ اربعہ کے مقلدین کولازم ہے کہ چاروں اماموں کو برابر سمجھیں، نہ یہ کہ اپنے امام کے مذہب کوصواب اورمحتمل خطاء اوردوسرے آئمہ کے مذاہب کو خطاءمحتمل الصواب سمجھیں جیسا کہ علامہ نسفیؒ کےقول کا مقتضاء ہے جو اشباہ اوردرمختار میں منقول ہے:

اذا سئلنا عن مذهبنا و مذهب خصومنا قلنا وجوبا مذهبنا صواب یحتمل الخطاء و مذهب مخالفنا خطاء

یحتمل الصوا ب ۔ انتھی ما فی الدر و ھکذا فی ا لا شباہ

(جس وقت ہمارے اور ہمارے مقابل کے مذہب کو کوئی پوچھے تو بطریق واجب ہونے کے ہم جواب دیں گے کہ ہمارا مذہب ٹھیک ہے فقط غلطی کا گمان ہے، اور ہمارے مخالف کا غلط ہے، ٹھیک ہونے کا گمان ہے)۔

اس لئے کم وبیش نہ سمجھے اور برابر سمجھے۔ کہ یہ قول بظاہر معنی نا مقبول ہے جیسا کہ ابن حجرؒ اور محقق شیخ ابن الھمامؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ سید محمد امین المشھور بابن العابدینؒ، ردالمحتار میں فرماتے ہیں:

اذا علمت ذا لک ظھر لک ان ما ذکر عن النّسفی من و جو ب اعتقا د ان مذ ھبه صوا ب یحتمل الخطاء مبنی علی انه لا یجوز تقلید المفضو ل و انه یلزم التزا م مذ ھبه و ان ذا لک لا یتا تی فی العا می و قد رأیت فی آ خر فتا وی ابن حجر الفقیه التّصریح ببعض ذالک فا نّه سئل عن عبارة النّسفی المذکوره ثمّ حرّر ان قو ل ا لا ئمة الشّا فعیة کذا لک ثمّ قا ل ان ذا لک مبنی علی الضّعیف من انّه یجب تقلید ا لا علم دون غیر ہ و ا لا صحّ انّه یتخیّر تقلید ای شا ء و لو مفضو لاً و ان اعتقدہ کذلک و حینئذ فلا یمکن ان یّقطع او یظنّ انّه علی الصّوا ب بل علی المقلّد ان یعتقد ان ما ذ ھب الیه امامه یحتمل انّه الحقّ قا ل ابن حجر ثمّ رأیت المحقق ابن الھما م صر ح بما یؤیّدہ حیث قا ل فی شر ح الھدا یة ان احدالعا می بما یقع فی قلبه انه اصو ب او لی و علی ھذا اذا استفتے المجتھد ین فا ختلفا علیه الاولی ان یأ خذ بما یمیل الیه قلبه منھما و عندی انه لو اخذ بقول الذی لا یمیل الیه جاز لا ن میله و عد مه سواء و الوا جب علیه تقلید مجتھد و قد فعل ۔

(جب تو نے یہ جان لیا تو تجھے ظاہر ہو گیا کہ نسفی کی بات:

اعتقاد رکھنا اس بات کا واجب ہے کہ اپنا مذہب ٹھیک ہے فقط غلطی کا گمان ہے،
کی بنا اس پر ہے کہ پیروی کم درجہ مجتہد کی جائز نہیں ہے اور اپنے مذہب کا التزام ضروری ہے۔ اور یہ بات ان پڑھ آدمی میں ہو نہیں سکتی اور میں نے آخر فتاوی ابن حجرؒ فقیہ میں دیکھا ہے کہ ان سے کسی نے نسفی کی اس عبارت نسفی کا حال پوچھا، تو اس نے لکھا کہ
علماء شافعی بھی یوں ہی کہتے ہیں،
پھر کہا کہ اس مقولہ کی بنا ضعیف ہے اور وہ یہ ہے کہ تقلید زیادہ علم والے کی واجب ہے، غیر کی نہیں۔ حالانکہ صحیح تر بات یہ ہے کہ تقلید میں آدمی مختار ہے جس کی چاہے کرے، خواہ کم درجہ ہی ہو۔ اور وہ شخص اپنے عقیدہ میں بھی اس کم درجہ کو گھٹیا جانتا ہو، اور اس حالت میں یہ نہیں ہوسکتا کہ وہ یقین یا گمان کے طور پر یہ جانے کہ وہ ٹھیک پر ہے، بلکہ مقلد پر یہ بات ہے کہ وہ اعتقاد کرے کہ جس طرف اسکا امام گیا ہے وہ محتمل حق کو ہے۔
ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ ابن ہمامؒ بھی میری تائید کرتے ہیں۔ چنانچہ شرح ہدایہ میں کہا ہے کہ عمل کرنا ان پڑھ کا اس قول پر جو اس کے جی میں ٹھیک معلوم ہو بہتر ہے اور اس بنا پر جب اس نے دو مجتہدوں سے فتوی پوچھا اور انہوں نے باہم اس کے جواب میں خلاف کیا، تو بہتر یہ ہے کہ ان دونوں قولوں میں سے جدھر اس کا دل مائل ہو، اس پر عمل کرے۔ اور میرے نزدیک یہ ہے کہ اگر اس نے اس قول پر عمل کر لیا جس پر اس کا دل مائل نہ تھا، تو بھی جائز ہے کیونکہ اس کے دل کا مائل ہونا نہ ہونا برابر ہے اور اس پر واجب اسی قدر تھا کہ کسی مجتہد کی تقلید کرے۔ سو وہ کر چکا)

اور طحطاویؒ نے بھی ظاہر معنی کو رد کر کے تاویل کر دی ہے۔ چنانچہ کہا ہے:

و المراد انّ ما ذهب اليه امامنا صوا ب عنده مع احتما ل الخطاء اذ كل مجتهد يصيب و قد يخطىء فى نفس ا لا مر و اما بالنظر الينا فكل وا حد من ا لا ربعة مصيب فى اجتهاده فكل مقلد يقول هذه العبارة لو سئل عن مذ هبه عن لسا ن امامه الّذى قلده وليس المراد انه يكلّف كلّ مقلد اعتقا د خطاء المجتهد ا لآ خر الّذى لم يقلّده لا نّ تقليده وا حداً مّنهم انّما يسو غ بقدر ضرورة التقليد و هى كو ن المقلّد ليس من

اهل النّظر فی الا دلّة لا ستنبا ط ا لا حکا م الظنّیّة فیقلده فی العمل فقط فا ن قلت انه مکلّف به ایضاً و ا لالز م اداء التّکلیف مع اعتقا ده عدم صحّتها قلت لا یلزم ذلک ا لا لو اعتقد عدم صحتها ما قلّد فیه و نحن لا نقول بل هو علی الصّوا ب ظاھراً و اما تخطیة خلاف مذ ھبه فما ھو مکلّف بھا ۔ کذا لخّصه شیخنا من القول السدید لا بن ا لملا فر و خ مکی الحنفی اه ابو السعود ۔ انتھی کلام الطحطاوی فی حا شیة الدرالمختار

(اور مراد یہ ہے کہ جدھر ہمارا امام گیا ہے وہ ٹھیک ہے اس کے نزدیک مع گمان خطا کے کیونکہ ہر مجتہد درست اور نا درست پر ہوتا ہے حقیقت میں اور جب بنظر ہماری دیکھا جائے تو ہر ایک آئمہ اربعہ میں سے اپنے اجتہاد میں ٹھیک راہ پر ہے تو ہر مقلد عبارت مذکور کو مذہب کے سوال کے وقت گویا اپنے امام کی زبانی کہتا ہے، اور یہ مراد نہیں ہے کہ ہر مقلد اس کا مکلّف ہے کہ اور مجتہدوں کو خطا پر جانے کیونکہ تقلید کسی ایک مجتہد کی بقدر ضرورت روا ہے اور وہ ضرورت یہ ہے کہ مقلد صاحب بصیرت نہ ہو کہ دلائل شرعی میں سے حکم نہ نکال سکے، سو فقط عمل میں مجتہد کی تقلید کر لی ۔ اور اگر تو یوں کہنے لگے کہ مقلد اس بات کا بھی مکلّف ہے ورنہ باوجود عقیدہ عدم صحت کے ادا کرنا تکلیفات شرعیہ کا لازم آوے گا تو میں جواب دونگا کہ وہ بات لازم نہیں مگر اس حالت میں کہ جس پر عمل کیا ہے اسے غیر صحیح جانے اور ہم یہ نہیں کہتے بلکہ وہ ٹھیک ہے بظاہر رہا غیر کو خطا پر جاننا، سو یہ امر تکلیف دادہ نہیں، یوں ہی ہمارے شیخ نے ابو سعود کے قول سدید سے ملخص کیا ہے۔ ہو چکی عبارت طحطاوی کی)

اور ابن الملا المکی حنفیؒ کہتے ہیں:

و لیس المراد ان یکلّف کل مقلّد ان یعتقد ذا لک فیما قلّد فیه اذ ذا لک تقلید فیما لا یحتا ج الیه و ھو ممنو ع کما افد تک من قبل انّ التّقلید انّما یسو غ بقدر الضّرورة و ھو محتا ج الی العمل فلا بدّ من التّقلید فی حصو له ۔ و امّا اعتقا د

صحّة ما قلّد فيه و بطلا ن کل ما عداه فلیس من مکلفاۃ۔ فان قلت بل ھو مکلّف به و ا لا یلز م اداء التّکلیف مع اعتقا د عدم صحتها قلت لا یلز م ذلک ا لا لو اعتقد عدم صحّة ما قلّد فیه و نحن لا نقول به بل ھو علی الصوا ب ظا ھراً حیث فعل ما علیه و ھو ا لا خذ بقول مجتهد و اما تخطیئة من اخذ بخلا ف قو ل مجتهد مقلد به فما ھو مکلف بها ۔

(یہ مراد نہیں کہ جس امر مسئلہ میں مقلد کسی مجتہد کے قول پر عمل کرے اس میں وہ اعتقا د کرے کیونکہ یہ ایسی بات میں تقلید کرنا ہے جس کی حاجت نہیں ہے اور یہ منع ہے چنانچہ پہلے گذر چکا کہ تقلید بقدر ضرورت روا ہے اور وہ یہ ہے کہ جس کی عمل میں حاجت ہو، سو ضرور ہے کہ تقلید سے وہ حاصل ہو۔ اور یہ عقیدہ کہ جس پر میں نے عمل کیا وہ صحیح ہے اور جو ماوراء اس کے ہے وہ غیر صحیح ہے، سو اس کی تکلیف نہیں دی گئی ۔ اور اگر کوئی کہے کہ وہ بھی تکلیف میں داخل ہے، نہیں تو باوجود عقیدہ نادرستگی کے ادائے تکلیف لازم آئے گی تو میں جواب دونگا کہ یہ امر لازم نہیں آتا مگر اس صورت میں کہ جس پر عمل کیا ہے اس کو غیر صحیح جانے ، اور ہم یہ نہیں کہتے بلکہ وہ بظاہر ٹھیک راہ پر ہے اس لئے کہ جو اس کے ذمہ تھا وہ کر چکا اور وہ عمل کرنا ہے کسی مجتہد کے قول پر، رہا اوروں کا خطا پر جاننا سو یہ تکلیف میں داخل نہیں)

اور ایسا ہی ملا علی قاریؒ نے بھی شرح عین العلم میں نسفیؒ کے اس قول کی تغلیط کی ہے ۔ تو مقلد کو چاہیے کہ چاروں مذاہب کو برابر جانے ۔ پس جب یہ ممہد ہولیا تو اب وجہ استدلال بیان ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ

جو شخص حنفی المذہب (مثلاً) ہو کر ایسی تخصیص اپنے مذہب کی کرتا ہے کہ شافعی مذہب کا (مثلاً) کسی مسئلہ میں اتباع نہیں کرتا، اور اس کو ناروا جانتا ہے، اور کرنے والے کو طعن کرتا ہے۔ تو

ترک کیا اس نے بعض ما آتی به الرّسو ل کو بحکم مقدمہ ثانیہ کے،

اور ترک کرنا بعض ما آتی به الرسو ل کا حرام ہے بحکم مقدمہ اولی کے ۔

تو تخصیص کرنا اس حنفی کا اپنے مذہب کو اس طرح کہ شافعی کے کسی مسئلہ کا اتباع نہیں کرتا ،

ناروا جان کر، حرام ہوا، بحکم دونوں مقدموں کے۔

اور یہ دلیل جاری نہیں ہوسکتی آئمہ اربعہ وغیرھم من المجتھدین کے حق میں بسبب ترک کرنے ان کے بعض احادیث کو بحکم مقدمہ ثالثہ کے۔

اور مقلد محض عامی یہ بات نہیں کہہ سکتا بحکم مقدمہ رابعہ کے۔

اور بعض مقلدین صاحب علم آج کے زمانہ کے جیسا کہ مؤلف (تنویر الحق) ہے، وہ بھی نہیں کہہ سکتا بحکم مقدمہ خامسہ کے۔

اور دونوں قسم کے مقلدوں کی طرف سے یہ عذر کہ

ہم اپنے امام کے سوا دوسرے امام کا مذہب یقیناً ما آتی به الرّسول جانتے ہی نہیں بنا بر قول علامہ نسفی، تو ترک کرنا ہمارا مذہب شافعی کے مسئلہ کو موجب ترک ما آتی به الرّسول کا نہ ہوا،

نہیں بن سکتا بحکم مقدمہ سادسہ کے۔ فافھم و تشکر۔

اور اس جگہ سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اس دلیل سے لازم آتا ہے کہ ہر ایک کو واجب ہوا کہ ہر مذہب کے تمام مسائل پر عمل کیا کرے ورنہ ترک بعض ما آتی به الرّسول کا لازم آوے گا۔ سنو کہ یہ دلیل اس مقلد کے حق میں جاری ہوتی ہے جو کہ قسم ثالث کو اقسام تقلید سے اختیار کرے اور جو مقلد تخصیص مذہب معین کی بطور قسم ثانی کے اختیار کرے، وہ حقیقۃً تارک بعض ما آتی به الرسول کا نہیں ہے۔ بلکہ عامل بمقتضائے عموم نص کے ہے۔ اس لئے کہ تخصیص اس کی بنظر عدم استطاعت کے ہوگی کہ نص سے عموماً اتباع ما آتی به الرسول کا ثابت ہوتا ہے۔ پھر اگر حنفی مذہب کے مسئلہ کے ضمن میں اخذ ما آتی به الرسول کرلیا تو بھی کافی ہے، تو اس نظر سے ترک بعض کا نہ ہوا۔ نظیر اس کی یہ ہے (مثلاً)

عموم آیت فاقرؤا ما تیسّر من القرآن ۔ (مزمل: ۲۰) سے نماز میں قرأۃ کی فرضیت بدون تعین کے ثابت ہوتی ہے، تو اگر کسی شخص نے بنظر اس کے کہ تحقق عام کا ایک فرد میں ہوجاتا ہے بنظر اس کے کہ مجھے تمام قرآن کے حفظ پر طاقت نہیں، پارہ عم کو واسطے قرأۃ کے نماز میں خاص کر رکھا، تو اس شخص نے باقی قرآن کی قرأۃ کو ترک نہیں کیا۔ ہاں اگر کوئی شخص تمام قرآن پر قدرت کے باوجود پارہ عم کو اس نظر سے خاص کرلے

کہ اس پارے کا نماز میں پڑھنا واجب ہے اور باقی قرآن پڑھنا درست نہیں، تو بیشک اس نے باقی قرآن کو ترک کیا اور مرتکب ممنوع کا ہوا۔ جیسا کہ مقلد بتقلید قسم ثالث باوجود علم ایک مسئلہ کے بموجب مذہب دوسرے امام کے، اس نظر سے کہ ہم کو اپنے امام کے سوا کسی کی پیروی درست نہیں، اس مسئلہ کو عمل میں نہیں لاتا تو بے شک ترک کیا اس نے بعض ما آتی به الرّسول کو، بخلاف مقلد مخصص بتقلید قسم ثانی کے، کہ تخصیص اس کی بنظر کفایت یا عدم استطاعت وعملاً بعموم النص ہے۔

تو ثابت ہوا کہ ایسے مقلدین تارک بعض ما آتی به الرسول کے نہیں اور ان پر تقلید ہر مذہب کے ہر مسئلہ کی واجب نہیں۔ فافهم۔

منع تقلید میں دوسری دلیل: حدیث حضرت ابن مسعودؓ:

قال لا یجعل احدکم للشّیطان شیئاً من صلوته یری حقاً علیه ان لّا ینصرف الّا عن یمینه لقد رأیت رسول اللّٰه ﷺ کثیراً ینصرف عن یساره (بخاری: ۸۵۲) (حضرت ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ جو کوئی امام یہ التزام کرے کہ نماز سے فراغت کے بعد داہنے ہی طرف کو پھر کر بیٹھے اور بائیں طرف نہ بیٹھے تو اس نے اپنی نماز میں سے شیطان کا حصہ ٹھہرا دیا اس واسطے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو بہت دفعہ بائیں طرف پھرتے بھی دیکھا ہے)۔

شیخ الاسلام عینی حنفیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابن مسعودؓ کی اس کے حق میں ہے جو داہنی طرف ہی کے پھرنے کو ضروری اور واجب جانتا ہے اور اگر واجب نہ جانے تو دونوں طرف برابر ہیں۔ لیکن داہنی طرف اولی ہے۔ چنانچہ شرح بخاری میں اس حدیث کے تحت فرماتے ہیں:

فکانّه یری حتمه و وجوبه و اما اذا لم یتوخ ذالک فیستوی فیه الامران و لکن جهة الیمین اولی

(گویا وہ اس کو ضروری اور واجب جانتا ہے اور اگر یوں نہ ہو تو دونوں امر برابر ہیں لیکن سیدھی طرف اولی ہے)۔

اور طیبیؒ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو کوئی ایک امر مستحب پر،

یعنی جیسا کہ اس مقام میں اختیار کرنا جانب یمین کا ہے، یوں اصرار کر رکھے کہ کبھی اس کو نہ چھوڑے تو اس سے شیطان نے حصہ پایا اضلال کا، پھر کیا حال اس شخص کا جو امر منکر اور بدعت پر مصر ہو رہے۔ چنانچہ شرح مشکوۃ میں اسی حدیث کے تحت فرماتے ہیں:

و فیہ ان من اصرّ علی امر مندوب و جعل غرما و لم یعمل بالرّخصۃ اصاب منہ الشیطان من الاضلال فکیف من اصرّ علی بدعۃ و منکر

(اور اس حدیث میں یہ ہے کہ جو کوئی اصرار کرے ایک امر نفل پر اور اس کو ضروری ٹھہرا لے، اور رخصت جو اس کے مقابلہ میں ہے اس پر عمل نہ کرے تو اس کو شیطان گمراہی پہنچاتا ہے۔ پھر خیال کرنا چاہیے کہ جو شخص بدعت پر اصرار کرے اس کا کیا حال ہے)

اور اسی جگہ سے ہے جو فقہاء نے لکھا ہے کہ سجدہ شکر فی نفسہ مستحب ہے، لیکن بعد نماز کے مکروہ ہے اس لئے کہ عوام دیکھ کر واجب جانیں گے، یا سنت سمجھیں گے۔ چنانچہ درالمختار میں فرماتے ہیں:

و سجدۃ الشّکر مستحبۃ بہ یفتی لکنّھا تکرہ بعد الصّلٰوۃ لانّ الجھلۃ یعتقدونھا سنّۃ او واجبۃ و کلّ مباح یوٗدّی الیہ فمکروہ۔ و ھکذا فی سائر کتب الفقہ

(سجدہ شکر کا مستحب ہے اس پر فتوی دیا گیا ہے لیکن بعد نماز کے مکروہ ہے تاکہ انجان اس کو سنت اور واجب نہ ٹھہرا لیں، اسلئے کہ جو مباح اس درجہ پر پہنچ جائے تو وہ مکروہ ہے)

اور طحطاویؒ نے کہا ہے کہ یہ مکروہ تحریمی ہے تو اس حدیث کے فحوائے سے ان محدثین اور فقہاء کی تصریحات کے جب کسی امر مستحب کا التزام اور اس پر اصرار کرنا، فعل شیطانی اور مکروہ تحریمی ہوا، تو ایک مجتہد کے مذہب کا التزام اور حتماً اور وجوباً اصرار، جو مخالف اجماع قرون ثلاثہ کے اور مخالف قرآن کے ہے، کیونکر بدعت نہ ہوگا۔

☆ منع تقلید میں تیسری دلیل: اجماع صحابہ

قرافیؒ نے نقل کیا ہے:

و اجمع الصّحابۃ علی انّ من استفتے ابا بکر و عمر و قلّدھما

فلہ ان یستفتی ابا ھریرۃ و معا ذ بن جبل (اور جمع ہو گئے ہیں صحابہ اس پر کہ جو شخص حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ سے فتوی پوچھ کر ان کے قول پر عمل کرے، اسے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ سے فتوی پوچھنا بھی روا ہے)۔

چنانچہ صاحب مسلّم الثبوت نے حاشیہ منہیہ میں نقل کیا ہے۔

اور فاضل قندھاریؒ نے ناقلاً عن التقریر، مغتنم الحصول میں نقل کیا ہے۔

اور مولانا عبدالعلیؒ نے شرح مسلّم الثبوت میں نقل کر کے اس پر تفریعات کی ہیں۔

اور عبدالوہاب شعرانیؒ نے میزان میں نقل کیا ہے۔

اور تمام کتب اصول میں مذکور ہے۔ فا لا قوی اجماع الصّحا بۃ۔ یعنی قوی تر اجماع صحابہ کا ہے۔ خلاف اس اجماع کا مقبول نہیں بلکہ مردود ہے۔

اور اجماع تمام مسلمین کا قرون اولی میں روایت نمبر ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲ سے بوجہ بسط معلوم ہوا۔ پس جب کہ کل صحابہ اور تمام مؤمنین کا قرون اولی میں اس پر اجماع ثابت ہوا کہ کبھی ایک مجتہد کی تقلید کرتے اور کبھی دوسرے مجتہد کی۔ پھر اب:

ایک ہی مذہب کا التزام کرنا؛ اور اس کو واجب جاننا؛ اور اس التزام کے تارک کو گمراہ جاننا اور لا مذہب نام رکھنا اور لائق تعزیر جان کر تعزیر دینا اور مردود الشہادۃ کہنا؛

بدعت ضلالۃ اور حرام نہیں تو کیا ہے؟ اور ایسے عقیدے اور عمل والہ مصداق اس آیہ کریمہ و یتبع غیر سبیل المؤ منین۔ (نساء: ۱۱۵) کا کیونکر نہ ہو گا؟ اور تحت حدیث:

اتّبعوا سواد ا لا عظم و من شذّ شذّ فی النّار، من شذّ شذّ فی النّار

کا مصداق کس طرح نہ ہو گا؟

منع تقلید میں چوتھی دلیل: قیاس

یعنی قیاس مجتہد معین کا آئمہ اربعہ میں سے مجتہد معین پر خلفاء اربعہ میں سے

تصویر اس کی یہ ہے کہ جب حضرت ابو بکرؓ، کہ جن کے اجتہاد سے کسی کو انکار نہیں اور فضائل ان کے اظہر من الشّمس ہیں، باجماع اہل سنت کے تقلید بالتخصیص ان کی واجب نہ ہوئی۔ اور کوئی مذہب ان کا خاص کر التزام نہیں کرتا تھا، تو اب (مثلاً) امام ابو حنیفہؒ کی تقلید بالتخصیص بطریق اولی واجب اور لازم ہر مسئلہ میں نہ ہو گی۔ پس قول اس کے واجب

ہونے کا حرام ہوگا بحکم آیت کریمہ

و لا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب ہذا حلال و ھذا حرام لتفتروا علی اللّٰہ الکذب (نحل:۱۱۶) (اور نہ کہو اس چیز کو جس سے تمہاری زبانیں جھوٹ کہتی ہیں کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام، تاکہ نہ باندھو اللہ پر جھوٹ)

اور ہمارے اس استدلال سے کسی کو یہ شبہ نہ گذرے کہ غیر مجتہد ہوکر قیاس کیوں کیا؟ اس لئے کہ یہ وہ قیاس نہیں جو کہ مستنبط علیہ سے ہو اور جو مجتہد کے ساتھ مختص ہوتا ہے، بلکہ یہ دلالۃ النص ہے کما فی قولہ تعالی:

فلا تقل لّھما افّ ۔(بنی اسرائیل:۲۳) ۔(سو نہ کہو ماں باپ کو اف)۔

دلالۃ علی نھی الضّرب اور دلالۃ النص کو عوام بھی سمجھتے ہیں چنانچہ شیخ ابن الہمامؒ تحریر میں فرماتے ہیں:

دلالۃ النّصّ یخالف القیاس فی انّ القیاس یختصّ بالمجتھد و دلالۃ النّصّ یفھمھا العوام ۔(دلالۃ النص قیاس سے بایں طور جدا ہے کہ قیاس مجتہد کے ساتھ خاص ہے اور دلالۃ النص کو عام لوگ سمجھتے ہیں)۔

اور قیاس کہنا اس کو امام رازیؒ کے مذہب پر مبنی ہے۔ چنانچہ مسلم میں کہا ہے

و جمھور الحنفیّۃ و الشّافعیۃ علی انّہ نعنی بہ دلالۃ النّصّ لیس بقیاس، و قیل قیاس جلیّ و اختارہ الامام الرّازی ۔و ھکذا فی مغتنم الحصول

(احناف اور شوافع کی اکثریت کا کہنا ہے کہ دلالۃ النص، قیاس نہیں ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ وہ قیاس جلی ہے اور اس کو امام رازیؒ نے پسند کیا ہے)۔

تنبیہ۔ جناب مؤلف (تنویر الحق) نے دعوی وجوب تعین پر دلیل بیان کی تھی کہ جب چار مذہب کا تعین واجب ہوا تو ایک کی تقلید بھی ہوگئی کیونکہ یہ ایک بھی تو انہیں چار میں سے ہے۔

اس کی مثال ایسی ہوئی کہ جب چار جفت ہوئے تو ایک بھی جفت ہوگیا۔ سو یہ تو ایسی دلیل ہے کہ آج تک کسی جاہل سے بھی صادر نہیں ہوئی، چہ جائے علماء سے۔ اور اس سے ہرگز وجوب ثابت نہیں ہوتا اور اس ہیچمدان نے عدم التزام مذہب معین کو باستدلال

چار دلیلوں کے اور باستشہاد ۳۵ روایات سلف اور خلف کے، (جن میں ہر ایک بدلائل ہے، بعض روایتوں میں اجماع امت کو حجۃ ٹھہرایا ہے اور بعض میں عدم وجود دلیل وجوب تعین کو سند پکڑا ہے، اور بعض میں عموم آیت قرآنی کو دلیل گردانا ہے، اور کسی میں قواعد اصولیہ اجماعیہ کو حجت ٹھہرایا ہے) ثابت کر دیا۔ تو اب قول کسی کا (جو مصداق ہے من شذ شذّ فی النّار کا) بلا دلیل کس طرح مقابل دلائل اور مدلل روایات کے ہوسکتا ہے۔ اور جو ایک دو قول ضعیف جناب مؤلف نے میں اس باب کے اخیر نقل کئے ہیں، کیونکر معارض ایسے حصن حصین دلائل و روایات کے ہو سکتے ہیں۔ اسی واسطے اس قدر تحقیق کے بعد مؤلف کے ضعیف اقوال کے ردّ کرنے حاجت نہیں رہی۔ لیکن چونکہ بعض طبائع کو جو کہ اصول فقہ سے واقف نہیں، اس کے باقی کلام سے دھوکہ ہو جائے گا، اس لئے مناسب ہے کہ مؤلف تنویر الحق کے باقی کلام کو معہ ان روایات کے ردّ کیا جاوے۔

ابطال دلائل وجوب تقلید معین

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ اور بیان باطل ہونے تقلید کا بطریق عدم تعین کے، ہے ساتھ کئی طریقوں کے۔ طریق اول یہ ہے کہ جب تقلید ثابت ہوئی آیت سے فاسئلوا اھل الذّکر وغیرھا سے تو مقتضائے اس کا یہ ہوا کہ اس پر عمل کر کر بری الذمہ ہو جائیں ہم بالیقین عہدہ تکلیف تقلید کے سے۔

ثم قال (مؤلف تنویر الحق)۔ سو یہ بات حاصل ہوتی ہے تقلید مذہب معین میں ساتھ چھ وجھوں کے۔ وجہ اول یہ ہے کہ اس میں احتمال ہے پڑنے کا خلاف اجماعیات میں، یعنی ایسی بات کرے گا کہ اس سے سب کے نزدیک عمل باطل ہو۔ جیسے کہ ایک شخص نے عمل کیا بموجب مذہب امام مالک کے کہ وضو کیا قلتین کے کم سے، کہ اس میں نجاست پڑی تھی۔ اور مسح کیا بموجب مذہب شافعی کے چند بالوں پر۔ پھر نماز پڑھی تو یہ نماز چاروں اماموں میں سے کسی کے نزدیک جائز نہ ہوئی۔

اقول (یعنی سید نذیر حسین)۔ غرض مؤلف کی وجہ اول سے یہ ہے کہ عدم تعین مذہب میں احتمال ہے پڑنے کا ان صورتوں میں جو باطل ہیں باجماع مرکب آئمہ اربعہ کے، جیسا کہ صورت مذکورہ میں گذرا۔ اور جب کہ تقلید غیر معین میں ایسا احتمال ہوا تو تقلید

معین واجب ہوئی۔

پس معلوم کرنا چاہیے کہ یہ قول مؤلف کا باطل ہے۔ اور یہ وجہ اول ہرگز مفید اور مثبت وجوب تقلید معین کو نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں ترکب اجماع مرکب کا ممنوع ہے، اس لئے کہ اجماع مرکب میں اتحاد مسئلہ کا شرط ہے۔ اور اس جگہ مسائل مقلد فیھا مختلف ہیں۔ مسئلہ پانی کا علیحدہ ہے۔ اور مسح کا علیحدہ۔

اسی جگہ سے ہے کہ محققین اصولین نے صورت نکاح بلا مہر اور بلا گواہ اور بلا ولی کا باطل باجماع مرکب ہونا تسلیم نہیں کیا۔ چنانچہ مسلّم الثبوت میں کہا ہے:

و ما اورد انه ربما یکون المجموع ممّا لم یقل به احد فیکون باطلاً اجماعاً کمن تزوّج بلا صداق و لا شهود و لا ولیّ۔ فاقول مندفع بعدم اتّحاد المسئلة و لانه لو تمّ لزم استفتاء مفت بعینه (اور وہ جو اعتراض کیا گیا ہے کہ بسا اوقات مل جل کر ایسی صورت ہو جاتی ہے جس کا کوئی بھی قائل نہیں ہوتا بالاجماع، جیسے کہ ایک آدمی نے مہر اور گواہ اور ولی کے بغیر نکاح کر لیا۔ تو جواب اس کا یہ ہے کہ یہ اعتراض مندفع ہے مسئلہ ایک نہ ہونے کے باعث۔ نیز اگر یہ اعتراض درست ہو تو لازم آوے گا کہ ایک ہی مفتی سے فتوی پوچھا جاوے)۔

اور کہا شرح بحر العلوم میں:

و ما اورد انّه علی تقدیر جواز الاخذ بکلّ مذهب احتمال وقوع الخلاف المجمع علیه اذ ربما یکون المجموع الّذی یعمل به ممّا لم یقل به احد فیکون باطلاً اجماعاً، کمن تزوّج بلا صداق للاتّباع بقول الامامین ای ابی حنیفه و الشّافعی، و لا شهود اتباعاً بقول الامام مالک، و لا ولیّ علی قول امامنا ابی حنیفه۔ فهذا النّکاح باطل اتفاقاً۔ اما عندنا فلانتفاع الشّهود و اما عند غیرنا فلانتفاع الولی فاقول مندفع بعدم اتّحاد المسئلة و قد مرّ انّ الاجماع علی بطلان القول الثّالث انّما یکون اذا اتحدت المسئلة حقیقةً او حکماً۔

فتدبر ۔ و لا نّه لو تمّ لزم استفتاء مفت بعینه و الا لا حتمل الوقوع ۔ (اور وہ جو اعتراض کیا گیا ہے کہ بر تقدیر جائز ہونے عمل جملہ مذاہب کے، احتمال ہے کہ کبھی کسی امر اجماعی کی مخالفت پڑ جاوے اور مل جل کر ایسی صورت ہو جائے جس کا کوئی بھی قائل نہ ہو۔ جیسے ایک شخص نے مذہب ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کے مطابق نکاح میں مہر مقرر نہ کیا، مذہب امام مالکؒ کے مطابق گواہ بھی مہیا نہ کئے، ابو حنیفہؒ کے قول پر ولی بھی نہ کیا۔ سو یہ نکاح بالاتفاق باطل ٹھہرے گا۔ حنفیوں کے نزدیک تو گواہوں کے نہ ہونے کے سبب اور دوسروں کے نزدیک ولی کے نہ ہونیکے سبب۔ میرا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض مندفع ہے کیونکہ یہاں مسئلہ ایک نہیں ہے۔ اور یہ پہلے گذر چکا ہے کہ تیسرے قول کے باطل ہونے میں حقیقۃً یا حکماً مسئلہ ایک ہونا چاہیے اور یہ بھی ہے کہ اگر یہ اعتراض پورا ہو جاوے تو لازم آئے گا کہ ایک ہی مفتی سے فتوی پوچھا جاوے ورنہ وہی خرابی پیش آوے گی)۔

یہ عبارت مؤلف تنویر الحق کی وجہ اول کو لفظاً لفظاً ردّ کر رہی ہے اور کس طرح سے احتمال کو بیان کر کے رد کر دیا ہے۔

اور مغتنم الحصول میں کہا ہے:

ثمّ ما یتعلق به بعض المتفقهة فی المنع بین المذ هبین و لو فی مسئلتین من انّه خلاف الا جماع المر کّب مردود با نّ شر ط ترکب الا جماع اتحاد المسئلة و ایضاً لو تمّ لزم استفتاء مفت بعینه فی جمیع المسا ئل و قد عر فت بطلا نه با لا جماع کذا فی المسلّم الثبو ت)۔ (پھر بعض فقیہہ دو مسئلوں میں بھی خلاف اجماع مرکب کو دلیل ٹھہرا کر دو مذہبوں پر عمل کرنے کو منع کرتے ہیں، تو یہ بات مردود ہے اس طرح پر کہ اجماع مرکب میں اتحاد مسئلہ ہونا چاہیے۔ اور یہ بھی ہے کہ اگر یہ اعتراض پورا ہو جاوے تو لازم آئے گا کہ سب مسئلوں میں ایک مفتی سے پوچھا جائے۔ اور اس کا بالاجماع باطل ہونا تجھے معلوم ہو چکا ہے)۔

اگر کوئی کہے کہ تحقق اجماع مرکب کا اوپر بطلان ایسے وضو کے اس طرح ہو سکتا ہے کہ: بمذہب امام مالک مقدار مسح کا کم ہونا، یعنی ایک دو بال کا، مانع صحۃ وضو ہے، نہ

کمی مقدار پانی کی، یعنی کم ہونا قلتین سے۔؛ اور بمذہب امام ابوحنیفہؒ دونوں مقداروں کی کمی مانع ہے صحت وضو سے۔؛ اور امام احمدؒ کے اور امام شافعیؒ کے نزدیک پانی کا قلتین سے کم ہونا مانع صحت وضو ہے، نہ مقدار مسح کی۔

تو جو کوئی اس طرح کا وضو کرے گا تو اس نے یہ سمجھا کہ ان میں سے کوئی چیز بھی مانع صحت وضو نہیں ہے، یعنی شمول عدم کرے، جیسا کہ توضیح میں ایسی صورت لکھی ہے۔ اور اس کو شمول عدم سے تعبیر کیا ہے۔ اور یہ شمول عدم باجماع مرکب آئمہ اربعہ کے باطل ہے۔ تو یہ وضو بھی ان کے اجماع مرکب سے باطل ہوا۔ تو عدم التزام مذہب معین باطل ہوا کیونکہ اس میں احتمال ہے پڑنے کا ایسی باطل صورتوں میں۔

تو اب جواب اس کے چار ہیں:۔

اول یہ ہے کہ اسی طرح بعض اور صورتوں میں بھی شمول عدم متحقق ہے حالانکہ وہ صورتیں تمہارے نزدیک بھی مسلم الصحۃ ہیں۔

جیسا کہ ایک شخص نے پانی بقدر قلتین سے، جس میں کچھ نجاست تھی، امام مالکؒ کا مقلد ہو کر وضو کیا۔ اس لئے کہ جب ان کے مذہب میں قلتین سے کم پانی نجس نہیں ہوتا تو بقدر قلتین کے بطریق اولی نجس نہ ہوگا۔ اور مسح ربع سر کا امام ابوحنیفہؒ کا مقلد ہو کر کیا۔

تو ظاہر ہے کہ صحت وضو کی تجویز میں بھی شمول عدم میں موجود ہے۔ اس طرح کہ امام مالکؒ کے مذہب میں کمی ربع مسح کی مانع صحت وضو کو تھی اور امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں مقدار پانی کی کمی مانع تھی۔ تو گویا اس وضو کے جائز کرنے والے نے کہا کہ یہ دونوں امر مانع نہیں ہیں، تو شمول عدم بوجہ اظہر اس صورت میں متحقق ہو گیا۔

اور جب تمہارے نزدیک یہ صورت صحیح ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ اپنی بیان کی ہوئی صورت کو فاسد کہو، اور ہماری بیان کردہ صورت کو صحیح کہو، باآنکہ شمول عدم دونوں صورتوں میں متحقق ہے۔ بلکہ پہلی صورت میں اہل اختلاف ایک عصر میں نہیں اور صورت ثانی میں اہل اختلاف کا ایک زمانہ میں اختلاف ہوا ہے۔ فلیس ذالک الا ترجیح المرجوح۔

اور اگر کہو کہ یہ صورت بھی باطل اور فاسد ہے تو بڑی مصیبت میں پڑو گے کہ تخصیص ایک مذہب کی ثابت کرتے کرتے مذاہب اربعہ سے ہاتھ دھو بیٹھو گے، کیونکہ یہ وضو امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مذہب میں درست ہے، اس لئے کہ ان کے مذہب میں کمی

مقدار پانی اور کمی مقدار مسح دونوں مانع صحت وضو نہیں ہیں۔ پس اگر اس صورت کو فاسد کہو گے تو مذہب شافعی اور احمد کا باطل ہو جائے گا اور انحصار مذاہب اہل سنت کا مذاہب اربعہ میں نہ رہے گا۔ بلکہ امام مالکؒ اور امام اعظمؒ ہی کے مذاہب پر مذہب اہلسنت منحصر ہوگا۔

دوسرا یہ کہ صورت شمول عدم مقلد کو بالاجماع درست ہے۔ تصویر اس کی یہ ہے کہ جب ایک شخص نے امام مالکؒ کا مقلد ہو کر قلتین سے کم پانی نجاست افتادہ سے وضو کیا، تو اس پانی سے ہونے والے وضو کو امام احمدؒ اور امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ ہرگز فاسد نہیں جانتے، بنا بر اس بات کے کہ وضو کرنیوالے اس شخص نے اس مسئلہ میں امام مالکؒ کی تقلید کی ہے۔ اگرچہ وہ آئمہ اس پانی کو اپنے حق میں اور اپنے مقلدین کے حق میں نجس جانتے ہیں۔

اور ایسا ہی جب اس شخص امام شافعیؒ کا مقلد ہو کر دو بال پر مسح کیا، تو اس مسح کو امام مالکؒ اور امام اعظمؒ اس کے حق میں ناقض نہیں جانتے، اس نظر سے کہ وہ شخص اس مسح میں امام شافعیؒ کا مقلد ہے، اگرچہ امام اعظمؒ اور امام مالکؒ اس مسح کو اپنے حق میں اور اپنے مقلدین کے حق میں ناقص جانتے ہیں۔ تو یہ وضو باجماع آئمہ اربعہ کے درست ہوا۔

اسی واسطے اور اسی طور پر بعض محققین نے نکاح بلا صداق، بلا ولی اور بلا شہود کو جو شمول عدم پر مشتمل ہے، بعد تسلیم اتحاد مسئلہ کے بھی درست کہا ہے، چنانچہ سید بادشاہؒ شرح تحریر میں فرماتے ہیں:

و اعترض علیه بانّ بطلا ن الصّورة المذ کورة عند هما غیر مسلّم فا نّ ما لکاً مثلاً لم یقل ان من قلّد الشّا فعی فی عدم الصّداق انّ نکا حه با طل و لم یقل الشّا فعی ان من قلّد ما لکاً فی عدم الشّهود ان نکا حه با طل۔ انتهی۔ و اورد علیه ان عدم قو لهما با لبطلا ن فی حقّ من قلّد احد هما و راعی مذهبه فی جمیع ما یتو قف علیه صحّة العمل و ما نحن فیه من قلّد هما و خا لف کلا منها فی شیء و عدم القول بالبطلان فی ذا لک لا یستلز م عدم القول به فی هذا و قد یجا ب عنه بان الفارق بینهما لیس ا لا ان کل وا حد من

المجتهد ین لا یجد فی صورة التّلفیق جمیع ما شر ط فی صحّتها بل یجد بعضها دو ن بعض و هذا الفارق لا یسلم ان یکو ن مو جباً للحکم با لبطلا ن و کیف یسلم و المخا لفة فی بعض الشرو ط اهو ن من المخا لفة فی الجمیع فیکو ن الحکم فی الصحة فی ا لا هون با لطریق اولی و من یدعی و جود فارق آ خر و و جود دلیل آ خر علی بطلا ن صورة التّلفیق علی خلاف الصّورة ا لا ولی فعلیه با لبرها ن فا ن قلت لا نسلم کو ن المخا لفة فی البعض اهو ن من المخا لفة فی الکلّ لا نّ المخا لف فی الکلّ یتبع مجتهداً وا حداً فی جمیع ما یتوقف علیه صحّة العمل و هنا لم یتّبع وا حداً ۔

قلت هذا انّما یتمّ لک اذا کا ن معک دلیل من نصّ او اجماع او قیاس قوی ید لّ علی انّ العمل اذا کا ن له شرو ط یجب علی المقلّد اتّباع مجتهد وا حد فی جمیع ما یتوقف علیه ذا لک فأ ت به ان کنت من الصّا دقین و اللّٰه اعلم ۔ انتهی کلام السّید بادشاه علی ما نقله ا لملّا حسن الشر نبالی الحنفی فی العقد الفرید ۔ و ما اورد علیه فنجیب عنه ان شا ء اللّٰه تعا لی فی مبحث التلفیق ۔

(اور اس پر یہ اعتراض ہے کہ اس طرح پر صورت مذکور کا باطل ہونا ان دونوں کے نزدیک مسلم نہیں ہے کیونکہ امام مالک یہ نہیں کہتے کہ جس نے مہر مقرر نہ کرنے میں امام شافعیؒ کی پیروی کی تو اس کا نکاح باطل ہوگیا، اور امام شافعیؒ یہ نہیں کہتے کہ جس نے گواہ مقرر نہ کرنے میں امام مالکؒ کی پیروی کی اس کا نکاح باطل ہے ۔

اس تقریر پر یوں اعتراض کیا گیا ہے کہ ان دونوں کا باطل نہ کہنا اس کے حق میں ہے جس نے ایک کی پیروی کر لی، اور اپنے امام کی ساری باتوں کی رعائت رکھی ۔ اور ہم جس بات کے درپے ہیں وہ اس کے حق میں کہ جس نے دونوں کی پیروی کی اور بعض باتوں میں ہر ایک کے مخالف ہوا ۔ اور پہلی صورت کو باطل نہ کہنا اس کے باطل نہ کہنے کو

لازم نہیں کرتا۔

اور کبھی اس کا جواب یوں دیا جاتا ہے کہ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ کوئی مجتہد تلفیق کی صورت میں صحت عمل کی ساری شرطیں نہیں پاتا بلکہ بعض شرطیں پاتا ہے، اور یہ نہیں مانتے کہ فقط اتنا فرق باطل ہونے کی وجہ بن سکتا ہے۔ اور کیوں کر یہ امر مذکور مانا جاوے جب کہ بعض باتوں میں مخالفت، ساری باتوں میں مخالفت کی نسبت آسان ہے، تو سہل میں بطریق اولی صحت کا حکم دیا جائے گا۔ اور جس کو کسی اور فرق کا دعوی ہے اور تلفیق کے باطل ہونے کی دلیل اس کے پاس ہے تو وہ پیش کرے۔

پھر اگر کوئی اعتراض کرے کہ بعضی باتوں میں مخالفت کا سہل ہونا بہ نسبت ساری باتوں کے ہمیں مسلم نہیں ہے، کیونکہ مخالفت کرنے والہ ساری باتوں میں ایک مجتہد کی پیروی کرتا ہے اور یہاں ایسا نہیں ہے۔ میں جواب دونگا کہ یہ بات تب ہوگی جب تیرے پاس کوئی دلیل آیت یا اجماع یا قیاس قوی سے ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ جب کسی عمل کی کئی شرطیں ہوں تو مقلد پر سب شرطوں میں ایک ہی مجتہد کا اتباع واجب ہے۔، اگر ایسی دلیل ہے تو لاؤ۔، ہو چکی عبارت سید بادشاہ کی جو ملا حسن شرنبالی نے عقد الفرید میں نقل کی ہے۔ اور اس پر جو اعتراض کیا ہے اس کا جواب ہم ان شاء اللہ بحث تلفیق میں دیں گے)۔

اور علامہ اکملؒ صاحب عنایہ، تقریر میں فرماتے ہیں:

و تعقب الاول بان الجمع المذکور لیس بضارّ لان مالکاً لم یقل ببطلان انکحة الشّافعیة و لا الشّافعی ببطلان انکحة المالکیة بلا شهود و لکن فیه نظر ظاهر علی ما نقله القندهاری فی مغتنم الحصول۔

اقول وجه النظر ما مر فی کلام السّیّد باد شاه من ایراد و قد مر جوابه ایضاً۔

(پہلی رائے کا تعاقب یوں کیا گیا ہے کہ جمع مذکور اس لئے مضر نہیں کہ مالک نے شافعیوں کے نکاح باطل ہونے کو نہیں کہا اور نہ شافعی نے مالکیوں کے بلا شہود نکاحوں کو باطل کہا۔ لیکن اس میں اعتراض ظاہر ہے جیسا کہ نقل کیا قندھاریؒ نے

مغتنم الحصول میں۔

میں کہتا ہوں کہ وجہ اعتراض وہی ہے جو سید بادشاہؒ کے کلام میں گذری اور اس کا جواب بھی ہو چکا)۔

☆ تیسرا جواب یہ ہے کہ فرض کیا کہ ایک امام کے مقلد کے فعل کو دوسرا امام فاسد کہتا ہے اور شمول عدم مقلد کو درست نہیں، لیکن مآل اور مبنی اس عدم جواز شمول عدم کا تو یہی ہے کہ اختلاف آئمہ اربعہ کا مستلزم بطلان شق مخالف کا ہوتا ہے اور اس کا بطلان، اجماع مرکب کے مبحث میں بوجہ بسط معلوم ہو چکا۔

☆ چوتھا جواب یہ ہے کہ فرض کیا کہ اجماع مرکب آئمہ اربعہ کا بھی درست ہوسکتا ہے اور یہ صورت وضو کی باطل ہے۔

پھر بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تقلید ایک مجتہد کی ہر مسئلہ میں واجب ہو جاوے، بلکہ ہوسکتا ہے کہ مقلد ایسی صورتوں سے جن میں جمع بین المذاہب لازم آوے پرہیز رکھے اور اس کے باوجود التزام ایک مذہب کا نہ کرے۔ مثلاً کوئی شخص یوں کرے کہ فجر کے وضو میں امام مالکؒ کے مذہب کے تمام مسائل پر اس طرح عمل کرے کہ جتنے شرائط اور ارکان اور سنن اور مستحبات ان کے مذہب میں ہیں، سب کو ادا کرے۔ اور کوئی امر ایسا نہ کرے کہ جس سے امام مالکؒ کے مذہب میں وہ وضو فاسد ہو جاتا ہے۔

اور ظہر کے وضو میں امام شافعیؒ کے مذہب کے تمام مسائل پر اسی کیفیت سے عمل کرے جو امام مالکؒ کے مذہب کے عمل میں گذری ہے۔

اور عصر کے وضو میں احمد بن حنبلؒ کی تقلید اسی کیفیت سے کرے۔

اور مغرب کے وضو میں ابو حنیفہؒ کی تقلید اسی کیفیت اور شرائط سے کرے جو گذرے ہیں،

تو اس شخص کے حق میں مؤلف (تنویر الحق) کی وجہ اول کیوں کر جاری ہوگی؟

اور اس پر شخص معین کی تقلید اس دلیل سے کیوں کر واجب ہوگی؟

اسی لئے ملا حسن شرنبالی حنفیؒ نے عقد الفرید میں کہا ہے:

فتحصل ممّا ذکرنا انه لیس علی الانسان التزام مذهب معیّن و انّه یجوز له العمل بما یخالف ما عمله علی مذهبه مقلّداً فیه غیر امامه مستجمعاً شروطه و یعمل بامرین

متضا دین فی حا دثتین لا تعلق لوا حدة منهما با لا خری ۔
انتھی کما نقل سا بقا (جو ہم نے ذکر کیا اس کا حاصل کلام یہ ہے کہ ایک مذہب معین کا التزام کسی پر لازم نہیں ۔ اور جس پر عمل کر چکا ہو، اس کے مخالف عمل کرنا مع لحاظ شرائط کے، جائز ہے۔ اور جائز ہے عمل دو امر متضاد پر ایسے دو حادثوں میں کہ ایک کو دوسرے سے تعلق نہیں) ۔

قال (مؤلف تنویر الحق) ۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب مذہب غیر معین پر عمل کریگا تو احتمال ہے پڑنے کا غیر صواب میں نزدیک آئمہ اربعہ کے جیسا کہ ایک شخص نے عمل کیا بموجب مذہب شافعی کے، کہ پڑھا نماز میں ساتھ جہر بسم اللہ کے اور عمل کیا بموجب مذہب امام اعظم اور امام مالک کے ترک کیا جہر آمین کو تو نماز چاروں کے نزدیک خراب ہوئی

اقول ۔ ظاہر ہے کہ مآل اور مرجع اس وجہ کا وجہ اول ہی کی طرف ہے اور جب وجہ اول کی خاک اڑائی گئی تو اس کا کیا ذکر باقی رہا۔ اس لئے وجہ اول کے جواب کو اس پر منطبق کر لیں۔

رجوع بعد العمل

قال (مؤلف تنویر الحق) ۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ رجوع کرنا تقلید سے بعد عمل کرنے کے ممنوع ہے بالاتفاق ، کہا یہ شیخ ابن حاجب مالکی نے بیچ مختصر الاصول کے اور قاضی عضد الدین شافعی نے شرح اس کی میں، اور شیخ ابن ہمام حنفی نے بیچ تحریر الاصول کے اور صاحب درالمختار نے بیچ درمختار کے ،اور سوائے ان کے اور علماء نے مانند آمدی وغیرہ کے اور عبارت تحریر کی یہ ہے:

لا یرجع عمّا قلّد ای عمل به اتّفاقاً

(اس بات پر اتفاق ہے کہ نہ پھرے کوئی شخص اس مسئلہ سے جس پر عمل کر چکا)۔

اور کہا صاحب بحرالرائق نے بیچ رسائل زینیہ کے:

نقل الشّیخ فی تصحیحه عن جمیع ا لا صو لیین انّه لا یصحّ الر جوع عن التّقلید بعد العمل با لاتفاق ۔

(نقل کیا شیخ قاسمؒ نے بیچ تصحیح اپنی کے جمیع اصولیین سے کہ بلا شبہ نہیں صحیح ،رجوع کرنا

تقلید سے بعد عمل کرنے کے بالاتفاق)

مثلاً ایک شخص نماز پڑھے بتقلید امام اعظمؒ کے، تو نہیں درست ہے کہ نماز پڑھے اور امام کے طریق پر۔ اور یاد اور نگاہ رکھنا اعمال کا کہ ہم نے فلا نے مذہب پر عمل کیا ہے فلانے وقت، اب اس کے خلاف نہ کریں، مشکل ہے بسبب کم ہونے دینداری کے اور سستی ہونے کے امور دین میں۔ پس جب کہ یاد نہ رہا اس طور تو پڑے گا اس میں جو ممنوع ہے بالاتفاق، یعنی بالاجماع۔ پس اس لئے تعین مذہب ضروری ہوئی۔

اقول۔ جواب اس کے دو ہیں:۔

اول جواب ساتھ اثبات اختلاف کے رجوع بعد العمل میں اور ساتھ توڑ دینے دعوی اجماع کے اس کے ممنوع ہونے پر۔

تو کہتے ہیں ہم کہ اولاً دعوی اس اتفاق کا ابن الحاجبؒ اور آمدیؒ نے کیا ہے اور باقی صاحب جن کا مؤلف نے ذکر کیا ہے، اور سوائے ان کے، سب ابن الحاجبؒ اور آمدیؒ کے اتباع ہیں۔ تو معلوم کرنا چاہیے کہ رجوع بعد العمل کے منع ہونے پر اجماع کا دعوی محققین نے رد کر دیا ہے اور وہ اس مسئلہ میں اختلاف کے قائل ہیں۔ چنانچہ زرکشیؒ نے کہا ہے کہ جو ابن الحاجبؒ اور آمدیؒ نے کہا ہے، غلط ہے۔ یعنی اجماع کا دعوی ٹھیک نہیں کیونکہ دوسروں کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ رجوع بعد العمل میں اختلاف ہے۔ بعض رجوع بعد العمل کو درست بعض نادرست کہتے ہیں۔ پس ہمیں جائز ہے کہ اتباع کریں اس شخص کا جو قائل ہے جواز کا۔ چنانچہ ملاحسن شرنبالی حنفی ناقلاً شرح تحریر سے فرماتے ہیں۔

قال الزرکشی لیس کما قالا یعنی الآمدی و ابن الحاجب ففی کلام غیرهما ما یقتضی جریان الخلاف ای فلنا اتّباع القائل بجواز التّقلید بعد العمل بقول غیر من قلّده و عمل به

(زرکشی نے کہا ہے کہ آمدی اور ابن حاجب نے جیسا کہا ہے ویسا نہیں ہے، کیونکہ ان کے سوا دیگر کے کلام میں وہ عبارت ہے کہ جس سے خلاف کا جاری ہونا پایا جاتا ہے، یعنی ہم کو جائز ہے اتباع اس کا جو یہ کہتا ہے کہ بعد عمل کے بھی دیگر کی تقلید روا ہے)

اور فاضل بہاریؒ، منہیہ مسلم میں ارشاد فرماتے ہیں:

قال الزرکشی الاتفاق ذکره الآمدی و ابن الحاجب و

لیس کما قا لاہ ففی کلام غیر ھما ما یقتضی جر یا ن الخلاف بعد العمل ایضاً ۔ انتھی ما فی الحا شیۃ المنھیہ

(کہا زرکشی نے آمدی اور ابن حاجب نے اتفاق نقل کیا ہے، اور جیسا انہوں نے کہا یوں نہیں ہے، کیونکہ دیگر کے کلام میں بعد عمل کے بھی خلاف جاری ہے)

فاضل اکمل صاحب عنایہ نے تقریر میں زرکشی کا کلام نقل کر کے اس کی تائید کی ہے، اور کہا ہے کہ رجوع کرنا کیونکر ممنوع ہوگا جس حالت میں کہ غیر کے مذہب کو صحیح جانے ۔ چنانچہ فاضل قندھاریؒ نے مغتنم الحصول میں کہا ہے:

و فی التّقریر الا تفاق ذکرہ ا لآ مدی و ابن الحا جب و تعقبہ الز رکشی با ن کلام غیر ھما یقتضی ا لا ختلاف بعد العمل ایضاً و کیف یمتنع الرّجوع اذا اعتقد صحّۃ غیرہ (تقریر میں ہے کہ آمدیؒ اور ابن حاجبؒ نے اتفاق نقل کیا ہے اور اس پر زرکشیؒ نے یوں اعتراض کیا ہے کہ اوروں کے کلام سے عمل کے بعد بھی خلاف کا جواز ثابت ہے۔ اور جب دوسرے مذہب کے صحیح ہونے کا اعتقاد جم جائے تو رجوع کیوں کر منع ہوگا؟)

اور ایسا ہی امام تقی الدین سبکیؒ نے بھی دعوی اجماع کو رد کر دیا ہے۔ اور کہا ہے کہ سوائے ابن الحاجبؒ اور آمدیؒ کے اوروں کے کلام سے رجوع بعد العمل میں اختلاف معلوم ہوتا ہے۔ اور کہا کہ کس طرح سے رجوع ممنوع ہوگا جب کہ صحت مذہب غیر کی معلوم ہو گی ۔ چنانچہ سید شریف علی السمہودیؒ، عقد الفرید فی احکام التقلید میں فرماتے ہیں:

ثمّ رأیت فی فتاوی السّبکی انّہ سئل عن ذا لک فی ضمن مسا ئل (الی ان قا ل)انّ السّبکی و دعوی ا لا تّفاق فیھا نظر و فی کلام غیر ھما ما یشعر با ثبا ت الخلاف بعد العمل ایضاً و کیف یمتنع اذا اعتقد صحّتہ ۔انتھی ،کذا فی العقد الفرید للشر نبا لی ۔(پھر میں نے فتاوی سبکی میں دیکھا کہ .. ان سے رجوع کا مسئلہ پوچھا تو سبکیؒ نے کہا کہ دعوی اتفاق میں بحث ہے کیونکہ آمدیؒ اور ابن حاجبؒ کے سوا اوروں کے کلام میں وہ عبارت ہے جس سے بعد عمل کے بھی خلاف سمجھا جاتا ہے اور کیوں کر رجوع منع ہوگا جب اس کی صحت پر اعتقاد ہو جائے)۔

اور ایسا ہی محقق شامیؒ نے بھی کہا ہے کہ دعوی اجماع میں نظر ہے اس لئے کہ اختلاف مروی ہے۔ پس جائز ہے اتباع قول بالجواز کا۔ چنانچہ ردالمحتار میں فرماتے ہیں:

علی ان فی دعوی الاتفاق نظر فقد حکی الاختلاف فیجوز اتّباع القائل با لجواز ۔ (علاوہ یہ کہ دعوی اتفاق میں بحث ہے کیونکہ خلاف بھی نقل کیا گیا ہے، لہذا جواز کے قائل کی پیروی ہوسکتی ہے)

بلکہ خود شیخ ابن الہمامؒ نے اگرچہ تحریر میں موافق ابن الحاجبؒ کے کہا ہے، لیکن فتح القدیر میں ابن حاجبؒ کے اتباع کو طاق پر رکھ کر حق کو اختیار کیا ہے، اور قائل اختلاف کے ہوئے ہیں۔ چنانچہ مولانا بحرالعلومؒ، شرح مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں:

لا یرجع المقلّد عمّا عمل به من حکم جزیء اتفاقاً کذا فی المختصر و التّحریر للشّیخ و ان ذکر ھھنا موافقاً للمختصر و تنز لاً علی رأیه لکن کلام فی فتح القدیر مشعر با لخلاف بعد العمل (نہ رجوع کرے مقلد اس مسئلہ سے جس پر بطور حکم جزئی کے عمل کر چکا، بالاتفاق۔ یوں ہی ہے مختصر اور تحریر ابن ہمام میں ۔اور یہاں موافق مختصر کے مذکور ہوا ہے لیکن فتح القدیر میں اس کے کلام سے بعد عمل بھی خلاف کی خبر ملتی ہے)۔

بلکہ جمہور کے کلام سے رجوع بعد العمل میں اختلاف معلوم ہوتا ہے۔اس لئے کہ لزوم تقلید میں بعد التزام کے، جمہور کے تین قول ہیں

قیل یلزم و قیل لا و ھوا لا صحّ و قیل کمن ھو لم یلزم ۔ (بعض نے کہا ہے کہ لازم ہو جاتا اور بعض نے کہا ہے کہ نہیں ۔اور یہ بہت صحیح ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ التزام کرنا اور نہ کرنا یکساں ہے)۔

جیسا کہ سابق میں نو دس کتابوں کی عبارتوں سے معلوم ہوا۔ اور ظاہر ہے کہ جب لزوم بعد الالتزام میں تین قول ہوئے تو منع رجوع میں کیوں کر اختلاف نہ ہوگا۔ چنانچہ مسلّم الثبوت میں کہا ہے:

و قیل مختلف فیه یعنی الرّ جوع بعد العمل اقول یدلّ علیه التّثلیث فی الا لتزا م فا ن و جوده لیس اولی من عدم ضرورة (بعض نے کہا ہے کہ رجوع کرنا بعد عمل کے اختلافی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ دلالت

کرتے ہیں اس اختلاف پر اوپر کے تین قول، سو بلا شک التزام اور بلا التزام دونوں یکساں ہیں)۔

اور شرح بحر العلوم نے کہا ہے:

اقول یدلّ علیه التّثلیث فی المذا هب فی ا لالتزا م رأی مجتهد فا ن و جوده ای ا لا لتزا م لیس اولی من عدم ضرورة و لا معنی الاتفاق عند و جوده و ا لا ختلاف عند عد مه۔

(میں کہتا ہوں کہ دلالت کرتے ہیں اس پر تین قول مذہبوں میں جو در باب التزام ایک مذہب کے گذر چکے۔ تو التزام کرنا، نہ کرنے سے اولیٰ نہیں ہوسکتا ہے اور التزام کے وقت اتفاق اور عدم التزام کے وقت اختلاف کی کوئی وجہ نہیں)

پس جب کہ زرکشیؒ اور شیخ تقی الدین سبکیؒ کے کلام سے، بلکہ خود شیخ ابن الہمامؒ کے کلام سے، بلکہ تمام قائلین بالتثلیث کے کلام سے ثابت ہوا کہ رجوع بعد العمل کے منع ہونے اجماع کا دعویٰ غلط ہے۔ تو یہ امر مختلف فیہ ٹھہرا۔ سو ہم نے بقول ملا حسن شرنبالیؒ حنفی کے جواز کو اختیار کیا۔ اس لئے کہ جواز رجوع مدلل ہے بعینها ان دلائل سے جو عدم التزام تقلید معین پر گذر چکی ہیں۔ اور امتناع رجوع پر کوئی دلیل، ادلہ شرعیہ سے نہیں ہے۔ ما انزل اللّٰه بها من سلطا ن ۔(یوسف:۴۰)

☆ دوسرا جواب۔ یہ کہ اگر فرض بھی کیا جاوے کہ اجماع کا دعویٰ ثابت ہے تو بھی اس سے تقلید معین نہیں ہوتی کہ نقاد محققین، امتناع رجوع بعد العمل کے یہ معنی کرتے ہیں کہ: جب کوئی شخص ایک حادثہ میں کسی مجتہد کی تقلید کرے تو اس کو درست نہیں کہ اس حادثہ خاص میں اس تقلید سے رجوع کرے۔

مثلاً ایک شخص نے ظہر کا وضو مسح ربع سر کے ساتھ امام ابوحنیفہؒ کا مقلد ہوکر کیا، تو اب اس کو درست نہیں کہ اس وضو خاص میں امام ابوحنیفہؒ کی تقلید سے رجوع کرے، اور اس مسح کو باطل کہے اور تمام سر کا مسح بنا بر مذہب امام مالکؒ وضو میں واجب جانے۔

اور امتناع رجوع بعد العمل کے یہ معنی نہیں کہ جب اس شخص نے مثلاً فرض ظہر میں، جمعہ کے دن، مسح ربع سر میں امام ابو حنیفہؒ کی تقلید اختیار کی تو اب اس کو دوسرے وضو میں مثلاً ہفتہ کے ظہر کے وضو میں یا جمعہ ہی کے عصر کے وضو میں بھی ربع سر کے مسح سے

رجوع کرنا ممنوع ہے۔ جیسا کہ حضرت مؤلف (تنویرالحق) سمجھے ہیں۔

اور بعض محققین اس امتناع کو اس محل میں جاری کرتے ہیں جس جگہ کسی کا ضرر لازم آوے۔ جیسے کہ ایک شخص نے بنا پر مذہب امام مالکؒ بلاشہود نکاح کیا۔ جب عورت نے مہر طلب کیا تو وہ شخص تقلید مالکؒ سے رجوع کرتا ہے، اور چاہتا ہے کہ میں حنفی مذہب کا مقلد ہو کر اس نکاح کو ناجائز ٹھہرا کر مہر دینے سے بچ جاؤں۔ تو اس محل میں اس کا مذہب مالک رجوع کرنا عورت کے لئے باعث ضرر ہے۔

اور بعض کے نزدیک یہ امتناع رجوع محمول ہے صورۃ تلفیق پر۔ لیکن یہ محمل خلاف تحقیق کے ہے، چنانچہ مبحث تلفیق میں آوے گا۔ اس لئے اسانید پہلے دونوں معنی کے نقل کئے جاتے ہیں۔

تو سنو کہ کہا محقق شامیؒ نے ردالمحتار میں بعد قول عدم جواز رجوع کے

او ھو محمول علی منع التّقلید فی تلک الحا دثه بعینها لا مثلها کما صرح به ا لا مام السّبکی و تبعه علیه جماعة و ذالک کما لو صلّی ظهراً بمسح ربع الرأس مقلد للحنفی فلیس له ابطا لها باعتقاده لزو م مسح الکل مقلداً للما لکی ۔ و اما لو صلّی یو ماً علی مذهب و اراد ان یّصلّی یو ماً آ خر علی غیره فلا یمنع منه علی ان فی دعوی ا لاتّفاق نظراً ۔ فقد حکی ا لخلا ف فیجوز اتّباع القا ئل بالجواز کذا افاده العلا مة الشر نبا لی فی عقد الفرید ثمّ قا ل بعد ذکر فرو ع من اهل المذ هب صریحة با لجواز و کلام طویل فتحصل مما ذکرناه انه لیس علی ا لا نسا ن التزا م مذهب معیّن و انّه یجوز له العمل بخلاف ما عمله علی مذ هب غیر اما مه مستجمعاً لشرو ط و العمل با مرین متضا دین فی حا دثتین لا تعلق لوا حدة مّنهما با لا خری ۔

(وہ حمل کیا گیا ہے منع تقلید پر جو بعینہ اسی مسئلہ میں ہو، نہ اس کے مثل اور دوسرے مسئلہ میں۔ چنانچہ امام سبکیؒ نے اس کی تصریح کی ہے اور ایک جماعت سبکی کی پیرو ہوئی

ہے چنانچہ ایک شخص نے بموجب مذہب چوتھائی سر کا مسح کر کے ظہر کی نماز پڑھی تو اب اسے نہیں چاہیے کہ امام مالکؒ کے مذہب کا اعتقاد کر کے اس نماز کو باطل ٹھہرا دے۔ ہاں اگر ایک دن ایک مذہب کے موافق پڑھے اور دوسرے دن دوسرے مذہب کے موافق پڑھنے کا ارادہ کرے تو اسے منع نہ کیا جاوے۔

نیز اتفاق کے دعوی میں بحث ہے، کیونکہ اختلاف بھی نقل کیا گیا ہے۔ تو جو علماء رجوع بعد العمل کو جائز کہتے ہیں ان کی اتباع جائز ہے۔ یوں ہی کہا علامہ شرنبالیؒ نے عقد الفرید میں۔ پھر اصحاب مذاہب کے جزئی مسئلہ ذکر کر کے جس سے صریح جواز رجوع کا نکلتا ہے، کہا ہے کہ۔ انسان پر ایک مذہب معین کا التزام ضروری نہیں۔ الخ)۔

اور کہا طحطاویؒ نے حاشیہ درمختار میں

قلد الحنفی ما لکاً مثلاً فی نکا ح بغیر شھود ثمّ اراد الرّ جوع عن التقلید ای و یحکم بمذ هبه با نّ المهر لا یلز م فلیس له ذالک بز یادة ۔

و اعلم انّه لیس المراد نفی جواز التّقلید مطلقاً بل فی نحو ما ذکر ناه لا نّ الرّ جوع ھھنا یلز م منه ضرر الغیر ۔

و اعلم انّ تقلید الحنفی الشا فعی مثلاً فی مسئلة عبارة عن ا لا خذ بقو له مع بقا ئه علی مذ هبه فی المسئلة حتّی لو استفتی عن خصوص هذه المسئلة الّتی قلّد فیها لا یجیب السّا ئل ا لا بطبق مذ هب ا لا ما م و معنی بقا ئه علی مذ هبه فیها ان یّکو ن وقت العمل بمذهب الشّا فعی فی المسئلة الّتی قلّده فیها باقیة علی اعتقاد متا بعة الا مام فی حکم المسئلة الّتی قلّد الشّا فعی فیها ای با لنّسبة لما عساه ان یقع له فی المستقبل فا ن قلت ان بقائه علی مذ هب و لا یجیب الّا بقول امام یتضمّن الرّ جوع عمّا قلّده فیه قلت الممتنع الرّجوع عن عین تلک الواقعة المنقضیة لا ما یحد ث بعد ها من جنسها۔

(چنانچہ تقلید کرے حنفی امام مالکؒ کی ،مثلا بے گواہی کے نکاح میں، پھرارادہ کرے رجوع کا یعنی اپنے مذہب کے موافق کہے کہ مجھ پر مہر لازم نہیں،تو یہ اسے نہیں چاہیے، اور جان لے کہ بالکل غیر کی تقلید سے ممانعت مراد نہیں ہے، بلکہ ایسی صورتوں میں ہے جو ہم نے ذکر کی ہیں، کیونکہ ایسے رجوع میں ایک کا نقصان ہے۔

اور تقلید کرنا حنفی کا مثلاً امام شافعیؒ کا کسی مسئلہ میں یہ ہے کہ شافعی مذہب کا قول لے کر بھی اپنے مذہب پر باقی رہے اس مسئلہ میں یہاں تک کہ اس خاص مسئلہ میں اگر کوئی فتوی پوچھے تو اپنے امام کے قول کے موافق جواب دیوے۔

اور معنی باقی رہنے اپنے مذہب کے یہ ہیں کہ امام شافعیؒ کے مذہب پر عمل کریں گے اس مسئلہ کے وقت۔لیکن اپنے امام کے تابعدار ومعتقد رہیں گے آئندہ۔

پھر اگر تو کہے کہ اپنے مذہب پر باقی رہنے اور فتوے کا جواب اپنے امام کے موافق دینے کا مطلب اس صورت سے رجوع ہے جس پر عمل کر چکا۔ تو میں جواب دوں گا کہ ممتنع وہ رجوع ہے جو عین اسی حادثہ میں ہو نہ اس میں جو اسکی جنس سے پیدا ہوا ہو)

اور کہا فاضل حبیب اللہ قندھاریؒ نے مغتنم الحصول میں:

ثمّ انّ الشر نبالی الحنفی قرّر انّ المنع عن الرّ جوع بعد العمل انّما هو فی تلک الحا دثة بشخصها لا فی مثلها

(شرنبالی حنفیؒ نے قرار دیا کہ منع رجوع بعد عمل اسی صورت میں ہے کہ جب اسی مسئلہ خاص میں ہو۔اس کی مثل میں نہیں ہے)

اور کہا سید شریف علی السمہو دیؒ نے عقد الفرید فی احکام التقلید میں:

المختار انّ کل مسئلة اتصل عمله بها فلا ما نع من اتباع غیر مذهبه ا لا وّل و به یعلم ما فی حکا یة ا طلاق ا لا تّفاق علی المنع ۔ و لعل المراد اتّفاق ا لا صو لیین ۔ ثمّ ان کا ن المراد من منع الرّ جوع حیث عمل فی الوا قعة عین تلک الواقعة المتقضیة لا ما یحد ث بعد ها من جنسها فهو ظاهر۔

کحنفی سلم شفعته با لجوار عملاً بعقیدته ۔ ثمّ عنّ له تقلید الشا فعیؒ حین ینز ع العقار ممن سلم له فلیس له

ذالک کما انّه لا یخا طب بعد تقلیده للشا فعیؒ باعادة ما مضی من عباداة الّتی یقول الشافعیؒ ببطلا نها المضیها علی الصحّة فی اعتقا ده فیما مضی فلو شری هذا الحنفی بعد ذالک عقاراً اخر و قلّد الشّا فعی فی عدم القول بشفعة الجوار فلا یمنعه ما سبق من ان یّقلده فی ذا لک فله ان یّمنع من تسلیم العقار الثّا نی ۔

فان قا ل ا لآ مدی و ابن الحا جب و من تبعهما با لمنع فی مثل هذا و عمموا ذا لک فی جمیع صور ما وقع العمل به اولا فهو غیر مسلم و دعوی ا لاتفاق علیه ممنو عة ۔ ففی الخا دم ان ا لا ما م الطر طوسیؒ حکی انه اقیمت صلوة الجمعة و هم القا ضی ابو الطّیّب الطبری با لتّکبیر فاذا طا ئر قد ذرق علیه فقا ل انا حنبلی۔ ثمّ احر م و د خل فی الصّلوة ۔ انتهی ۔

قلت و معلوم انه انّما کا ن شا فعیاً یتجنب الصّلوة بذرق الطّا ئر فلم یمنعه عمله السّا بق بمذ هبه فی ذا لک من تقلید المخالف عند الحا جت الیه ۔

و فی الخا دم ایضاً انّ القا ضی ابا عا صم العا مری الحنفی کا ن یفتی علی با ب مسجد القفال و المؤ ذن یؤذن المغر ب فنز ل و دخل المسجد فلما رآ ہ القفال امر المؤ ذّ ن ان یّثنی ا لاقا مة و قدم القا ضی فتقدم وجهر با لبسمله مع القرأة و اتی بشعار الشّا فعیة فی صلوة ۔

و معلوم انّ القا ضی ابا عا صم انّما یصلّی قبل بشعار مذ هبه فلم یمنعه سبق عمله بمذ هبه فی ذا لک ایضاً

ثمّ قا ل السّید السمهودی ثم رأیت فی فتا وی التقی السّبکی انّه سئل عن ذا لک فی ضمن مسا ئل الی ان قا ل السّبکی و دعوی ا لا تّفاق فیها نظر ۔ و فی کلام غیر هما ما

يشعر با ثبا ت الخلا ف بعد العمل ايضاً۔ و كيف يمنع اذا اعتقد صحّته و لكن و جه ما قا لا ه انّه با لتزا م مذ هب امام مكلّف به ما لم يظهر له غيره و العا مى لا يظهر له الغير بخلاف المجتهد حيث ينتقل من امارة الى امارة هذا و جه ما قا له الآمدى و ابن الحا جب و لا بأس به لكنى ارى تنز يله على خصو ص العين فلا يبطل عين ما فعله و له فعل جنسه بخلا فه ۔ انتهى عبارة السّيد ملخّصاً نقلاً عن عقد الفريد للعلا مه الشر نبا لى حنفى۔

(مذہب مختار یہ ہے کہ جس مسئلہ پر عمل کر چکا اس میں دیگر مذہب کے موافق عمل کرنے سے کوئی مانع نہیں ہے، اور حکایت اتفاق منع میں جو شبہ ہے وہ اسے اوپر کی تقریر سے معلوم ہوتا ہے شائد اتفاق سے اصولیوں کا اتفاق مراد ہے، پھر اگر منع رجوع سے وہی مسئلہ خاص بعینہا مراد ہے نہ اس کی جنس کا دوسرا، تو ظاہر ہے جیسے ایک حنفی مذہب نے موافق اپنے عقیدہ کے حق شفع پڑوسی کو دیا۔ پھر امام شافعیؒ کی تقلید کر کے وہ گھر چھین لیا تو اسے یہ روا نہیں، جیسا کہ نہیں کہا جاتا اس حنفی کو بعد تقلید مذہب شافعی کے ان مسئلوں کے اعادہ کو جن کو وہ کر چکا ہو اس وجہ سے کہ وہ مذہب حنفی میں ٹھیک تھے اگر چہ موافق مذہب شافعی کے ٹھیک نہ تھے، ہاں اگر یہ حنفی اس کے بعد کوئی اور گھر خریدے اور پڑوسی کے شفع نہ ہونے میں امام شافعیؒ کی تقلید کرے تو اسے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اب بھی حنفی کے موافق عمل کرے، سو اسے پہنچتا ہے کہ دوسرا گھر پڑوسی کو نہ دیوے۔ سو اگر آمدیؒ اور ابن حاجبؒ اور ان دونوں کے پیرو نے ایسی صورتوں میں رجوع کو منع کہہ کر تمام سورتوں میں یہ حکم عام رکھا ہے تو یہ امر غیر مسلّم ہے، اور دعوی اتفاق کا ماننے کے قابل نہیں، کیونکہ خادم میں ہے کہ امام طرطوسیؒ نے حکایت کی کہ جمعہ کی نماز کی جماعت کھڑی ہوئی اور قاضی ابوالطیب طبریؒ نے تکبیر تحریمہ کا ارادہ کیا، یکا یک ایک جانور نے ان پر بیٹ کر دی، تو انہوں نے کہا کہ میں حنبلی ہوں، اور نیت باندھ کر نماز میں داخل ہو گئے۔ ہو چکی عبارت خادم کی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات معلوم ہے کہ وہ شافعی تھے، جانور بیٹ کر دے تو بغیر دھوئے

نماز نہیں پڑھتے تھے، سو ان کے مذہب کے عمل درآمد سابق نے ان کو مخالف مذہب پر عمل کرنے سے وقت ضرورت کے باز نہ رکھا۔

اور یہ بھی خادم میں ہے کہ قاضی ابو عاصم عامری حنفی قفالؒ کی مسجد کے دروازہ پر فتوی دیتے تھے اور موذن نے مغرب کی اذان دی تو وہ دروازے پر سے اتر کر مسجد میں آ گئے۔ سو قفالؒ نے جب ان کو دیکھا تو موذن سے کہہ دیا کہ اقامت کے لفظ دو، دو، دفعہ کہے، اور قاضی کو امام بنایا، قاضی صاحب امام بن گئے اور بسم اللہ اور قرأت پکار کر پڑھی، اور باقی باتیں موافق مذہب امام شافعی کے برتیں۔ ہو چکی عبارت خادم کی۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ پہلے قاضی ابو عاصمؒ اپنے مذہب حنفی کے موافق عمل درآمد رکھتے تھے، سو پہلے کے عملدرآمد نے ان کو اس عمل سے منع نہ کیا۔

پھر سمہودیؒ نے کہا کہ میں نے دیکھا ہے تقی الدین سبکیؒ کے فتوی میں کہ ان سے کسی نے بشمول اور مسائل کے رجوع مذہبی کا فتوی پوچھا، تو سبکیؒ نے جوابات دے کر اس باب میں یہ کہا کہ دعوی اتفاق میں بحث ہے، کیونکہ اوروں کے کلام میں وہ عبارت ہے جس سے خلاف سمجھا جاتا ہے عمل کے بعد بھی، اور بھلا کیونکر رجوع منع ہوگا جب مخالف کی صحت کا عقیدہ جم جاوے، لیکن وجہ ان دونوں کے کہنے کی یہ ہے کہ جس مسئلہ میں عمل کر چکا بالتزام مذہب ایک امام کے تو جب تک اسے اس کے سوا اور نہ معلوم ہو اسی کا مکلّف رہے گا، برخلاف مجتہد کے کہ دم بھر میں ایک دلیل سے دوسری دلیل کی طرف پھر جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے اس قول کی جسے آمدیؒ اور ابن حاجبؒ نے کہا ہے اور اس مقولہ میں کچھ ڈر نہیں لیکن میرے عقیدہ میں لگاؤ اس مقولہ کا خاص مسئلہ میں ہے تو جو کچھ کر چکا ہے بعینہ اس کو باطل نہ کرے، اور دوسرا مسئلہ اس جنس کا جو پیش آوے تو اس میں اس کو رجوع پہنچتا ہے۔ ہو چکی عبارت سمہودیؒ کی بطور تلخیص کے شرنبالیؒ کی عقد الفرید سے)

اور خود ملا حسن الشرنبالی الحنفیؒ نے عقد الفرید میں بنقول روایات صحیحہ معتمدہ کے ان معنی کو ثابت کیا ہے جس کو شوق ہو عقد الفرید کو ملاحظہ کرے۔ اس مختصر میں ان کے تمام کلام کا نقل کرنا دشوار ہے۔ مگر قدرے قلیل تیمناً کہا جاتا ہے۔ تو سنو کہ شروع میں تحقیق منع رجوع بعد العمل کے فرماتے ہیں:

فان قلت کیف ھذا مع قول العلامۃ الشّیخ الامام کمال

الدّ ین ابن الھما م فی تحریر مسئلة لا یر جع فیما قلّد فیه ای عمل به اتفاقاً۔ انتھی ۔

قلت لا یمنع ذا لک ما قلته من صحّة التّقلید لحمل المنع علی خصو ص العین لا خصو ص الجنس ۔ انتھی

(اگر کوئی کہے کہ کیوں کر ہوگا یہ باوجود قول ابن ہمام کے تحریر میں کہ نہ رجوع کرے اس مسئلہ میں جس پر عمل کر چکا بالاتفاق ۔ میں کہتا ہوں کہ رجوع کا منع کرنا خاص بعینہ اسی مسئلہ میں ہے نہ اس کی جنس میں)۔

اور اس کے بعد چند معتمدہ روایتیں اپنے جواب کی تائید میں نقل کی ہیں۔ اس کے ابن الحاجب شیخ خالد ازہریؒ کے کلام کے ظاہری معنی کو ردّ کیا ہے ۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

و لمّا فیه من ردّ ما یتو ھم من ظا ھر عبارة ابن حا جب و من رد ما صرح به فی شرح جمع الجوا مع للشّیخ خا لد ا لا ز ھری مستنداً لذا لک الایھا م حیث قا ل و اذا عمل العا می بقول مجتھد فی حا دثة فلیس له الرّ جوع عنه الی فتوی غیره فی مثل تلک الواقعة اجماعاً کما نقله ابن الحا جب و غیره ۔ انتھی عبارة الشیخ خا لد

و انت تر ی انّه لیس فی کلام متن جمع الجوا مع و لا کلام ابن الحا جب التّصریح با لمنع عن مثل ما قلّد فیه بل احتمال له ۔ و لنا ان یّمنع ذا لک ا لا حتما ل و نقول لیس فی کلام ابن الحا جب و لا جمع الجوا مع ا لّا المنع عن الرّ جوع عن عین ما قلّد فیه و عمل به لا نّ عبارة ابن الحا جب التّقلید ھو العمل بقول الغیر من غیر حجّة۔ ثمّ قا ل و لا یر جع عنه بعد تقلیده اتفاقاً و فی حکم آ خر المختار جوازه لنا القطع بوقو عه و لم ینکر۔ انتھی ۔

لا نّ قو له و فی حکم آ خر یراد به حا دثة اخری ا عم من ان تما ثل ما فعله او تخا لفه و ان ارید به ما یخا لفه فقط قلنا

المنع و کذا ا لکلام علی عبارة جمع الجوا مع و سنذ کر ما یحقق ھذا انشا ء اللّٰہ تعا لی فھذا قد علمت بہ جواز التّقلید بعد العمل فی جنس ما عمل بخلا فہ انتھی کلام الشّر نبا لی الحنفی -

(اس عبارت میں رد ہے اس کا جو وہم ہوتا تھا ظا ہر عبارت ابن حا جبؒ سے اور رد ہے اس کا جس کی تصریح کی شیخ خا لد از ہریؒ نے شرح الجوا مع میں اس وہم کو دلیل ٹھہرا کر۔ چنانچہ کہا ہے کہ جب عمل کرے عا می کسی مجتہد کے قول پر کسی مسئلہ میں تو ا سے اس مسئلہ کے مثل دوسرے مسا ئل میں مجتہد دیگر کے فتوی کی طر ف ر جوع کرنا بالا جماع جائز نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ متن جمع الجوا مع اور کلام ابن حا جب میں مثل کی تصریح نہیں بلکہ اس کا احتما ل ہے، تو ہمیں اختیار ہے کہ اس احتمال کو ہم نہ ما نیں اور کہیں کہ ابن حا جبؒ کے کلام اور جمع الجوا مع میں منع ر جوع خا ص مسئلہ بعینہ میں ہے جس پر عمل کر چکا۔ کیونکہ عبارت ابن حا جبؒ کی تو یہی ہے کہ تقلید عمل کر نا ہے غیر کے قول پر بغیر دلیل کے ۔ پھر کہتا ہے کہ نہ رجوع کرے بعد تقلید کر لینے کے با لا جماع ۔ اور دوسرے مسئلہ میں غیر کے قول پر عمل کرنا موافق مذہب مختار کے جا ئز ہے کیونکہ ہمیں یقین ہے کہ ا گلے زما نہ میں بلا روک ٹوک یوں ہی ہوا ہے۔ ہو چکی عبارت ابن حا جبؒ کی ۔

اب اس کے قول سے مراد ہے کہ دوسرے مسئلہ میں عام بات ہے خواہ وہ مسئلہ پہلے کے موافق ہو یا مخالف۔ اور اگر کوئی فقط مخالف ہی لیوے تو ہم نہیں ما نتے۔ اور اسی طرح کی گفتگو عبارت جمع الجوا مع میں ہے ۔ اور انشا ء اللہ ہم عنقریب امر تحقیقی کو ذکر کریں گے۔ یہاں اتنی بات تو تو نے جان لی کہ عمل کر لینے کے بعد اس جنس کے دیگر مسائل میں دیگر مجتہد کی تقلید جا ئز ہے)

حا صل کلام یہ کہ اگر دعوی اجماع کا تسلیم بھی کیا جا وے تو معنی اس کے یہی ہیں کہ جس حا دثہ خاص میں تقلید کر چکا اس میں اس سے رجوع نہ کرے، اگر چہ دوسرے حا دثہ میں جو مثل اس کی ہو رجوع درست ہے۔ چنا نچہ اتنے اکا بر حنفیہ اور شا فعیہ کے کلام میں گذرا۔ تو پھر بھی تقلید معین ہر مسئلہ میں ہر حا دثہ میں ثا بت نہ ہوئی۔

تتبع رخص

قال (مؤلف تنویرالحق)۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ تلاش کرنا مذاہب کی رخصتوں کا ممنوع ہے بالا جماع، کہا ہے اس کو ابن عبدالبر مالکیؒ نے کہا یہ بیچ مسلم کے، اور لوگوں کا یہ حال ہے کہ جو کچھ ان کے نفسوں کے موافق ہے اسی کی طرف بہت دوڑتے ہیں بسبب کمی دین داری کے اور سستی کے امور دین میں، خصوصاً اس زمانے میں۔ پس پڑ ینگے لوگ بیچ ممنوع کے کہ بالا جماع ہے، پس کیونکر بری الذمہ ہوں گے عہدہ تقلید کے سے بالیقین۔

اقول۔ جناب مؤلف (تنویرالحق) نے اس قول میں یہ خیانت کی ہے کہ لا تقربوا الصّلوۃ کو تو لے لیا ہے اور انتم سکاری کو چھوڑ دیا ہے، اس طرح سے کہ کتاب مسلّم الثبوت میں سے اجماع ابن عبدالبرؒ کا لے لیا ہے اور مسلّم الثبوت میں اس کا جو جواب لکھا ہے اس کو چھوڑ دیا ہے۔ خیر یہ چالاکی ان سے کچھ نئی نہیں ہے۔ ہمیں اس چالاکی سے کچھ تعرض نہیں۔ اصل بات کا جواب دینا چاہیے، تو سنو کہ

اس چوتھی وجہ کے جواب دو ہیں:۔

اول جواب تو یہ ہے کہ ابن عبدالبرؒ کا دعوی اجماع منقوض ہے

- ☆ اثبات اختلاف امام احمدؒ کا اختلاف ثابت ہونے کے باعث
- ☆ اور احادیث صحیحہ کے مخالف ہونے کے باعث۔

اس کا بیان یہ ہے کہ امام احمدؒ سے روایت ہے کہ مذاہب کی رخصتوں کا تلاش کرنے والہ فاسق نہیں، تو تتبع رخص ان کے نزدیک ممنوع نہ ہوا، تو اجماع کہاں ہوا بنا بر اس قاعدہ متفق علیہا کے خلاف الواحد مانع کذا فی جمیع کتب الاصول ایک کا خلاف بھی مانع اجماع ہے یوں ہی اصول کی سب کتابوں میں ہے۔

اگرچہ ایک روایت میں یوں بھی آیا ہے کہ وہ فاسق ہے۔ لیکن قاضی ابویعلیؒ و غیرہ نے روایت مفسقہ اس شخص کے حق میں محمول کی ہے جو غیر مأول ہو۔ اور بعض نے کہا ہے کہ یہ روایت متلہی کے حق میں ہے۔ اور روضۃ النووی میں سرے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ شخص فاسق نہیں ہے۔ چنانچہ ہر ایک قول پر شاہد نقل کیا جاوے گا۔

نیز اجماع کے واسطے قرآن یا حدیث یا قیاس سے کوئی سند چاہیے۔ اور تتبع

رخص کے ممنوع ہونے پر کوئی سند و دلیل شرعی نہیں۔ چنانچہ عنقریب جا بجا ہذہ فن کی تحریروں سے معلوم ہوگا۔

نیز چند احادیث صحیحہ بھی موجود جن سے تتبع رخص جائز معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ عنقریب شارح تحریر کے کلام میں آئیں گی۔

کہا شیخ ابن الہمامؒ نے تحریر میں:

و یتخرج منه جواز اتباع رخص المذاهب و لا یمنع منه مانع شرعی اذ للانسان ان یسلک الاخفّ علیه اذا کان له الیه سبیل بان لم یکن عمل فیه بآخر و کان علیه السّلام یحب ما خفف علیهم۔ (اس سے رخصتوں کی پیروی کا جواز نکلتا ہے، اور کوئی مانع شرعی اس سے منع نہیں کرتا، اسلئے کہ انسان کو حق پہنچتا ہے کہ وہ سہل طریق پر چلے اگر عزیمت پر عمل نہ کر چکا ہو۔ اور آنحضرت ﷺ امت پر تخفیف کو پسند کرتے تھے)۔

اور کہا سید بادشاہؒ نے شرح تحریر میں:

و کان رسول اللّٰه ﷺ یحبّ ما خفف علیهم فی صحیح البخاری عن عائشة بلفظ عنهم و فی روایت بلفظ ما یخفف عنهم ای امّته و ذکروا عدّة احادیث صحیحة دالة علی هذا المعنی قلت و ذالک لقوله تعالی یرید اللّٰه بکم الیسر و لا یرید بکم العسر ۔ و روی الشّیخان و غیرهما حدیث انّما بعثتم میسرین و لم تبعثوا معسرین ۔ و لاحمد بسند صحیح خیر دینکم ایسره ۔و روی الشّیخ نصر المقدسی فی کتاب الحجّة مرفوعاً اختلاف امّتی رحمة۔ و نقله ابن الاثیر فی مقدمّة جامعة من قول مالک ۔و فی المدخل للبیهقی عن القاسم ابی محمّد انّه قال اختلاف امة محمد ﷺ رحمة ۔ و یترجح ما قاله بعضهم علی حمله علی الاختلاف فی الاحکام بما فی مسند الفردوس عن ابن عباس مرفوعاً اختلاف اصحابی رحمة لان فی المدخل للبیهقی عن عمر

بن عبد العزیز قا ل ما یسر نی ان اصحا ب محمد ﷺ لم یختلفوا لا نھم لو لم یختلفوا لم تکن رخصة و اخر ج البھیقی فی حد یث لا بن عباس قا ل فیه ان اصحا بی بمنز لة النجو م فا یما اخذ تم به اھتدیتم و اختلاف اصحا بی لکم رحمة۔

قلت و اختلاف الصحا بة ھو منشاء اختلاف ا لا مة و لما ارا د ھا رو ن الر شید حمل الناس علی مؤ طا ا لا مام ما لک کما حمل عثما ن الناس علی القر آ ن قا ل له ما لک لیس علی ذا لک سبیل لا ن اصحا ب رسو ل اللّه افترقوا بعده فی الامصار فحد ثوا عند اھل کل مصر علمه و قد قا ل ﷺ اختلاف امّتی ر حمة و ھذا کا لصریح فی ان المراد الاختلاف فی ا لا حکام قا له السید علی السمھودی ۔

و قا ل الکمال فی فتح القدیر فی با ب ا لاعتکا ف انّ اللّه یحبّ ا لا ناة و الرّفق فی کلّ شیء حتّی طلبه فی المشی الی الصّلوة و ان کا ن ذالک یفوت بعضھا معه با لجما عة و کره ا لا سراع و نھی عنه و ان کا ن محصلاً لھا کلّھا با لجما عة تحصیلا لفضیلة الخشو ع اذ ھو یذھب با لسّر عة۔ انتھی ۔

قلت و ھو معنی حدیث فی الجا مع الصغیر السیو طی عن عمر مر فو عاً افضل الذین یعملو ن با لر خص۔ انتھی

(اور آنحضرت ﷺ ان کے لئے آسان باتوں کو پسند فرماتے تھے۔ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے روایت یوں ہے کہ دوست رکھتے تھے ہلکی باتوں کو امت سے اور ایک روایت میں امت کی تفصیل بھی آئی ہے۔

اور علماء نے بہت سی حدیثیں اس باب میں ذکر کی ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ یہ یر ید اللّه بکم الیسر و لا یرید بکم العسر کی وجہ سے ہے۔ اور بسبب روایت بخاری اور مسلم اور دیگر کے کہ تم آسانی کرنے والے بنا کر بھیجے گئے ہو اور سخت گیر نہیں ۔ اور امام احمدؒ نے سند صحیح سے روائت کیا ہے کہ اچھا دین تمہارا وہ ہے جو سہل تر ہے۔

اورمرفوع روایت کیا شیخ نصر مقدسیؒ نے کتاب الحجۃ میں آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان کہ میری امت کا اختلاف رحمت ہے۔ اورنقل کیا ابن اثیرؒ نے امام مالکؒ کا قول اپنے جامع کے مقدمہ میں اور بیہقیؒ کی مدخل میں قاسم ابو محمدؒ سے کہ آنحضرت ﷺ کی امت کا اختلاف رحمت ہے۔

اوربعض نے جو یہ کہا ہے کہ اس اختلاف سے احکام میں اختلاف مراد ہے، اس کوترجیح ہے بسبب اس مرفوع روایت کے جو حضرت ابن عباسؓ سے مسند فردوس میں آئی ہے کہ اختلاف میرے صحابہ کا رحمت ہے، کیونکہ بیہقی کی مدخل میں ہے کہ حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز نے کہا کہ مجھے یہ بات اچھی نہیں لگتی کہ آنحضرت ﷺ کے صحابہ باہم اختلاف نہ کرتے۔ اسلئے کہ اگر وہ اختلاف نہ کرتے تو رخصت کہاں سے آتی۔
اورامام بیہقیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان نقل کیا ہے کہ میرے اصحاب ستاروں کی طرح ہیں، جس کے قول پرتم عمل کرو گے، ہدایت پاؤ گے اور میرے صحابہ کا اختلاف تمہارے لئے رحمت ہے۔
میں کہتا ہوں کہ صحابہ ہی کے اختلاف سے امت کا اختلاف پیدا ہوا ہے۔
اورجس وقت ہارون رشید نے لوگوں کو مؤطا پرعمل کرانا چاہا جیسا کہ حضرت عثمانؓ نے لوگوں کوقرآن پرجمع کیا تھا، تو امام مالکؒ نے ہارون رشیدؒ سے کہا کہ یہ بات نہیں ہو سکتی۔ اس سبب سے کہ آنحضرت ﷺ کے بعد آپ کے صحابہ ادھرادھر پھیل گئے اور ہرشہر والوں کو ہرایک نے اپنے علم کی روایت کی، اورآنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ میری امت کا اختلاف رحمت ہے تو یہ بمنزلہ صریح کے ہوگیا اس باب میں کہ مراد اختلاف سے احکام کا اختلاف ہے۔ سید سمہودیؒ نے یہ کہا ہے۔
اورابن ہمامؒ نے فتح القدیر کے باب اعتکاف میں کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نرمی کو ہر کام میں پسند کرتا ہے یہاں تک کہ اس کو نماز کی طرف جانے میں بھی پسند کیا ہے اگرچہ اس سے جماعت وغیرہ میں ہرج پڑ جائے، تو جلدی مکروہ ہے اوراس سے نہی آئی ہے۔
میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کے جو جامع صغیر سیوطی میں حضرت عمرؓ سے مرفوع آئی ہے یہ معنی ہیں کہ اچھے لوگ میری امت کے وہ ہیں جو رخصتوں پرعمل کرتے ہیں)
اورسید بادشاہؒ شارح تحریر کہتے ہیں:

و ما نقل عن ابن عبد البرّ من انه لا یجوز للعا می تتبع الرّخص اجماعاً فلا نسلم صحّة النقل عنه و لو سلم فلا نسلم صحة دعوی ا لا جماع کیف و فی تفسیق متتبع الرّخص روا یتا ن عن احمد و حمل القا ضی ابو یعلی الروا یة المفسقة علی غیر متأ ول و لا مقلد۔ انتھی ، ھکذا فی العقد الفرید للعلا مه الشر نبا لی (اوروہ جو ابن عبدالبرؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ عامی کے لئے رخصتوں کا ڈھونڈ نا بالا جماع جا ئزنہیں ہے۔تو اول تو اس نقل کو ہم صحیح نہیں مانتے۔اوراگرصحیح مان بھی لیں تو دعوی اجماع کا نہیں مانتے ۔اس لئے کہ امام احمدؒ سے رخصتوں کے ڈھونڈ نے والے کے فاسق ہونے کے باب میں دوروا یتیں ہیں ۔ اور ابو یعلیؒ نے روایت فسق کو غیر متأ ول اور غیر مقلد پر حمل کیا ہے)

اور کہا فاضل بہاریؒ نے مسلّم الثبوت میں:

و ما عن ابن عبد البرّ انه لا یجوز للعا می تتبع ا لرّ خص اجماعاً فا جیب با لمنع اذ فی تفسیق متتبع الرّ خص عن احمد روا یتان

(اور وہ جو ابن عبدالبرؒ سے منقول ہے کہ عامی کو رخصتوں کا ڈھونڈ ھنا بالا جماع جا ئز نہیں۔تو اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ہم دعوی اجماع کو نہیں مانتے اس لئے کہ رخصتوں کے ڈھونڈ ھنے والے کے فاسق ہونے کے باب میں امام احمدؒ سے دوروائتیں ہیں)۔

اور کہا بحر العلومؒ نے شرح مسلّم الثبوت میں:

اذ فی تفسیق متتبع الرّ خص عن ا لا مام احمد روا یتا ن فلا اجما ع و لعلّ روا یت التفسیق انّما ھو فی ما اذا قصد المتلھی فقط لا غیرہ

(جب رخصتوں کے ڈھونڈ نے والے کے فاسق ہونے کے بارے میں امام احمدؒ سے دوروا یتیں ہیں ، تو اجماع نہ رہا۔ اورشا ئد فاسق بنانے والی روا یت اس صورت سے متعلق ہے جب لہو ولعب کا قصد ہو)۔

اور کہا فاضل حبیب اللہ قندھاریؒ نے مغتنم الحصول میں:

قا ل و يتخر ج منه جواز اتباع ر خص المذا هب و لا يمنع منه ما نع شر عى اذ للا نسا ن ان يسلک ا لا خف عليه اذا کا ن له سبيل اليه با ن لم يكن عمل بآ خر فيه و کا ن عليه وآله الصّلوة و السّلام يحب ما خفف عليهم۔ فى التّقرير اخر جه البخارى عن عا ئشه بلفظ عليهم و فى لفظ ما يخفف عنهم اى عن امّته و يد ل عليه عدة احا ديث صحيحة لكن ما عن ابن عبد البرّ لا يجوز للعا مى تتبع الرّخص اجماعاً ان صح احتا ج الى جوا ب و يمكن ان يمنع صحةدعوى ا لا جماع اذ فى تفسيق متتبع الرّ خص عن احمد روا يتا ن و حمل القا ضى ابو يعلى الروا ية المفسقة على غير متأ ول و لا مقلد و فى روضة النووى انه لا تفسيق ۔

(اس سے مذاہب کی رخصتوں پر چلنا جائز ثابت ہوتا ہے، اورکوئی مانع شرعی اس سے منع نہیں کرتا کیونکہ آدمی کوآسان طریقہ، جوممکن ہو، اختیارکرنا جائز ہے۔اور یہاں ممکن کا مطلب یہ ہے کہ وہ عزیمت پرعمل نہ کرچکا ہو۔

آنحضرت ﷺ امت پرآسان بات کو پسند کرتے تھے۔اوراس مضمون پر چند صحیح حدیثیں دلالت کرتی ہیں ۔

لیکن ابن عبدالبرؒ کا قول کہ بالاجماع عامی کورخصتوں کا ڈھونڈھنا جائزنہیں ہے، اگر درجہ صحت کوپہنچ جائے تواس کا جواب دینے کی ضرورت پڑےگی ۔

جواب یہ ہے کہ دعوی اجماع کے صحیح ہونے کورد کیا جاناممکن ہے کیونکہ رخصتوں کے ڈھونڈنے والے کےفسق کے بارے میں امام احمدؒ سے دوروایتیں ہیں۔ اورحمل کیا ہے قاضی ابویعلیؒ نے فاسق بتانے والی روایت کواس شخص پر جو تاویل نہ کرتا ہو اور پابندکسی کی تقلید کا نہ ہو ۔اورروضہ نووی میں ہے کہ فاسق بتانا ثابت نہیں)

رویانیؒ نے تتبع رخص سے منع کیا ہے۔ اس کے جواب میں ابن امیر حاجؒ فرماتے ہیں:

و تعقب هذا اى منع الرو يا نى عن تتبع الرّ خص با نّه ان ارا د

با لرّخص ما ینقض فیه قضاء القاضی و ھو اربعة ما خالف الاجماع او القواعد او النص او القیاس الجلی فھو حسن متعین فان ما لم نقرہ مع تاکدہ بحکم الحاکم فاولی ان لا نقرہ قبل ذالک و ان اراد بالرّخص ما فیه سھواً علی المکلّف کیف ما کان یلزم ان یکون من قلّد الامام مالکاً فی المیاہ و الارواث و تلک الالفاظ فی العقود مخالفاً لتقوی اللّه و لیس کذالک۔ انتھی ماقال ابن امیر الحاج فی شرح التحریر۔ کذا فی عقد الفرید للشرنبالی۔ (اور رویانیؒ نے رخصتوں کے ڈھونڈنے پر جو ممانعت کی ہے، اس پر یوں اعتراض جو کیا گیا ہے کہ اگر اس نے رخصتوں سے وہ مسائل ارادہ کئے ہیں جس میں قاضی کی قضا ٹوٹ جائے (اور وہ چار مواقع ہیں۔ یا تو مخالف اجماع کے ہو یا قواعد شرعیہ یا نص کے یا قیاس جلی کے)، تو یہ خوب متعین بات ہے۔ کیونکہ جس چیز کا باوجود تاکید حکم حاکم کے ہم اقرار نہیں کرتے، تو اس سے پہلے اولی ہے کہ ہم اقرار نہ کریں۔۔۔ اور اگر سہولت کا ارادہ کیا ہے تو یہ کیونکر لازم آتا ہے کہ جس نے پانی اور لید کی طہارت وغیرہ میں امام مالک کی تقلید کر لی تو تقوی خلاف ہوگیا۔ ہرگز یوں نہیں)

اور ایسا ہی قرافیؒ نے بھی رویانیؒ کے مقابل ہوکر اس کے منع تتبع رخص کو رد کر دیا ہے چنانچہ تقریر میں صاحب عنایہ نے فرمایا ہے:

و تعقب القرافی الاخیر بانّه ان اراد بالرّخص ما ینقض فیه قضاء القاضی فحسن متعین و ان اراد ما فیه سھولة علی المکلّف کیف ما کان یلزم ان یّکون من قلّد مالکاً فی المیاہ و الارواث مخالفاً لّتقوی اللّه تعالی و لیس کذالک۔ کذا نقله الفاضل القندھاری فی المغتنم (اور تعاقب کیا ہے قرافیؒ نے اخیر میں اس طرح کہ اگر ارادہ کیا ہے رخصتوں سے وہ مسائل، جس میں قاضی کی قضا ٹوٹتی ہے، تو یہ خوب متعین بات ہے۔ اور اگر سہولت کا ارادہ کیا ہے تو یہ کیونکر لازم آتا ہے کہ جس نے پانی اور لید کی طہارت میں امام مالکؒ کی تقلید کر لی تو تقوی خلاف ہوگیا)

☆ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم نے فرض کیا کہ تتبع رخص ممنوع ہے لیکن اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ تقلید مجتہد معین کی واجب ہو جاوے؟ کیا عدم تعین مذاہب کو تتبع رخص لازم ہے۔ اور احتمال اور ظن جیسا کہ مؤلف (تنویر الحق) کہتا ہے اس سے وجوب تعین ثابت نہیں ہو جاتا۔ مثلاً ایسے شخص کے حق میں جو ایک مذہب خاص کی تقلید تو نہیں کرتا اور چاروں مذاہب کے عزائم مسائل کو حوادث مختلفہ میں عمل میں لاتا ہے، یہ چوتھی وجہ جو مبنی بر احتمال ہے، کس طرح جاری ہوگی۔ فتدبر

تقلید بطریق تعین

❁ قال (مؤلف تنویر الحق)۔ پانچویں وجہ یہ ہے کہ تقلید بطریق تعین کے جائز ہے بالاجماع اور تقلید بدوں تعین کے مختلف ہے درمیان علماء کے۔

❁ اقول۔ مؤلف تنویر الحق کی غرض اس قول سے یہ ہے کہ

تقلید بطریق تعین، جس کا جواز مجمع علیہ ہے، کر کے بری الذمہ ہو سکتے ہیں نہ غیر معین کہ وہ مختلف فیہ ہے۔

اس کا جواب بہت ظاہر ہے۔ اس لئے کہ کلام اس تعین تقلید میں ہے جو بنظر وجوب کے ہو، جیسا کہ مؤلف دعویٰ کرتا ہے۔ اور اس کے جواز پر اجماع ہونے کے کیا معنی جب کہ باعتبار اعتقاد رکھنے وجوب شرعی کے بدعت ہونا اس کا قبل ازیں چاروں دلیلوں اور ۳۵ روایتوں سے ثابت ہو چکا ہے۔

❁ قال (مؤلف تنویر الحق)۔ اور وجہ چھٹی یہ ہے کہ تقلید بدون تعین کے، کھولنا دروازہ فساد کا ہے دین میں، اور بند کرنا دروازہ فساد کا واجب ہے بالاجماع۔

❁ اقول۔ مقدمہ اولیٰ اس کا مردود ہے بلکہ تقلید بدون تعین کے عین مصلحت پر مشتمل ہے اور محافظ ایمان ہے ساتھ خدا اور رسول کے۔ اور مانع ہے اشراک فی الحکم سے۔

اور تقلید بطریق تعین کے بزعم وجوب رأس المفاسد ہے۔ اور منجر ہوتی ہے طرف شرک کے، جیسا کہ آج کل کے بعض لوگ اسی تقلید معین کے التزام سے مشرک ہو رہے ہیں، کہ روایت کیدانی کے مقابل میں اگر حدیث صحیح پیش کرو تو نہیں مانتے۔ بعض تو یہ عذر کرتے ہیں کہ ہمارا منصب ہی نہیں کہ حدیث کو سمجھیں۔ حلوا خوردن را روئے باید

باوجود اس کے کہ یہ لوگ اپنے مذہب کے موافق حدیثوں کو سمجھتے ہیں اور حدیث کی کتابوں کا ترجمہ کرتے ہیں اور بعضے تاویلیں کرتے ہیں۔

اور شرک ہونا ایسی تقلید کا سابق میں مدلل بدلائل بیان ہو چکا ہے، وہاں پر دیکھنا چاہیے۔

اب بتاؤ کہ تقلید بدون تعین مذہب معین سے فساد کا دروازہ کھلتا ہے یا تقلید بتعین ایک مذہب کے بزعم وجوب متضمن فساد ہے؟

اور تقلید غیر معین کے اختیار کرنے سے فساد کا دروازہ بند ہوتا ہے یا تقلید معین کے اختیار کرنے سے؟

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ اور چوتھی دلیل یہ ہے کہ جب کہ ہوئی تقلید غیر معین ایسی جو اوپر گذر گئی تو اقل مرتبہ یہ ہے کہ ہوگی مرجوح۔

اقول۔ (سید نذیر حسین) جب کہ تقلید معین وجوباً کا بدعت ہونا ثابت ہو گیا تو اس کے راجح ہونے کے اور غیر معین کے مرجوح ہونے کے کیا معنی؟ یہ بات تو ظاہر ہی تھی لیکن اس مقام میں قابل اعلام اور تنبیہ کے یہ بات ہے کہ اس دلیل کے قبل کوئی دلیل پہلی اور دوسری اور تیسری نہیں گذری۔ اس لئے کہ مؤلف نے پہلے اس سے تین باتیں اپنے واہی اجماع سے استنباط کر کے بیان کی ٹھہرا دیں۔ اور تیسری بات اگرچہ ان معنی پر متضمن ہے لیکن وہ ایک ہے نہ تین۔ پھر اس دلیل کو جو حضرت مؤلف چوتھی دلیل فرماتے ہیں، اس سے معلوم ہو گیا کہ یا تو ایسے جاہل ہیں کہ ایک دو تین چار کی گنتی سے ناواقف ہیں، اور یہ نہیں جانتے کہ چار کے پہلے تین درجے احاد اعداد کے بھی ہوا کرتے ہیں، اور یا جھوٹ کہدیا کہ چوتھی دلیل، تاکہ عوام سمجھیں کہ اس سے پہلے تین دلیلیں گذر چکی ہیں اور تعداد دلائل ثابت ہو۔

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ اور پانچویں دلیل یہ ہے کہ جب کہ ہوئی یہ تقلید غیر معین مرجوح، تو ترک کرنا اس کا واجب ہوا ساتھ قول اللہ تعالی کے:

ولکلّ وّجھۃ ھو مولّیھا فاستبقوا الخیرات (بقرہ: ۱۴۸)۔ (اور ہر کسی کے لئے ایک طرف ہے کہ وہ اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے سو تم بھلائی کی طرف دوڑو)۔

اور ساتھ قول اللہ تعالی کے ویسارعون فی الخیرات (آل عمران: ۱۱۴)۔ (دوڑ دوڑ لیتے بھلائیاں)۔

اقول (سید نذیر حسین)۔ جواب تو اس کا بھی ظاہر ہے کہ تقلید بطریق عدم تعین ہی سبیل مؤمنین، (صحابہ اور تابعین اور مجتہدین)، ہے۔ اور تقلید معین بزعم وجوب بدعت ہے اور کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ اور اجماع اور قیاس کے مخالف ہے۔ تو تقلید بطریق عدم تعین کا مرجوع ہونا اور اس کے ترک کرنے کا خیر ہونا کیونکر ہوسکتا ہے۔ لیکن ایک یہ امر اس میں بھی قابل تنبیہ ہے کہ جناب مؤلف نے ترک امر مرجوح کو خیر ٹھہرا کر واجب کہا اس آیت سے جو گذری ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ جناب مؤلف کے نزدیک جو خیر ہے خواہ وہ سنت ہو خواہ وہ مستحب ہو، سب واجب ہے بحکم اس آیت کے، اور مستحب اور واجب میں فرق کرنا، جیسا کہ اجماع امت کا ہے، یہ سب بے معنی ہے، حالانکہ یہ بات زمانہ رسول اللہ سے لے کر آج تک کسی مسلمان نے، خواہ وہ جاہل ہو خواہ عالم نہیں، کہی۔ اسلئے جس شخص نے اس بات کو سنا، اس نے سوائے قہقہہ کے کچھ جواب نہیں دیا۔ تنویر الحق کے ناظرین اگر مؤلف تنویر الحق کی اس دلیل پر مطلع ہو کر بھی ان کی لیاقت سے مطلع نہ ہوں تو خدا حافظ۔

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ چھٹی دلیل ۔ ...... الی آخرہ

اقول۔ مدار اس دلیل کا اس مقدمہ پر ہے کہ تقلید غیر معین سے عہدہ تکلیف سے براءۃ نہیں ہوتی اور تم خوب دیکھ چکے ہو کہ تقلید غیر معین ہی سبیل مؤمنین کی ہے زمانہ صحابہ سے لے کر زمانہ اصحاب مذاہب تک، اور اسکا خلاف بدعت ہے۔ پھر کس طرح عہدہ برآئی نہ ہوگی تقلید غیر معین سے۔

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ اور طریقہ دوسرا.... الخ

اقول۔ مدار اس کا اس مقدمہ پر ہے کہ اپنا اپنا مذہب غلبہ ظن سے احسن ہوتا ہے مذہب غیر سے، جیسا کہ کہا ہے علامہ نسفیؒ نے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ نسفیؒ کا یہ قول نامقبول ہے بظاہر معنی۔ اور ہر مقلد کی یہ شان نہیں کہ اپنے مذہب کو غیر مذہب سے بہتر سمجھ رکھے بلکہ اس کے نزدیک سب آئمہ حق میں برابر ہیں۔ چنانچہ اس کی تحقیق بوجہ بسط مقدمہ سادسہ میں مقدمات دلیل اول سے اوپر بطلان تقلید معین بزعم وجوب کے گذر چکی ہے۔ شائق کو چاہیے کہ وہاں پر دیکھے۔

بحث تلفیق

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ طریق تیسرا.... الخ۔

اقول۔ اس طریق کا مبنی کئی امر ہیں:۔

ایک تو بطلان حکم مخالف للآئمہ الاربعہ ہے؛ اور ایک امتناع رجوع بعد العمل؛ اور ایک امتناع تتبع رخص۔

ان تینوں امور کی تحقیق بوجہ بسط علیحدہ علیحدہ گذر چکی اور ثابت ہو چکا ہے کہ یہ امور اولاً تو باطل ہیں۔ ثانیاً باوجود تسلیم صحۃ مستلزم وجوب تعین مذہب معین کے نہیں ہوتے اور ایک معنی جدید اس طریق کا یہ ہے کہ حکم ملفق باطل ہے بالاجماع، تو اس مبنی کی بنا بر اس طریق کی تقریر، قطع نظر صحت اور غلطی کے، یہ ہو گی کہ تلفیق باطل ہے بالاجماع۔ پس تقلید ایک مذہب کی واجب ہو گئی تو جواب اس کے دو ہیں۔

اول یہ کہ تلفیق امر مختلف فیہ ہے۔ بعض کے نزدیک جائز ہے اور بعض کے نزدیک باطل۔ تو جس نے کہ بالاجماع باطل کیا ہے تو دعوی اس کا مردود ہے، اسی واسطے طحطاوی نے کہا ہے:

قولہ باطل بالاجماع لعلّہ لم یعتبر القول بجوازہ

(شائد کہ اجماع کے مدعی نے قول جواز کو خیال نہیں کیا)۔

اور پھر کہا وھو باطل خلافاً لابن الھمام افادہ ابو السّعود۔

اور جب مدعی کا دعوی اجماع مردود ہوا اور حکم ملفق مختلف فیہ ہوا، تو اب ہم دعوی کرتے ہیں کہ جواز ہی تلفیق کا محقق ہے اور یہی مدلل بدلائل ہے۔ اور مختار ہے محقق ابن الہمام کا؛ اور سید بادشاہ شارح تحریر کا؛ اور خاتم المتأخرین ابن نجیم صاحب بحر کا؛ اور بعض آئمہ کا علماء خوارزم سے؛ اور ان سب علماء کا جو قضاء علی الغائب بصحۃ النکاح بعبارۃ النساء تجویز کرتے ہیں۔ بلکہ ثابت ہے جواز اس کا امام ابو یوسفؒ کے فعل سے۔ کہا صاحب بحر نے رسالہ بیع الوقف لا علی وجہ الاستبدال میں:

و یمکن ان یؤخذ صحّۃ الاستبدال من قول ابی یوسف

و صحۃ البیع بغبن فاحش بقول ابی حنیفہ بناء علی جواز

التّلفيق في الحكم بين القولين قال في الفتاوى البزّازيه من كتاب الصّلوة من فصل زلة القارى و من علماء خوارزم من اختار عدم الفساد بالخطاء في القرأة اخذ بمذهب الامام الشّافعي فقال له اليا قوجي مذهبه من غير الفاتحه۔ فقال لليا قوجي اخذت من مذهبه الاطلاق و تركت القيد لما تقرّر في كلام محمّد انّ المجتهد يتبع الدليل لا القائل حتّى صحّ القضاء بصحّة النكاح بعبارة النّساء على الغائب۔ انتهى و ما وقع في آخر التّحرير من منع التلفيق فانّما عزاه الى بعض المتأخرين و ليس هذا المذهب۔انتهى كلام صاحب البحر الرائق۔

(اور ممکن ہے کہ صحت استبدال قول امام ابو یوسفؒ سے لیا جاوے اور صحت بیع نقصان صریح کا امام ابو حنیفہؒ کے قول پر تلفیق جائز ہونے کی بنا پر دو قولوں میں، کہا فتاوی بزازیہ میں کتاب الصلوۃ فصل زلۃ القاری میں۔

اور ایک خوارزمی عالم نے اختیار کیا نماز کا عدم فساد، قرأت کی خطا سے امام شافعیؒ کے مذہب پر۔ اس عالم سے یاقوجیؒ نے کہا کہ شافعیؒ کا مذہب تو فاتحہ کے سوا میں ہے۔ اس نے یاقوجیؒ کو جواب دیا کہ میں نے امام شافعیؒ کے مذہب کو مطلق لے لیا ہے اور فاتحہ کی قید چھوڑ دی ہے۔

مقرر ہو گیا یہ امر امام محمدؒ کے قول میں کہ مجتہد دلیل کا پیرو ہوتا ہے نہ کہ قائل کا۔ یہاں تک کہ صحیح ہے نکاح غائب کا حکم صحت عورتوں کے بیان پر۔اور وہ جو آخر تحریر میں منع تلفیق کی بحث واقع ہوئی تو وہ بعض متأخرین کی طرف صاحب تحریر نے منسوب کی ہے اور یہ مذہب نہیں ہے)۔

اور کہا سید بادشاہؒ نے شرح تحریر میں:

و اعترض عليه بانّ بطلان الصّورة المذكورة عندهما غير مسلم فان مالكاً لم يقل ان من قلّد الشّافعي في عدم الصّداق ان نكاحه باطل و لم يقل الشّافعي ان من قلّد

مالکاً فی عدم الشّہود ان نکا حہ با طل ۔ انتہی ۔

و اورد علیہ ان عد م قو لہما با لبطلا ن فی حقّ من قلّد احد ہما ورا عی مذ ہبہ فی جمیع ما یتوقّف علیہ صحّۃ العمل و ما نحن فیہ من قلّد ہما و خا لف کلاّ مّنہما فی شیء و عد م القول با لبطلا ن فی ذا لک لا یستلز م عدم القول بہ فی ہذا و قد یجا ب عنہ با نّ الفارق بینہما لیس ا لا ان کل وا حد من المجتہد ین لا یجد فی صورۃ التّلفیق جمیع ما شرط فی صحّتہا بل یجد بعضہا دو ن بعض و ہذا الفارق لا یسلم ان یکو ن مو جباً للحکم با لبطلا ن

و کیف یسلم و المخا لفۃ فی بعض الشرو ط اہون من المخا لفۃ فی الجمیع فیلز م الحکم با لصّحۃ با لا ہو ن با لطّریق ا لاولی و من یّد عی و جود فارق آ خر و و جود دلیل آخر علی بطلا ن صورۃ التّلفیق علی خلاف الصّورۃ الاولی فعلیہ با لبر ہا ن

فا ن قلت لا نسلم کو ن المخا لفۃ فی البعض اہو ن من المخا لفۃ فی الکلّ لا نّ المخا لف فی الکلّ یتبع مجتہداً واحداً فی جمیع ما یتوقف علیہ صحّۃ العمل و ہہنا لم یتبع وا حداً ۔ قلت ہذا انّما یتمّ لک اذا کا ن معک دلیل من نصّ او اجماع او قیاس قویّ یدلّ علی انّ العمل اذا کا ن لہ شروط یجب علی المقلّد ہہنا اتبا ع مجتہد وا حد فی جمیع ما یتوقف علی ذا لک فأ ت بہ ان کنت من الصّاد قین ۔ انتہی

کلا مہ کما مرّ من قو ل الغیر انّ الملّا حسن الشر نبا لی یدعی خلاف ما ادعاہ السّیّد بادشاہ فلذا نقل کلام السّیّد فی رسا لۃ العقد الفرید ثمّ اورود علیہ کلا ماً طو یلاً لکن مبنی جمیع ذا لک علی ا لا جماع المر کب للآ ئمۃ الا ر بعۃ و قد

رأیت فسادہ و ما اورد علی سند منھیة بو جود الفارق من انه مع التلفیق لا نجد شیئاً لنحکم علیه با لصّحّة او الفساد و ادعاہ اھو نیة التقلید فی البعض من الکل یستلزم و جود موصو ف لیقا ل بو صفه با لا ھو نیة و لا و جود لشیء حالة التلفیق۔ فا نتھی ۔

ادعاہ ا لا ھوینة فلا نحتا ج لا قا مة دلیل من نصّ او اجماع او قیاس علی منع التّلفیق۔ انتھی

ایرادہ فلا یخفی انّه با طل صریحاً و بعید من شا نه کل البعد و مصا درة علی المطلو ب اذ لا یخفی علی من له اد نی مسکة ان منا ط الایراد علی انّه لا و جود لشیء حا لة التّلفیق و ھو عین الدّ عوی اعنی بطلا ن التّلفیق فکیف یصلح لکو نه دلیلاً و منع السّیّد رحمه اللّه لیس ا لا ایّاہ و لا یطلب السّیّد الدّ لیل من نصّ او اجماع او قیاس قوی ا لا علی ھذا فکیف ا لا ستغناء للمورد من اقا مة الدّ لیل کما لا نحتاج لا قا مة الدّلیل من نصّ او اجماع ۔ الخ ۔ فا لقول قول السّیّد بادشاہ من جواز التّلفیق و اللّه اعلم بما ھو التّحقیق

(اور اعتراض کیا گیا ہے اس پر اس طرح سے کہ باطل ہونا صورت مذکور کا ان دونوں کے نزدیک غیر مسلم ہے کیونکہ امام مالک نے نہیں کہا کہ جس نے امام شافعیؒ کی تقلید کر کے بلا مہر کے نکاح کر لیا تو نکاح اس کا باطل ہے ۔ اور امام شافعیؒ نے نہیں کہا کہ جو امام مالکؒ کی تقلید کر کے بغیر گواہوں کے نکاح کر لیا تو نکاح اس کا باطل ہے ۔ ہو چکی عبارت اعتراض شرح تحریر کی اور اعتراض کیا گیا ہے اس پر یوں کہ ان دونوں کا باطل نہ کہنا اس کے حق میں ہے جو ایک کی تقلید کر کے مذہب کی تمام ضروری باتوں کی رعایت رکھے اور اس صورت میں جس میں ہماری تمہاری بحث ہے باطل نہ کہنا لازم نہیں، اور کبھی جواب اس اعتراض کا یوں دیا جا تا ہے کہ ان دونوں میں فرق فقط اتنا ہے کہ کوئی مجتہد صورت تلفیق میں اپنے مذہب کی صحت کی ساری شرطیں نہیں پا تا

بلکہ بعضی پاتا ہے بعضی نہیں ۔ اور یہ فرق ہم نہیں مانتے کہ باطل ہونے کا سبب پڑ سکے اور کیوں کر مانا جاوے حالانکہ مخالفت بعض شرطوں میں سہل ہے پوری مخالفت سے ۔ سو لازم آئے گا حکم صحت کا دینا سہل پر بطریق اولی ، اور جو شخص دعوی رکھتا ہے کہ اور بھی فرق ہے تو اس پر دلیل لازم ہے ۔ پھر اگر کوئی کہے کہ ہم نہیں مانتے کہ بعضی باتوں کی مخالفت پوری مخالفت سے سہل ہے، کیونکہ پوری مخالفت میں ایک مجتہد کے مذہب کی ساری شرطیں نہیں ہیں تو میں جواب دونگا کہ یہ بات تو جب پوری ہو کہ تیرے پاس آیت یا اجماع یا قیاس قوی سے ایسی دلیل ہو کہ دلالت کرے اس پر کہ کسی عمل کے لئے جب شرطیں ہوں تو مقلد پر واجب ہے کہ ان سب شرطوں میں ایک مجتہد کی پیروی کرے ۔ اگر سچا ہے تو دلیل لا ۔ ہو چکا کلام سید بادشاہؒ کا اور آمدیؒ کا کلام بھی اسی مضمون کا گذر چکا ہے ۔ جاننا چاہیے کہ ملا حسن شرنبالیؒ ، سید بادشاہؒ کے خلاف کا مدعی ہے اس لئے اپنے رسالہ عقدالفرید میں سید بادشاہؒ کا کلام نقل کیا پھر اس پر بڑا اعتراض کیا ہے، لیکن مبنی اس سب کا آئمہ اربعہ کا اجماع مرکب ہے اور اس کا فساد تجھے معلوم ہو چکا اور وہ جو حاشیہ کی سند پر اور فاسق ہونے کا اعتراض کیا گیا ہے اس طرح پر کہ میں تلفیق میں کوئی خبر نہیں پاتا کہ اس پر صحت اور فساد کا حکم لگایا جاوے اور یہ دعوی کہ مخالفت بعض کے ساتھ بہ نسبت مخالفت پوری کے سہل ہے، یہ کسی موصوف کو چاہتا ہے تا کہ سہل ہونے کی صفت اس کے متعلق کی جاوے ، اور حالت تلفیق میں کوئی چیز نہیں ہے، سو سہل ہونے کا دعوی جاتا رہا، سو ہمیں کسی دلیل کی حاجت نہیں آیت اور اجماع سے تلفیق کے منع پر ۔ ہو چکا اعتراض ۔ سو یہ بات واضح ہے کہ یہ اعتراض صریح باطل ہے اور معترض کی شان سے بہت بعید ہے اور مطلوب پر مصادرہ ہے کیونکہ جسے کچھ بھی سمجھ ہے اسے معلوم ہے کہ مدار اعتراض کا اس پر ہے کہ حالت تلفیق میں کوئی چیز نہیں ہے اور وہ عین دعوی ہے یعنی باطل ہونا تلفیق کا سو یہ کیوں کر دلیل ہوسکتا ہے اور منع کرنا سید بادشاہؒ کا اس سے لگتا ہے اور اس پر آیت اور اجماع اور قیاس قوی سے سیدؒ نے دلیل طلب کی ہے تو اس اعتراض کرنیوالے کو دلیل سے بے پروائی کیوں کر ہوسکتی ہے کہ اس نے کہہ دیا کہ ہمیں دلیل قائم کرنے کی آیت اور اجماع سے حاجت نہیں ۔ سو اب بات تو سید بادشاہؒ ہی کی بات ہے کہ تلفیق جائز ہے)

اور کہا مولانا المحقق ابن الملا فروخ المکی حنفیؒ نے قول سدید میں:

قد استفاض عند فضلاء العصر منع التّلفیق فی التّقلید و ذا لک با ن یّعمل مثلاً فی بعض اعمال الطّھارۃ و الصّلو ۃ او احد ھما بمذ ھب امام و فی البعض بمذ ھب امام آ خر، و لم اجد علی امتناع ذا لک برھا ناً۔ بل قد اشار الی عدم منعہ المحقق ابن الھما م فی التّحریر و انّہ لم یدر ما یمنع منہ و نقل منع التّلفیق عن بعض المتأ خرین قا ل شا رح تحریرہ العلامۃ ابن امیرا لحا ج ھو العلا مہ العراقی۔ انتھی۔

قلت و ھو من فضلاء ا لا صو لیین من الما لکیۃ و لا علینا ان نأ خذ بقو لہ خصو صاً قد و جدت عن بعض آ ئمتنا ما ید لّ علی جوازہ بل وقوعہ و ھو ما نقلہ فی البزّا زیۃ انّ من علماء خوارزم یعنی اصحا بنا من اختار عدم فساد الصّلوۃ با لخطاء فی القرأۃ فیھا اخذاً بمذھب ا لا مام الشّافعی فقیل لہ مذ ھبہ فی غیر الفا تحۃ۔ فقا ل اختر ت من مذ ھبہ ا لا طلاق و تر کت القید لما تقرر فی کلا م محمّد ان المجتھد یتبع الدّ لیل لا القا ئل حتّی صحّ القضاء بصحّۃ النّکا ح بعبارۃ النّساء علی الغا ئب۔ انتھی نقلہ عنھا العلا مۃ خا تم المتأ خرین ابن نجیم فی بعض رسا ئلہ فی الوقف فانظر حیث لفق با ن اخذ بمذ ھبہ ای بمذھب نفسہ الحنفی فی انّ الفا تحہ لیست برکن فلا یضرّ نقصا ن بعضھا فیما اخطا فیہ یعنی اخطا خطاءً فا حشاً با ن قا ل مثلاً ایّاك نقعد و ایّا ك نستعین لسبق ا للسا ن فا خطا فا نّ الفا تحۃ نقصت بلفظ نقعد فلم یجز صلوۃ علی مذ ھب الشّا فعی ما لم یعد قرأۃ نعبد ۔ فا ذا اعاد ھا صحت و لم تفسد صلوتہ عندہ بھذا اللفظ لا ن عندہ الکلام الخطاء لا یفسد اذا کا ن قلیلاً و عند نا

هو مفسد فا ذا اعاد ها علی الصحّة لا یفید لا نّ الصّلوة قد فسدت هذا و قد قا ل بعدم الفساد بعض المشا ئخ اذا اعاد ها علی الصّحّة کما نقله الزاهدی و لکن ظاهر ما فی البزّا زیة عن بعض علماء خوارزم انّه لا یفسد و لو لم یعد علی الصّحّة اخذاً بمذ هب الشّا فعی فی عدم الفساد با لخطاء و هو عین التّلفیق۔ و کذا لک مسئلة النّکا ح فا نّه لا یصحّ بعبارة النّساء عند الشّا فعی و یصحّ عنده علی الغا ئب۔ و عند نا الحکم با لعکس فی المسئلتین۔ فا ذا حکم بصحّة و قوعه بعبارة النّساء علی الغائب فقد لفق و مع هذا فقد حکموا بصحة الحکم الملفق من المذ هبین

و کذا لک مسئلة ا لا مام ابی یو سف لما صلّی با لنّاس الجمعة و اخبر بو جود فارة میتة فی ماء الحمام الذی اغتسل منه للجمعة فقا ل نأخذ بقول اخوا ننا من اهل المد ینة اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثاً ۔

قا ل فی المحیط البر ها نی و الفتاوی الظهیریه و لم یکن ذالک مذ هبه و ذکر المسئلة فی الظهیریة و غیر ها فی کتا ب النّکا ح مستشهداً بها فی مسئلة من مسا ئل النّکا ح سیأ تی ذکر ها للحنفی ان یعمل بغیر مذ هبه فهذا ابو یوسف امام المذ هب و کبیره المجتهد الکا مل قد قلّد عند الضّرورة و لم یکن ذا لک مذ هباً له بل مذ هبه تنجس الماء القلیل و ان لم تغیّر بو قوع ما ینجسه فیه و لا شک عند الظّاهر انّه فعل الطّهارة و صلّی الصّلوة علی مقتضی مذ هبه و انّما قلّد فی خصو ص الماء فقد حصل التلفیق منه و هو او فی حجة ۔

(مشہور ہو گیا علماء میں تقلید میں تلفیق کا منع ہونا اور اس کی صورت یہ ہے کہ عمل کرے وضو، غسل، نماز وغیرہ میں یا ان میں سے کسی ایک میں ایک مذہب کے موافق

اور بعض چیزوں میں دوسرے امام کے موافق۔

مجھے اس کے منع پر کوئی دلیل نہیں ملی بلکہ اس کے نہ ہونے پر ابن ہمام نے تحریر میں اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ کہا ہے کہ معلوم نہیں ہوتا کہ تلفیق سے کون سی چیز منع کرتی ہے۔ ہاں بعض متاخر لوگوں نے اس کا منع نقل کیا ہے۔ اور ابن امیر حاجؒ نے کہ وہ متأخر، علامہ عراقیؒ ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ عراقیؒ، مالکیوں کا ایک فاضل اصولی ہے، اور ہم پر ضروری نہیں کہ اس کے قول پر عمل کریں، خصوصاً اس حالت میں کہ اپنے مذہب کے بعض آئمہ کا ایسا کلام موجود ہے جو اس کے جواز بلکہ وقوع پر دلالت کرتا ہے۔

اور وہ کلام وہ ہے جو بزازیہ میں منقول ہے کہ خوارزم کے حنفی علما نے امام شافعیؒ کے مذہب قرأت کی خطا سے نماز کا فاسد نہ ہونا اختیار کیا۔ جب ان سے کہا گیا کہ امام شافعیؒ کا تو یہ مذہب سورۃ فاتحہ کے علاوہ کی قرأت میں ہے، تو انہوں نے جواب دیا کہ ہم نے ان کو مذہب کو بلا قید اختیار کیا ہے، اور قید سورۃ فاتحہ کو چھوڑ دیا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ کے کلام میں یہ بات ٹھہر چکی ہے کہ مجتہد دلیل کا پیرو ہوتا ہے، نہ کہ کہنے والے کا۔ یہاں تک کہ عورتوں کے بیان پر غائب پر نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔ نقل کیا اس کو ابن نجیمؒ نے اپنے بعض رسالہ میں۔

سو دیکھ کہ کیسی تلفیق ہوئی کہ اپنے مذہب حنفی سے یہ بات لی کہ سورہ فاتحہ رکن نہیں ہے تو ضرر نہیں پہنچا تا جب کہ اس میں کچھ صریح نقصان پڑ جائے، مثلاً تیزی زبان سے ایّا ك تقعد و ايّاك نستعين کہہ دے تو خطا کیا، سو سورۃ فاتحہ کہ لفظ تقعد کی رو سے گھٹ جاوے گی، سو نماز ایسے کی بموجب امام شافعیؒ کے جائز نہ ہوگی تاوقتیکہ لفظ نعبد کو پھر نہ کہہ لے۔ جب پھر کہہ لے گا تو نماز درست ہو جاوے گی۔

اور اس کی نماز فاسد نہ ہوگی شافعی کے نزدیک کیونکہ بموجب ان کے مذہب کے بھول چوک کا کلام نماز کو نہیں بگاڑتا جبکہ تھوڑا ہو،

اور ہمارے نزدیک وہ مفسد ہے، اور جب اس لفظ کو ٹھیک ٹھیک کہہ لیا تو فائدہ نہ دے گا کیونکہ نماز تو (پہلے ہی) بگڑ چکی۔ یاد رکھنا چاہیے اس بات کو۔

اور بلا شک بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ نماز نہیں بگڑتی اگر ٹھیک ٹھیک اس لفظ کو پھر کہہ

لے ۔ چنانچہ زاہدیؒ نے نقل کیا ہے۔لیکن ظاہر وہی ہے جو بزازیہ میں بعض علماء خوارزم سے ہے کہ اس لفظ کو دوبارہ ٹھیک نہ کہنے سے بھی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور یہ بات انہوں نے امام شافعیؒ کا مذہب لے کر کہا ہے کہ خطا سے نماز نہیں بگڑتی اور یہ عین تلفیق ہے۔

اور اسی طرح ہے مسئلہ نکاح کا کہ وہ عورتوں کے بیان پر امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہوتا اور غائب پر صحیح ہو جاتا ہے۔ اور ہمارے مذہب میں حکم الٹا ہے دونوں مسئلوں میں ۔سو بموجب عورتوں کے بیان پر جب صحت نکاح کا حکم غائب پر دیا تو یہ تلفیق ہوئی۔ اور باوجود اسکے دونوں مذہب کے تلفیقی مسئلہ کا حکم صحت دیا گیا ہے۔

اور اسی طرح یہ مسئلہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے جمعہ کی نماز پڑھی اور جس حمام کے پانی سے نہائے تھے اس میں مردار چوہے کے ہونے کی خبر دی گئی تو انہوں نے کہا کہ ہم اپنے بھائیوں اہل مدینہ کے اس قول پر عمل کرتے ہیں کہ جب پانی دوقلوں کو پہنچ جائے تو ناپاک نہیں ہوتا۔محیط برہانی اور فتاوی ظہیریہ میں کہا ہے کہ یہ انکا پہلے مذہب نہ تھا۔

اور ظہیریہ اور فقہ کی دیگر کتابوں میں یہ مسئلہ بحث نکاح میں بطور استشہاد کے مسائل نکاح پر مذکور ہے کہ حنفی مذہب کو غیر مذہب پر عمل کرنا جائز ہے چنانچہ اس کا ذکر عنقریب آویگا۔

سو دیکھو کہ ابو یوسفؒ کہ امام مذہب اور مجتہد کامل ہیں، اور انہوں نے ضرورت کے وقت غیر کی تقلید کر لی ۔اور یہ ان کا مذہب نہ تھا۔ بلکہ مذہب تو یہ تھا کہ تھوڑا پانی اگرچہ نجاست کے پڑنے سے بگڑے نہیں تو بھی نجس ہو جاتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ انہوں نے پانی کو پاک جانا اور اپنے مذہب کے موافق نماز پڑھی، فقط پانی کے مسئلہ میں دیگر امام کی تقلید کی ۔سو اس سے تلفیق حاصل ہوگئی۔اور یہ بڑی حجت ہے)۔

واضح ہو کہ جواز تلفیق پر دلالت کرنے والی یہ روایات مستندہ الی الآئمہ محض الزاماً نقل کی گئی ہیں اور تحقیقی دلائل ہمارے نزدیک وہی ہیں جو تقلید شخص معین کے بطلان پر اور تقلید بدوں التزام کی حقیّت پر نقل کئے گئے ہیں، اس لئے کہ ان دلائل سے عموماً تخصیص و جوب باطل ہوتی ہے خواہ حادثہ واحد میں۔

☆ دوسرا جواب ۔فرض کیا کہ تلفیق باطل ہے لیکن اس سے وہ عدم تعین جس میں

تلفیق نہ پائی جاوے کیونکر باطل ہوگی؟ کیا عدم التزام، مستلزم تلفیق کو ہوتا ہے؟

مثلاً ایک شخص ایک محل میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی اس طرح تقلید کرتا ہے کہ دوسرے مذہب کو اس میں خلط نہیں کرتا۔ اور دوسرے محل میں شافعی کی تقلید اسی طرح پر تقلید کرتا ہے تو اس شخص کے حق میں بطلان تلفیق کیا ضرر کریگا؟ اور اس کے مسلک کو کیونکر باطل کرے گا؟

تنبیہ۔ جناب مؤلف (تنویر الحق) نے ایک دلیل خاص اپنی طرف سے، جس میں کوئی ان کا مقتداء نہیں، بھی ارشاد فرمائی ہے۔ سو نقل کرنا اس کا سوائے تضعیع اوقات کے کچھ نہیں ہے اور رد میں اس کے اسی قدر کافی ہے کہ مدار اس دلیل کے تین امر ہیں۔

اجماع مرکب آئمہ کا،

اور منع ہونا رجوع بعد العمل کا بمعنی ظاہر،

اور منع ہونا تتبع رخص کا بالاجماع۔

بطلان ان تینوں امروں کا بوجہ بسط گذر چکا۔

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ اور یہ جو گمان کیا گیا ہے کہ تلفیق نزدیک صاحب بحر الرائق اور شیخ ابن الہمامؒ کے جائز ہے، سو یہ بات ان کے صریح کلام سے ثابت نہیں۔

اقول (سید نذیر حسین)۔ مذہب صاحب بحر کا بھی ان کے کلام سے صاف معلوم ہوا اور مذہب ابن الہمام کا بھی ان کے کلام سے، اور کلام شاہ ولی اللہؒ کے کلام بلاغت نظام سے معلوم ہو چکا۔ پھر اگر مؤلف تنویر الحق ان کے کلام کو سمجھنے کی استعداد نہ رکھتا ہو تو صاحب بحر، اور ابن الہمامؒ کا کیا قصور؟

اور اگر تقلید مذموم کی پٹی کے سبب، جو آنکھ اور دل پر باندھ رہا ہے، نظر نہ آوے تو ہمارا اس میں کیا اختیار؟ انّا للّٰہ و انّا الیہ راجعون۔

اور مؤلف تنویر الحق، ابن الہمامؒ اور صاحب بحر کے جن اقوال سے بطلان تلفیق نکالتا ہے ان میں سے ہرگز تلفیق کا بطلان مفہوم نہیں ہوتا۔

اور چونکہ مؤلف تنویر، باب ثانی کے اخیر میں ابن الہمامؒ کا قول، فتح القدیر سے بواسطہ عالمگیری اور صاحب بحر کا رسائل زینیہ سے مکرر لایا ہے اس لئے ردّ اس کا وہاں پر ہی ہوگا۔ تو اس جگہ صاف معلوم ہوگا کہ ان اقوال سے عدم التزام مذہب معین مطلقاً باطل

نہیں ہوتا، چہ جائے باطل ہونا تلفیق کا۔ فا نتظر۔

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ چوتھا طریق..... الخ۔

اقول۔ اس طریق میں یہ خرافات کیا ہے کہ ہر مجتہد کو اپنے مذہب کے مخالف حکم نہ دینا چاہیے جیسا کہ کہا مسلّم الثبوت میں:

و لو حکم بخلاف اجتهاده کا ن با طلاً اتفاقاً و ان قلّد غیره، لا نّه یجب علیه العمل بظنّه و لا یجوز له التّقلید مع اجتهاده اجماعاً۔ کذا فی شرح المختصر

(اور اگر حکم کیا اپنے اجتہاد کے خلاف تو باطل ٹھہرے گا بالاتفاق اگر چہ غیر کی تقلید ہی کیوں نہ کرے۔ کیونکہ اس پر واجب ہے کہ اپنے گمان کے موافق عمل کرے اور بالاجماع اس کو تقلید جائز نہیں باوجود اس کے اجتہاد کے)۔

اور پھر مقلد کو مجتہد پر قیاس کر کے کہا ہے کہ جب کہ مجتہد کو اپنے مذہب کے خلاف پر عمل نہ چاہیے تو اس کے مقلد کو بھی خلاف اپنے امام کے نہ چاہیے۔ انتہی حاصل کلامہ۔

لیکن ہم نے ایسا غافل کہیں نہیں دیکھا کہ مقلد کو مجتہد پر قیاس کرتا ہے، حالانکہ مجتہد کو دوسرے مجتہد کی تقلید حرام ہے اور مقلد کو وقت عدم العلم کے تقلید کسی مجتہد کی لاعلی التعین واجب ہے فا سئلوا اهل الذّ کر ان کنتم لا تعلمو ن (نحل: ۴۳) کے تحت۔ پس ردّ کیا اس غافل نے اس قیاس کرنے سے ادلہ اربعہ شرعیہ مذکورہ سابقہ کو جو تعین مذہب معین سے بزعم وجوب منع کر رہی ہیں اور سابق میں نقل کی گئی ہیں۔ اور ردّ کیا اقوال آئمہ کو جو ۳۵ روایتوں کے ضمن میں گذر چکے ہیں۔

اور قطع نظر ان ادلہ اور روایات سے نفس مختصر الاصول میں خاص کر یہ تصریح کی ہے کہ اگر حکم کرے مقلد مخالف اجتہاد امام اپنے کے تو حکم اس کا جائز ہے۔ چنانچہ کہا مغتنم الحصول میں فی المختصر

و لو حکم المقلّد بخلا ف اجتهاد اما مه جری علی جواز تقلید غیره۔ انتهی۔، ای ابتنی الحکم علی ما یجیء من المقلّد هل له تقلید غیره۔ انتهی (اور اگر حکم کرے مقلد اپنے امام کے اجتہاد کے مخالف تو حکم اس کا جاری ہوگا بنا بر جائز ہونے تقلید غیر کے۔ یعنی بنا پاوے گا یہ حکم

اس تقریر پر جو آگے آوے گی کہ مقلد کو غیر کی تقلید جائز ہے یا نہیں)۔

پھر مخالف دلائل اربعہ کے اور ۳۵ روایات سلف کے اور باوجود خاص مختصر الاصول کی اس بات پر تصریح کے کہ اگر مقلد اپنے امام کے اجتہاد کے خلاف حکم کر دے تو حکم اس کا جاری ہو جاوے گا، قیاس مع الفارق جناب مؤلف کا سوائے غفلت اور کم فہمی کے کیا تصور کیا جاوے؟ ذرا اس مقام میں غور کرنا چاہیے۔

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ نقل کیا حمویؒ نے بیچ شرح اشباہ والنظائر کے فن ثانی میں بیچ کتاب التعزیر کے وفی الفتح

قالوا ان المنتقل من مذهب الی مذهب باجتهاد و البرهان آثم یستوجب التعزیر فبلا اجتهاد و برهان اولی۔

(مشائخ نے کہا ہے کہ انتقال کرنے والا ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف، گو اجتہاد اور دلیل سے ہو، گنہ گار ہے۔ سو بغیر اجتہاد اور دلیل کے ایسا کرنیوالہ بدرجہ اولی گنہ گار ہوگا)

اقول۔ فتح القدیر سے اس نقل میں بھی وہی نقشہ ہوا ہے کہ لا تقربوا الصّلوة کو تو لے لیا ہے اور انتم سکاری کو چھوڑ دیا ہے، اس لئے کہ شیخ ابن الہمامؒ نے مشائخ کا یہ قول فتح القدیر میں نقل کر کے اس کو ردّ کر دیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ تشدیدات محض الزامات ہیں۔ یعنی کوئی امر شرعی اور حجت دینی نہیں۔ چنانچہ ابن امیر الحاجؒ شرح تحریر میں شیخ ابن الہمامؒ سارا کلام نقل فرماتے ہیں جیسا کہ ملاحسن شرنبالی حنفیؒ، جناب ابن امیر حاجؒ کا کلام نقل کرتے ہیں:

و قال ابن امیر الحاج عقب کلام الماتن ابن الهمام فی هذا المحل ما نصّه و قال ایضاً یعنی شیخه ابن الهمام فی شرح الهدایة عقب ما قدمناه من بیان حقیقة الانتقال و الغالب ان مثل هذه یعنی التشدیدات الّتی ذکروها فقالوا المنتقل من مذهب الی مذهب باجتهاد و برهان آثم یستوجب التّعزیر فبلا اجتهادو برهان اولی و لا بد ان یراد بهذا الاجتهاد معنی التحری و تحکیم القلب لانّ العامی

لیس له اجتهاد فتلک التّشدیدات الزا مات منهم ای من المشا ئخ لکف النّا س عن تتبع الرّ خص و الّا اخذ العا می فی کل مسئلة بقول مجتهد یکو ن قو له اخف علیه و انا لا ادری ما یمنع هذا من العقل و السّمع کو ن ا لا نسا ن یتتبع ما هو اخف علی نفسه من قول مجتهد مسموغ له ا لا جتهاد ما علمت من الشر ع ذمه علیه ۔ انتهی ما نقله الشر نبا لی عن ابن امیر حا ج فی العقد الفرید

(ابن ہمامؒ نے شرح ہدایہ میں کہا ہے کہ غالب امکان یہ ہے کہ مشائخ سے منقول اس طرح کے تشددات (ایک سے دوسرے مذہب میں انتقال کرنے والہ، گو باجتہاد اور بالدلیل ہو، گنہ گار لائق تعزیر ہے۔سو بلا اجتہاد اور بلا دلیل کے بدرجہ اولی گنہ گار ہوگا) میں اجتہاد سے تحری و تحکیم القلب کے معنی مراد لئے جاویں کیونکہ عامی کے لئے اجتہاد نہیں ہوتا سو یہ تشدات اس لئے کہ لوگ رخصتیں نہ ڈھونڈیں۔ورنہ عامی ہر مسئلہ میں بموجب مذہب اس مجتہد کے عمل کرے گا جو اس پر سہل ہو۔

اور میں نہیں جانتا کہ اسے عقل اور نقل سے کون مانع ہے۔ اور مجتہد، اگر جائز التقلید، کے اقوال سے سہل بات کو لینے پر شرع میں کچھ مذمت نہیں)۔

سو دیکھو تصرف حضرت ناقل (مؤلف تنویر الحق) کا کہ قا لوا کے سر سے حرف ف کو اڑا دیا ہے اور خبر سے فتلک الشدیدات الزا ما ت منهم کو چھوڑ دیا۔ نعو ذ با للّه من هذه الخیا نة فی الدّ ین ۔

اور جب فتح القدیر سے نقل میں سرقہ اور خیانت ثابت ہو چکی تو اب سنو نفس مسئلہ انتقال کی تحقیق۔

جواز انتقال مذہب

ادلہ اربعہ اور سلف وخلف سے ۳۵ روایات سلف وخلف سے حقیۃ تقلید بدون تعین کے اثبات کے بعد اس امر کی حاجت نہیں رہی کہ جواز انتقال کو علیحدہ ثابت کریں ۔ لیکن چونکہ عند القوم والعلماء اصولیین یہ مسئلہ کتب اصول میں مستقلاً درج ہے اس لئے ہم

بھی علیحدہ بیان کرتے ہیں۔

معلوم کرنا چاہیے کہ انتقال ایک مذہب سے دوسرے مذہب کے طرف بلاارتیاب درست ہے انہیں دلائل سے جن سے تقلید بطور عدم تعین کے ثابت ہو چکی ہے۔ اورعلماء مذاہب میں سے بہت لوگوں سے جواز پر روایتیں ہیں۔

اور سب محقق لوگ جواز انتقال کے قائل ہیں اگر چہ بعض متأخرین، جیسے صاحب قنیہ وقہستانی وغیرہ کہ جو حدیث وقرآن بے بہرہ ہیں، منتقل کے حق میں تعزیر کی بات کرتے ہیں۔ لیکن صاحب مذہب اوران کے شاگردوں ایسی کوئی بات منقول نہیں۔ اورملاعلی قاریؒ، اپنے رسالہ سم القوارض میں لکھتے ہیں:

> و فی الظهیریة روی عن ابی حنیفه انّه قال لا یحلّ لا حد ان یفتی بقولنا ما لم یعلم من این قلنا۔ انتهی ۔ فاذا کان لا یجوز تقلید الامام من غیر دلیل فی الاحکام فکیف یجوز تقلید المقلدین الذین ما وصلوا الی مقام المجتهدین ۔ نعم یجوز للعامی ان یقلد العالم و لو مقلد الضرورة امر الدین، انتهی (ظہیریہ میں امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کسی کو جائز نہیں کہ ہمارے قول پر فتوی دے جب تک کہ یہ نہ جان لے کہ ہم نے کہاں سے کہا ہے۔(ہو چکا مقولہ امام کا)۔ سو جب احکام شرعی میں امام کی تقلید بے دلیل جائز نہیں تو ان مقلدوں کی تقلید جو مقام اجتہاد تک نہیں پہنچے کیونکہ جائز ہوسکتی ہے۔ ہاں انجان آدمی کو یہ جائز ہے کہ ضرورت دینی کیلئے کسی عالم کی تقلید کرے اگر چہ وہ عالم مقلد ہو)

پس ملاعلی قاریؒ کی عبارت کو غور سے دیکھو کہ منتقل کے حق میں قنیہ وغیرہ کی تجویز تعزیز بلا دلیل شرعی وبغیر نقل مجتہدین سابقین کے کیوں کر مقبول ہو؟

شیخ ابن الہمامؒ اور شارح ابن امیر حاجؒ کا کلام جس میں مانعین انتقال پر ردّ ہے وہ تو عبارت شرح ابن امیر حاجؒ سے جو ملاحسن شرنبالیؒ نے نقل کی ہے، معلوم ہو گیا۔ اب سنو کہ کہا سید بادشاہؒ نے شرح تحریر میں:

> فان ارادوا یعنی المشائخ القائلین من الحنفیة بان المنتقل من مذهب الی مذهب آ ثم یستوجب التعزیرات ان

ارادوا هذا الالتزا م فلا دليل علی و جو ب اتّباع المجتهد المعيّن با لتزا مه نفسه ذا لک قو لاً او نيةً شر عاً ۔ انتهی كما نقله الشّر نبا لی فی العقد الفريد (اگر مشائخ حنفیہ نے مذہب تبدیل کرنیوالے کو واجب التعزیر کہہ کر التزام مذہب معین ارادہ کیا ہے، تو پیروی مجتہد متعین پر کوئی دلیل شرعی نہیں کہ زبان یا نیت سے التزام کر کے ایک مجتہد کی پیروی کرے)۔

اور امام نوویؒ اور امام رافعیؒ سے بھی یہی منقول ہے کہ انتقال جائز ہے۔ اور امام نوویؒ نے روضہ میں کہا ہے کہ جب مذاہب مدون ہو گئے تو اب مقلد کو ایک مذہب سے دوسرے میں منتقل ہونا جائز ہے ۔ چنانچہ شیخ جلال الدین السیوطیؒ ، جزیل المواہب میں فرماتے ہیں:

الا نتقا ل من مذ هب الی مذ هب هو جا ئز كما جز م به الرّافعی و تبعه النّووی و قا ل فی الرّو ضة اذا دونت المذا هب قيل يجوز للمقلد ان يّنتقل من مذهب الی مذ هب ان قلنا يلزم الاجتهاد فی طلب ا لا علم و غلب علی ظنّه انّ الثّا نی اعلم ينبغی ان يّجوز بل يجب و ان خير ناه فينبغی ان يجوز ايضاً (ایک مذہب سے دوسرے مذہب میں منتقل ہونا جائز ہے جیسا کہ رافعیؒ کا قول ہے۔ جس کی پیروی میں نوویؒ نے روضہ میں کہا ہے کہ مذاہب مدون ہو گئے مقلد کا ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال کرنا جائز بتایا گیا ہے۔ اگر ہم کہیں کہ زیادہ علم والے کی تلاش مقلد کیلئے ضروری ہے اور اسے گمان غالب ہو جائے کہ دوسرا مجتہد بڑا عالم ہے تو اسکو انتقال جائز بلکہ واجب ہوگا اور اگر مقلد کو مخیّر کریں تو بھی جائز ہے)

سیوطیؒ کے اس کلام میں غور کرنا چاہیے کہ سیوطیؒ نے جواز انتقال کو کیسا محقق کیا ہے۔ پس اگر اس کا بعض مالکیوں کے منع انتقال پر متضمن قول کو نقل کرنا، جیسا کہ مؤلف نے نقل کیا ہے، تسلیم بھی کیا جائے تو وہ اس مالکی پر بطور طعن اور تعریض پر ہوگا۔

اور کہا مولانا بحر العلوم لکھنویؒ نے شرح مسلّم الثبوت میں:

لا يجب ا لاستمرار و يصحّ ا لا نتقا ل وهذا هو الحقّ الّذی ينبغی ان يّؤ من و يعتقد به و لكن يّنبغی ان لا يكو ن ا لا نتقا ل

المتلهی فان التّلهی حرام قطعاً فی التمذهب کان او غیره

(تقلید میں جمود ضروری نہیں ۔ اور انتقال درست ہے ۔ اور اسی بات کا ایمان اور اعتقاد کرنا چاہیے۔ تاہم انتقال بطور لہو ولعب ہو تو حرام ہے ۔ مذہب میں ہو یا کسی اور چیز میں)۔

اور قبل اس عبارت کے فرمایا:

حتّی شدد بعض المتأخرین المتکلّفین و قالوا الحنفی اذا صار شافعیاً یعزر و هذا تشریع من عند انفسهم۔

(یہاں تک بعض متاخرین نے تشدد یہاں تک سختی کی ہے کہ کہتے ہیں کہ اگر ایک حنفی المذہب، جب شافعی ہو جائے تو اسے سزا دی جائے ۔ایسا کہنا خودساختہ شریعت ہے)

ان روایات سے ان روایات کا جواب ہو گیا جن میں انتقال مذہب کرنے والے کو سزا دینے کا حکم دیا گیا ہے، اور جنہیں مؤلف تنویر الحق نے نقل کیا ہے۔

اب مشائخ سے تعزیر کی تنصیص کا سبب معلوم کرتے ہیں ۔ وہ سبب یہ ہے کہ انتقال کرنے والے کا ایسا کرنا کسی نیک شرعی غرض سے نہ ہو بلکہ اتباع نفس کے لئے ہو۔ جیسا کہ ابوبکر جوزجانی کے عہد میں ایک شخص سے ہوا تھا۔ چنانچہ محقق شامیؒ نے ردالمحتار حاشیہ درمختار میں نقل کیا ہے:

قوله ارتحل الی مذهب الشافعی یعزر ای اذا کان ارتحاله لا لغرض محمود شرعاً، کما فی التتارخانیه حکی انّ رجلاً من اصحاب ابی حنیفه خطب الی رجلٍ من اصحاب الحدیث ابنته فی عهد ابی بکر الجوزجانی۔ فابی الا ان یترك مذهبه فیقرء خلف الامام و یرفع یدیه عند الانحطاط و نحو ذالک۔ فاجابه فزوجه ۔ فقال الشّیخ بعد ما سئل عن هذه، واطرق رأسه، النکاح جائز و لکن اخاف علیه ان یّذهب ایمانه وقت النّزاع لانّه استخفف بمذهبه الّذی هو حق عنده و ترکه لاجل جیفة منتنة و لو ان رجلاً برء من مذهبه باجتهاد وضح له کان محمودا ماجوراً۔

(جس وقت کہ منتقل ہوا مذہب شافعی کی طرف تعزیر دیا جاوے گا، یعنی جس وقت کہ انتقال کسی اچھی شرعی غرض سے نہ ہو۔جیسا کہ تاتارخانیہ میں بتایا گیا ہے کہ ابوبکر جوزجانی کے زمانے میں ایک حنفی المذہب نے ایک اہل حدیث کے ہاں اس کی بیٹی سے نکاح کا پیغام بھیجا۔اہل حدیث نے یہ شرط ٹھہرائی کہ وہ اپنا مذہب چھوڑ کر امام کے پیچھے الحمد پڑھنے اور رفع یدین کیا کرے۔ اس نے قبول کر لیا۔سو اس نے نکاح کر دیا۔ابوبکر جوزجانی سے کسی نے یہ تذکرہ کیا تو اس نے سر ہلا کر کہا کہ نکاح تو جائز ہے لیکن میں ڈرتا ہوں کہ نزع کے وقت اس کا ایمان نہ جاتا رہے، کیونکہ اس نے اپنے اس مذہب کو ہلکا ٹھہرا کر ایک سڑی ہوئی چیز کی خاطر چھوڑ دیا۔ اگر کوئی آدمی دل کی گواہی سے اپنے مذہب سے بے زار ہو کر انتقال مذہب کرے تو یہ اچھی اور باعث اجر بات ہوگی)

اقول:

خذ ما صفا من هذا النقل و دع ما كدر۔ و اعلم ان معنى الاجتهاد فى كلام الشّامى هو الّذى قاله العلامه ابن امير الحاج فى شرح التّحرير للشيخ ابن الهمام كما مرّ فى العقد الفريد اعنى به التحرى و تحكيم القلب لان العامى اين له الاجتهاد (میں کہتا ہوں کہ اس روایت سے صاف بات لے لو اور گدلی کو چھوڑ دو۔ اور اجتہاد کے معنی وہی ہیں جو شامی کی عبارت سے معلوم ہوتے ہیں جسے امیر ابن حاج نے شرح تحریر میں نقل کیا ہے۔ اور وہ معنی یہ ہیں کہ اجتہاد تحری و تحکیم القلب کو کہتے ہیں ۔اور عامی کے لئے اجتہاد کہاں ہے؟)۔

اب معلوم کرنا چاہیے کہ بعض آئمہ نے اس انتقال مذاہب میں بعض شروط بھی بیان کی ہیں۔ چنانچہ رویانیؒ نے کہا ہے کہ جواز انتقال میں تین شرطیں ہیں:

۔اول یہ کہ انتقال کرنے والا تلفیق نہ کرے۔

دوسرے یہ کہ تتبع رخص نہ کرے۔

اور تیسرے یہ کہ جس کی طرف انتقال کرتا ہے اس کو اہل علم و فضل سے اعتقاد کرے۔ پس اس کی تقلید نہ کرے جس کو جاہل جانتا ہے۔

اور ابن دقیق العیدؒ نے کہا ہے کہ انتقال کرنے والہ تلفیق نہ کرے
اور وہ مسئلہ جس میں مقلد تھا، حکم سے نقض کے قابل ہو۔ یعنی ایسا مسئلہ ہو جو اجماع، قواعد،
نص اور قیاس جلی کے مخالف ہو۔

اور شیخ عزالدین بن عبدالسلامؒ نے ایک ہی شرط کو اختیار کیا ہے یعنی یہ کہ
وہ مسئلہ، کہ جس میں مقلد تھا، اس قبیل سے ہو جو منقوض بحکم ہو سکے۔

اور بعض نقل کرتے ہیں کہ انشراح صدر بھی ان کی شرط ہے۔

اور امام صلاح الدین العلائیؒ نے کہا ہے کہ دو صورت میں انتقال مرجح ہے۔

اول یہ کہ مقلد پر مذہب ثانی میں تشدید سوائے ہو۔

اور دوسرے یہ کہ مذہب اول کے معارض کوئی حدیث صحیح معلوم ہووے۔

اور فاضل قندھاریؒ کہتے ہیں کہ دوسری صورت میں مرجح کیا، بلکہ واجب ہے۔
سو تمام یہ تحقیق کتاب تقریر میں بھی ہے اور شرح ابن امیر حاج میں بھی ہے۔ مگر
شرح ابن امیر حاج میں بہت طوالت سے ہے۔ اس لئے عبارت تقریر کی نقل کی جاتی ہے۔
کہا تقریر میں:

و قال الرویانی یجوز الانتقال بثلاثة شروط ان لا یجمع بین مذہبین علی صورة تخالف الاجماع۔ کمن تزوج بغیر صداق ولا ولی و لا شہود۔ و ان یعتقد فیمن قلّده الفضل بوصول اخباره الیه فلا یقلد امیاً فی عمائه۔ و ان لا یتبع الرّخص۔ و تعقب القرافی للاخیر بانّه ان اراد بالرّخص ما ینقض فیه قضاء القاضی فحسن متعین۔ و ان اراد ما فیه سہولة علی المکلف کیف ما کان یلزم ان یکون من قلّد مالکاً فی المیاه و الاروات مخالفاً للتّقوی اللّه تعالی و لیس کذالک و تعقب الاول بانّ الجمع المذکور لیس بضارّ لانّ مالکاً لم یقل ببطلان انکحة الشّافعیة بلا صداق و لا الشّافعی ببطلان انکحة المالکیة بلا شہود۔ لکن فیه نظر ظاہر و۔ وافق ابن دقیق العید الرویانی علی الشّرط الاول

و ابد ل الثّا لث با ن لا یکو ن ما قلّد فیه مما ینقض فیه الحکم لو رفع و اقتصر الشّیخ عزّ الدّ ین بن عبد السّلام علی اشتراط هذا ۔ و ذکر ا لا مام العلا ئی انّه یر جح القول با لانتقال فی صورتین۔ احد هما اذا کا ن مذ هب غیر اما مه یقتضی تشدید او اخذاً با لا حتیاط و الثّا نیة اذا رأی لخلاف مذ هب اما مه دلیلاً من حدیث صحیح و لم یجد فی مذ هب اما مه جوا باً قو یاً منه و لا معا ر ضاً را جحاً علیه اذ لا و جه لهجر الحدیث الصّحیح محا فظة علی مذ هب التز مه ۔ قلت و هذا موا فق لما نصّ علیه احمد و القدوری الحنفی و مشی علیه ابن الصّلا ح و غیره۔ انتهی ما فی التقریر نقله الفا ضل القندهاری ثم قا ل اقول یجب الفر ق بین الصورتین با ن الانتقا ل فی ا لا ولی احتیا ط و فی الثا نی وا جب کما هو ظاهر کلام العلا ئی ۔ انتهی ما فی المغتنم ۔

(رویانی نے کہا ہے انتقال تین شرطوں سے جائز ہے:۔

اول تو یہ کہ دو مذہبوں میں اس طرح پر جمع نہ کرے کہ اجماع کے مخالف پڑ جائے۔ جیسے ایک شخص نے بغیر مہر اور بغیر ولی اور بلا گواہ کے نکاح کیا۔

اور جس کی تقلید کی ہے اس کی بزرگی کا اعتقاد رکھے ۔سو امی کی تقلید نہ کرے۔

اور رخصتوں کو نہ ڈھونڈے ۔

قرافی نے آخری شرط پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر رخصتوں سے مراد وہ مسئلے ہیں جس کے اندر قاضی کا حکم نہ چلے تو بات ٹھیک ہے لیکن اگر وہ مسئلے مراد لئے ہیں جس میں سہولت ہو تو یہ کیوں کر ہوسکتا ہے کہ جس نے پانی اور لید کے باب میں امام مالکؒ کی تقلید کر لی تو تقوی کی مخالفت ہو جائے ۔ ہرگز یوں نہیں ہے ۔

اور پہلی صورت پر یوں اعتراض کیا گیا ہے اس طرح کا جمع کرنا مضر نہیں ہے کیونکہ امام مالکؒ نے یہ نہیں کہا ہے کہ شافعی مذہب والوں کے بغیر مہر کے نکاح باطل ہیں ۔اور نہ امام شافعیؒ نے یہ کہا ہے کہ مالکیوں کے بغیر گواہوں کے نکاح باطل ہیں ۔لیکن اس

میں بحث ہے۔

اور ابن دقیق العیدؒ نے پہلی شرط میں رویانیؒ کی موافقت کی ہے اور تیسری کو یوں بدل دیا ہے کہ جسکی تقلید کی ہے وہ ایسا مسئلہ نہ ہو کہ قاضی کا حکم اس میں مرافعہ کی حالت میں ٹوٹے۔ اور شیخ عز الدین ابن عبدالسلامؒ نے پہلی شرط پر کفایت کی ہے۔ اور علائیؒ نے کہا ہے انتقال مذہب والہ قول دو صورتوں میں غالب ہے۔ ایک تو یہ کہ انتقال کرنے والے کے امام کے غیر کا مذہب محتاط ہے؛ دوسرے یہ کہ غیر کے مذہب کی دلیل حدیث صحیح سے ہو اور اپنے امام کے مذہب میں اس کا قوی جواب نہ اور نہ کوئی معارض راجح ہو۔ کیونکہ التزام مذہب کے لئے حدیث چھوڑنے کی کوئی وجہ نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ یہ احمدؒ اور قدوری حنفیؒ اور ابن صلاحؒ وغیرہ کے قول کے موافق ہے۔ ہو چکی وہ عبارت جسے فاضل قندھاری نے نقل کیا ہے۔ پھر کہا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ دونوں صورتوں میں بایں طور پر فرق کرنا ضروری ہے کہ پہلی صورت میں انتقال، احتیاط کا درجہ ہے اور دوسری صورت میں واجب ہے۔ اور کلام علائی ہی سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ مغتنم کی عبارت ختم ہوئی)۔

تو ظاہر ہے کہ رویانی کے پہلی دو شرطیں بوجہ اظہر باطل ہیں جیسا کہ تقریر کی عبارت میں گذرا۔ اور اس سے پہلے شرح تحریر وغیرہ متعدد مقامات میں ذکر ہوا۔ اور اس کی تیسری شرط بیشک مسلم الثبوت ہے۔ ظاہر ہے کہ امی کی تقلید کیوں کر درست ہوسکتی ہے۔

اسی جگہ سے شرط اول ابن دقیق العید کی بھی باطل ہوگی، اور اس کی شرط ثانی، جس میں شیخ عبدالسلام موافق ہیں، باعتبار مفہوم موافق کے توصحیح ہے اور مسلّم، لیکن باعتبار مفہوم مخالف کے وہ بھی باطل ہے ابن عبدالسلام کے نفس کلام سے جو روایت نمبر ۲ میں گذری ہیں۔ بلکہ یہ شرط باعتبار مفہوم مخالف کے مخالف ہے ان ۳۵ روایات کے اور ادلہ اربعہ کے۔ اور انشراح صدر جو بعض روایات سے شرط ابن عبدالسلامؒ کے معلوم ہوتی ہے راجع ہے طرف ثالث شرط رویانیؒ کے، اور ہمارے موافق ہے۔

اب رہیں دونوں شرطیں امام علائیؒ کی۔ سو وہ شرطیں جواز کی نہیں بلکہ ترجیح انتقال کی ہیں۔

الحاصل ان شرطوں سے، جو کہ حق ہیں، بھی انتقال مذہب ممنوع نہیں ہوتا اور تقلید

مذہب معین واجب نہیں ہوتی۔

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ اور کہا ملا علی قاریؒ نے بیچ شرح عین العلم کے:

فلو التزم احد مذہباً کابی حنیفه او الشافعی رحمهما اللّٰه فلزم علیه الاستمرار فلا یقلّد غیره فی مسئلة من المسائل ۔ (پھر اگر التزام کرے کوئی کسی مذہب کا مثلاً جیسے مذہب ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کا، تو اس کو استمرار لازم ہے۔ سوکسی اور کی تقلید کسی مسئلہ میں نہ کرے)۔

اقول۔ اس کے دو جواب ہیں۔

☆ اول یہ کہ ملاعلی قاریؒ نے شرح عین العلم میں یہ بھی کہا ہے:

و من المعلوم انّ اللّٰه سبحانه و تعالی ما کلّف احداً ان یکون حنفیاً او مالکیاً ... الخ ما نقلنا سابقاً (کہ اللہ تعالی نے کسی کو حنفی یا شافعی ہونے کا مکلّف نہیں کیا)

تو دیکھو کہ یہاں تو یہ اعتراف ہے کہ اللہ تعالی نے کسی پر خاص کر ابوحنیفہؒ کی تقلید واجب نہیں کی۔ اور مؤلف کی روایت میں، اگر تسلیم کی جاوے، قول بالوجوب ہے بسبب التزام کرنے کے۔ اور ظاہر ہے کہ التزام حجت شرعی موجب وجوب کے نہیں۔ تو دونوں کلام ان کے متعارض ہوئے۔ واذا تعارضا تساقطا ۔

☆ دوسرا جواب یہ ہے کہ جو لوگ دلیل کے مخالف، امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا قول نہیں مانتے۔ ان کے آگے قرآن، حدیث، اجماع، قیاس ۳۵ روایات آئمہ سلف اور خلف کے مخالف، ملاعلی قاریؒ کا قول پیش کرنا سوائے مضحکہ کے کیا تصور کیا جاوے۔

جائے انصاف ہے کہ تمام جہان کے مقابل اکیلا ملاعلی قاریؒ کس طرح ہوسکتا ہے۔ مثل مشہور ہے کہ نقار خانہ میں طوطی کی کون سنتا ہے۔

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ اور کہا صاحب بحر الرائق نے بیچ رسائل زینیہ کے

فوجب علی مقلّد ابی حنیفه ان یّعمل به و لا یجوز له العمل بقول غیره (واجب ہے مقلد امام ابوحنیفہؒ پر یہ کہ انہی کے قول پر عمل کرے۔ غیر کے قول پر عمل کرنا اس کو جائز نہیں)۔

اقول۔ صاحب بحر الرائق کا یہ قول مطلق تقلید ابوحنیفہؒ میں نہیں ہے۔ بلکہ ایک

مسئلہ خاص میں فرمایا ہے۔یعنی وقت عصر میں، کیونکہ ان کے نزدیک اس مسئلہ میں مذہب امام ابوحنیفہؒ کا قوی اور مدلل ہے۔ چنانچہ یہ کلام صاحب بحر کا اسی رسالہ کے اخیر میں اس امر پر تصریح کررہا ہے:

فاذا ظهر لنا مذ هب الا مام الا عظم ابی حنیفه فی هذین الوقتین و ظهر ایضاً دلیله و قوّته و صحّته و انّه اقوی من دلیلهما واجب علینا اتّبا عه و العمل به و الا ختیار به ،

(سو جب ظاہر ہوگیا ہمیں مذہب امام اعظم ابوحنیفہؒ کا ان دونوں وقتوں میں۔اور ان کی دلیل اور اس کی قوت اور صحت بھی ظاہر ہوئی، اور یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ صاحبین کی دلیل سے ان کی دلیل قوی ہے، تو ہمیں انہیں کی پیروی اور انہی قول پر عمل کرنا اور اسی کو اختیار کرنا واجب ٹھہرا)۔

سو دیکھو چالاکی حضرت مؤلف (تنویر الحق) کی کہ ایک مسئلہ میں وجوب اتباع کو ہر مسئلہ میں وجوب اتباع کی دلیل قرار دے رہے ہیں۔

فان قلت ان تعلیله بعد بقو له لما نقله القاسم فی تصحیح.. الخ ۔ نص علی کو ن التزا م التقلید علة لو جو ب ا لا تباع مع قطع النظر عن کو ن مذ هبه قو یاً او صحیحاً قلت قد دریت انّ الرّ جوع الممتنع انّما هو فی عین الحا دثه الّتی قلّده فیها فا لتّعلیل به لا یفید الا و جو ب ا لا تباع فی حادثة خا صة قلده فیها فا ذا لم یکن قو له فو جب ۔ الخ ۔ ایضاً فی و جو ب الاتباع فی جمیع الحوادث بل فی حا دثه جز م فیه حقیة الامام ابی حنیفه و قلده فیها فحصل المطلو ب من انه لم یحکم بو جو ب ا لا تباع فی کل مسئلة بل فی مسئلة وقت العصر و هذا مفاد تعلیلنا بتقویة الدلیل۔ و لم یحکم ایضاً فی کل الحوا دث بل فی حا دثه خا صة قلده فیها ۔ و هذا مفاد تعلیله بقوله لما نقله ۔ الخ

(اگر یوں اعتراض کیا جائے کہ جس قول کو قاسم نے اپنی تصحیح میں نقل کیا ہے اس کو مذکورہ

بالا قول کی علت ٹھہرانا صریح دلالت کرتا ہے کہ التزام سے تقلید واجب ہو جاتی ہے خواہ وہ مذہب قوی اور صحیح ہو یا نہ ہو۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو معلوم ہو ہی چکا کہ وہی رجوع منع ہے جو خاص اس مسئلہ میں ہو جس پر عمل کر چکا۔ تو یہ تعلیل اسی مسئلہ میں وجوب تقلید کا فائدہ دے گی جس پر حادثہ خاص میں عمل کر چکا۔ پھر جب جملہ مسائل میں وجوب تقلید مصرح نہ ہوئی بلکہ اسی مسئلہ میں مصرح ہوئی جس میں امام ابوحنیفہؒ کے حق پر ہونے کا یقین کر کے عمل کر چکا ہے، تو یہ بات حاصل ہوئی کہ اس نے ہر مسئلہ میں وجوب تقلید کا حکم نہیں کیا۔ بلکہ مسئلہ وقت عصر میں کیا ہے۔ اور یہی فائدہ ہماری اس بات میں ہے، تقویت دلیل کو ہم نے علت ٹھہرایا ہے۔ اور اس نے مسئلہ خاص میں وجوب تقلید کا حکم لگایا ہے۔ تو یہی فائدہ اس کو قاسم کی نقل سے ہوا)

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ اور کہا تفسیر احمدی کے مؤلف نے، جو استاد ہیں عالمگیر بادشاہ کے، بیچ تفسیر احمدی کے

اذا التزم مذهباً يجب عليه ان يدوم على مذهب التزامه و لا ينتقل الى مذهب اخر (اور جب کسی نے ایک مذہب کا التزام کیا تو اس پر واجب ہے کہ ہمیشہ اسی مذہب پر رہے، دوسرے مذہب کی طرف انتقال نہ کرے)

اقول۔ اس کا جواب بھی وہی ہے جو کہ ملا علی قاریؒ کے قول کا دوسرا جواب دیا گیا علاوہ یہ کہ اس شخص کا کلام اس قابل کہاں کہ علماء اصول کے اقوال کے مقابل بیان کیا جاوے۔ یہ تو ایسے حضرت ہیں کہ تفسیر احمدی میں صاف فرماتے ہیں کہ جو شخص قرآن اور حدیث اور اجماع پر عمل کرے گا تو وہ بھی امام ابوحنیفہؒ ہی کا مقلد ہو جائے گا، اس لئے کہ قرآن و حدیث و اجماع پر عمل کرنا امام ابوحنیفہ ہی نے بنایا ہے۔ تو گویا سب صحابہ اور تابعین کو امام ابوحنیفہؒ کا مقلد بناتے ہیں۔ اور ایسا ہی شیخ سدو کی بکری کو حلال طیب فرماتے ہیں۔ اور اسی تفسیر میں جا بجا ایسی خرافات ارشاد فرماتے ہیں کہ دیکھ کر ہنسی آتی ہے۔ ایسے شخص کا بے دلیل کلام کس طرح ادلہ اربعہ اور جمہور مسلمین کے مقابل ہو سکے گا۔

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ اور مولانا عبدالعلیؒ شرح تحریر میں لکھتے ہیں۔

و كذا للعامى الا نتقال فى الحكم من مذهب الى مذهب فى

زما ننا لا یجوز لظھور الخیا نۃ (ہمارے زمانے میں عامی (ان پڑھ) کو ایک مذہب سے دوسرے کی طرف انتقال کرنا بسبب ظہور خیانت جائز نہیں)۔

اقول (سید نذیر حسین)۔ گذشتہ صفحات میں تم دیکھ چکے ہو کہ شرح مسلّم الثبوت اور شرح تحریر میں مولانا عبدالعلیؒ کا کلام باعلی ندا منادی ہے کہ بحرالعلوم ایک مذہب کی تخصیص تو کہاں، مذاہب اربعہ کی تخصیص کی بھی کچھ حقیقت نہیں سمجھتے مگر بعض وقت جو مذہب غیر سے نقل صحیح نہ ملے۔

اور تتبع رخص اور رجوع بعد العمل کو دھوم دھام سے جائز رکھتے ہیں۔ اور مانعین کے حق میں فرماتے ہیں کہ منع کرنا ان کا، اور تشدید ان کی، اپنے گھر کی شرع ہے۔ غرضیکہ ہر امر میں ہمارے موافق اور شاہد ہیں۔

اور محمل اس قول (جو صاحب تنویر نے نقل کیا) کا متلہی کے حق میں ہے جیسے کہ شرح مسلّم الثبوت میں فرماتے ہیں:

لا کن ینبغی ان لا یکو ن ا لا نتقا ل للمتلھی فان التلھی حرا م (لیکن انتقال لہو ولعب کے طور پر نہ ہو، کہ لہو ولعب حرام ہے)۔

بلکہ تعلیل ان کے ساتھ اس قول کی بظہور الخیانۃ شاہد بین ہے کہ یہ منع کرنا ان کا اسی شخص کے حق میں ہے جو مظنون خیانت اور تلہی کا ہو۔ کما لا یخفی

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ اور کہا بیچ فتاوی عالم گیری کے

ھذا کلّه فی القا ضی المجتھد و امّا المقلّد فا نّما ولاہ لیحکم بمذ ھب ابی حنیفه مثلاً فلا یملک المخا لفة فیکو ن معزو لاً بالنّسبة الی ذا لک الحکم ۔ ھکذا فی الفتح القدیر

(کہ یہ سب باتیں قاضی مجتہد کے باب میں ہیں، اور مقلد کو تو ولائت قضا اس شرط پر دی گئی ہے کہ (مثلاً) امام ابو حنیفہؒ کے مذہب پر حکم کرے۔ وہ تو مخالفت کا اختیار نہیں رکھتا۔ ورنہ معزول ہو جاوے گا بہ نسبت اس حکم خلاف شرط کے)۔

اقول۔ معزول ہونا قاضی حنفی مقلد کا اس حکم میں جو برخلاف مذہب ابو حنیفہؒ کے ہو، اس جہت سے نہیں کہ اس پر تقلید ابو حنیفہؒ کی واجب تھی تو کہ مفید مدعا مؤلف کے ہو، بلکہ اس جہت سے ہے جو خود کلام ابن الہمام میں موجود ہے۔ یعنی مخالفت ولایت خاصہ

کی جہت سے ۔اوراس میں کسی کی تاویل کو دخل نہیں اس لئے کہ

تصنیف را مصنف نیکو کند بیان آورده

خود فرماتے ہیں فانّما ولاہ لیحکم بمذھب ابی حنیفه ۔اوراسی پر تفریع کرتے ہیں فیکون معزولاً کو۔اور یہ بات ایسی ہے کہ اس سے کوئی ادنی طالب علم بھی انکار نہ کرے، جیسا کہ کوئی بادشاہ کی طرف سے قاضی کسی شہر کا مقرر اور متعین ہو ۔ پھر وہ قاضی اس شہر کا دوسرے شہر کے قضایا میں حکم دے تو بھی معزول ہوگا بہ نسبت اس حکم کے بسبب مخالفت کے ولایۃ خاصتہ سے۔تو اس سے تھوڑا ہی لازم آتا ہے کہ اس شہر کی تخصیص اس کو شرعاً قطع نظر ولایت سے واجب ہو جاوے ۔ یہ تو کوئی اہل عقل نہیں کہے گا

اور لکھا ہے اشباہ ونظائر وغیرہ میں اگر حکم سلطان روم کا اس طرح پر صادر ہو کہ ممالک محروسہ سلطانیہ کے قضاۃ کسی کا دعوی پندرہ برس کے بعد نہ سنا کریں، بلکہ بعد پندرہ برس کے اس کے دعوی کو باطل سمجھیں، تو واجب ہے ان پر کہ اس دعوی کو نہ سنیں۔

تو دیکھو کہ قضاۃ خلاف حکم سلطانی حکم نہیں دے سکتے اس امر خاص میں۔تو اس سے اگر کوئی یہ سمجھے کہ یہ حکم شرع کا ہے کہ قضاۃ اپنے فرمان اور کاغذ میں اس حکم کو نافذ فرماتے ہیں، محض نادانی ہے اس کی ۔

لو امر السّلطان بعدم سماع الدّعوی بعد خمسة عشر سنة لا تسمع و یجب علیه عدم سماعها کذا فی الا شباہ (اگر بادشاہ حکم کرے کہ پندرہ برس کے بعد دعوی نہ سنا جاوے تو قاضی پر واجب ہے کہ نہ سنے)

پھر جو کوئی اس وجوب سے وجوب شرعی سمجھے اس کی اپنی بے وقوفی ہے، صاحبِ اشباہ کا کیا قصور؟

قال (مؤلف تنویرالحق) ۔اور کہا درالمختار میں بیچ کتاب القضا کے:

و فی الوھبانیة للشرنبالی یفتی من لیس بمجتھد کحنفیة زماننا بخلاف مذھبه عامداً فلا ینفذ اتفاقاً ۔ (وہبانیہ میں ہے کہ، جو شرنبالی نے تالیف کی ہے، فتوی دے وہ شخص کہ نہیں مجتہد مانند حنفی زمانہ ہمارے کے بخلاف مذہب اپنے کے قصداً، پس نہ جاری کیا جاوے حکم اس کا اتفاقاً)۔

اقول مستعیذاً باللّٰه من المحرّفین الضالین المضلّین

الّذین یحرّ فو ن الکلم عن موا ضعہ و لا یخا فو ن یو م الدّ ین

شرنبالی کے کلام میں یفتی کا لفظ نہیں ہے جیسا کہ مؤلف نے نقل کیا ہے یفتی من لیس ... الخ ۔ اور ترجمہ بھی یفتی کا کیا ہے کہ فتوی دے ۔ بلکہ ان کے کلام میں لفظ قضا کا واقع ہے۔ چنانچہ درمختار میں موجود ہے :

و فی شرح الو ھبا نیۃ للشّر نبا لی قضی من لیس مجتھداً کحنفیۃ زما ننا بخلاف مذ ھبہ عا مداً لا ینفذ اتفاقا و کذا لک ناسیا عند ھما الی آ خر ما فی الدر المختار ۔

سو جب کہ لفظ قضی کا ہوا تو معنی یہ ہوئے کہ قضا اپنے مذہب کے خلاف عمداً نافذ نہ ہوگی تو سبب اس کا وہی ہے جو شیخ ابن الہمامؒ کے کلام میں گزر چکا۔ یعنی مخالفت ولایۃ خاصہ کی، تو ہم کو یہ روایت کسی طرح مضر نہ ہوئی ۔ لیکن مؤلف رئیس المحر فین کی چالاکی دیکھو کہ قضی کو یفتی بنا کر ترجمہ اس کا یہ کردیا ہے کہ فتوی دے ۔

اس لئے جو قضا علی خلاف المذاہب کے عدم نفاذ سے وجوب تقلید مذہب معین کا ثابت کیا تھا، اس کا جواب تو صریح کلام ابن الہمام سے واضح ہی تھا، تو سمجھا کہ شائد کوئی مطلع ہو جائے گا۔ اس واسطے اس عبارت میں قضی کو یفتی بنا دیا تا کہ عدم نفاذ فتوی خلاف المذہب کا بھی ثابت ہو اور التزام مذہب معین واجب ہو۔ لیکن یہ نہ سمجھا کہ کوئی درالمختار کو بھی دیکھ سکتا ہے۔ بریں عقل و دانش بباید گریست ۔ اگر ناظرین اس تحریف صریح پر مطلع ہوکر بھی اس کی خیانت سے متنبہ نہ ہوں تو خدا حافظ ۔

واضح ہو مسئلہ قضاء علی خلاف المذہب ہر چند کہ قابل تحقیق تھا، لیکن چونکہ اس محل سے کچھ تعلق نہ رکھتا تھا اس لئے اس سے سکوت واقع ہوا۔

تنبیہ ۔ پس اب دلائل واہیہ مؤلف کے تمام ہوئے اور جیسے ان کا حرفاً حرفاً ردّ ہوگیا ہے وہ بھی علماء کو معلوم ہوگیا ۔ اب آگے اس کی آخر بات تک کا جو خرافات کیا ہے تو وہ ہماری بعض روایتوں سے جواب دیا ہے۔

پہلی روایت عالم گیری کا جواب دیا ہے دو وجہ سے ۔ سو جواب ان دونوں وجہوں کا ہم دے چکے بعد نقل کرنے اس روایت کے۔

اور پھر تحلیف شہود پر مذہب ابن ابی لیلی سے جواب دیا ہے دو وجہ سے ۔ سو وجہ

اول کا جواب تو اسی مقام میں دے دیا ہے کہ جہاں روایت نقل کی تھی اور وجہ ثانی کا جواب اب دیتے ہیں۔

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ اور وجہ دوسری یہ ہے کہ قسم کھلانا گواہوں کا ایک قسم ہے تزکیہ کا اور تزکیہ گواہوں کا آئمہ اربعہ کا مذہب ہے۔

اقول۔ اگر اس طرح کا اتحاد اقوال و مذاہب میں معتبر ہو تو کوئی صورت مخالف آئمہ اربعہ کے جہان میں نہیں نکلے گی۔ مثلاً وہی صورت جو مؤلف نے وجہ اول میں طریق اول سے بیان کی تھی اور کہا تھا کہ یہ نماز چاروں کے نزدیک باطل ہے اس دلیل سے باطل نہ ہوگی کہ یہ نماز شق آخر ہے مذاہب آئمہ اربعہ سے۔ اسلئے کہ جواب مؤلف کا اس میں بھی جاری ہوسکتا ہے اس طرح کہ یہ بھی ایک نماز ہے اور نماز کے چاروں آئمہ قائل ہیں۔ غرض کہ جتنی صورتیں اجماع مرکب کے قائل نکالتے ہیں، جیسا کہ توضیح میں بیان کی گئی ہیں سب واہی ہوجائیں گی۔ اسلئے کہ اس طرح کا اتحاد سب صورتوں میں پیدا ہوسکتا ہے۔

قال۔ اور پھر قاضی ابی عاصم عامری کی روایت سے جواب دیا ہے، دو وجہ سے

اقول۔ سو جواب ان دونوں وجہوں کا ہم پہلے مقام میں دے چکے ہیں۔

قال (مؤلف تنویر الحق) اور بعض لوگ شبہ کرتے ہیں اس عبارت سے کہ نقل کیا اس کو قرافیؒ نے

انعقد الاجماع علی ان من اسلم فله ان یقلّد من شاء من العلماء من غیر نکیر۔

پس جواب اس کا یہ ہے کہ عبارت مقید ہے ساتھ نو مسلم ہونے کے، یعنی جو نیا مسلمان ہو اس کو اختیار ہے کہ اختیار کرے تقلید کسی عالم مجتہد کی آئمہ اربعہ میں سے۔ سو اس میں کسی کو کلام نہیں اور مراد علماء سے آئمہ اربعہ ہیں، اس واسطے کہ اجماع منعقد ہوا ہے اوپر نہ کرنے اس عمل کے کہ مخالف ہوا آئمہ اربعہ کے اور کلمہ من کا تبعیضیہ ہے۔ پس معنی اس کے یہ ہوئے کہ جو شخص نو مسلم ہو پس اس کو لازم ہے یہ کہ تقلید کرے ایک عالم کی آئمہ اربعہ میں سے۔

اقول۔ یہ اخیر تلبیس ہے جناب مؤلف کی باب ثانی میں عصمنا الله منه۔
پس پہلے تمام کلام قرافی کا جس کا مؤلف نے جواب دیا ہے عبارت مسلّم الثبوت اور شرح

بحر العلوم سے سننا چاہیے کہ بعد اس کے مؤلف کی خیانت ظاہر ہو جائے گی۔
کہا مسلّم الثبوت میں اور شرح بحر العلوم میں:

فرع قال الامام اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابة فانّ اقوا لهم قد تحتاج فی استخراج الحکم منها الی تنقیة کما فی السّنّة و لا یقدر العوام علیه بل یجب علیهم اتباع الّذین سبروا ای تعمّقوا و بوّبوا ای اوردوا ابواباً لکلّ مسئلة علی حدة فهذّبوا مسئلة کل باب و نقحوا کل مسئلة من غیرها و جمعوا بجامع و فرقوا بفارق و علّلوا ای اوردوا لکل مسئلة ممسئلة علّة و فصّلوا تفصیلاً یعنی یجب علی العوام تقلید من تصدی لعلم الفقه لا لاعیان الصحابته و علیه ابتنی ابن الصلاح منع تقلید غیر الآئمة الاربعة هم الامام الهمام امام الآئمة ابو حنیفه الکوفی و الامام مالک و الشافعی و الامام احمد لان ذالک المذکور لم یدر فی غیرهم و فیه ما فیه فی الحاشیة قال القرافی انعقد الاجماع علی ان من اسلم فله ان یقلّد من شاء من العلماء من غیر نکیر و اجمع الصّحابة علی ان من استفتی ابا بکر و عمر امیری المؤمنین فله ان یستفتی ابا هریره و معاذ بن جبل و غیرهما و یعمل بقولهم بغیر نکیر فمن ادعی بر فع هذین الاجماعین فعلیه البیان۔ انتهی۔
فقد بطل بهذین الاجماعین قول الامام

و قوله اجمع المحققون لا یفهم منه الاجماع الّذی هو حجّة حتّی یقال یلزم تعارض الاجماعین بل الّذی یکون مختاراً عند احد و یکون الجماعة متفقین علیه یقال اجمع المحققون علی کذا۔

ثمّ فی کلامه خلل آخر و هو انّ التّبویب لا دخل له فی

التّقليد وكذا التّفصيل فا نّ المقلد ان فهم مراد الصحابی عمل والّا سأل عن مجتهد آخر فا فهم۔ وبطل بهذا قول ابن الصّلاح ايضاً ثم فی كلامه خلل آخر اذا المجتهدون الآخرون ايضاً بذلوا جهدهم مثل الآئمة الاربعة وانكار هذا مكابرة وسوءادب فالحقّ انه انما منع من منع التقليد غيرهم لانه لم يبق رواية مذهبهم محفوظة حتى لو وجد رواية صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها الا ترى ان المتأخرين افتوا بتحليف الشهود اقامة له مقام التزكية علی مذهب ابن ابی ليلی۔

(امام الحرمینؒ نے کہا ہے کہ محققین اس پر متفق ہیں کہ عام لوگ صحابہ کی پیروی نہ کریں کیونکہ ان کے اقوال سے حکم، حدیث کی طرح بدقت نکلتا ہے اور عام لوگ اتنی قدرت نہیں رکھتے، بلکہ عوام کو فقہاء کی پیروی چاہیے صحابہ کی نہیں۔ اور ابن صلاحؒ نے اس بنیاد پر آئمہ اربعہ کے سوا دیگر کی تقلید سے منع کیا ہے۔ کیونکہ مذاہب اربعہ ان کے سوا دیگر مذاہب میں مسائل صاف نہیں پائے جاتے۔ اور اس میں اعتراض ہے۔

حاشیہ میں ہے کہ قرافیؒ کہتے ہیں کہ اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ جو مسلمان ہے اس کو روا ہے کہ علماء میں سے جس کی چاہے تقلید کرے۔ اور صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے کہ جو امیر المؤمنین حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ سے فتویٰ پوچھے اسے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت معاذؓ بن جبل وغیرہ سے فتویٰ پوچھنا اور بلا دھڑک ان کے اقوال پر عمل کرنا جائز ہے۔ جو کوئی ان دونوں اجماعوں کے اٹھ جانے کا دعویٰ کرے، اسے لازم ہے کہ دلیل لائے۔ تو ان دونوں اجماعوں سے امام الحرمین کا قول باطل ہو گیا۔

اور امام الحرمین کے قول محقق جمع ہو گئے ہیں، سے وہ اجماع مراد نہیں ہے جو حجۃ ہے، کہ یہ کہا جاوے کہ دو اجماعوں میں مخالفت لازم آتی ہے۔ بلکہ جو امر کسی کا مختار اور پسندیدہ ہوتا ہے اور ایک گروہ خاص اس پر متفق ہو جاتا ہے تو یوں کہہ دیتے ہیں کہ اس بات پر محقق جمع ہو گئے ہیں۔

پھر اس کے کلام میں ایک اور خرابی ہے، وہ یہ کہ ابواب بندی کو پیروی میں کیا

دخل ہے۔ کیونکہ اگر مقلد، مرادِ صحابی کو سمجھ لے تو عمل کر لے گا اور نہیں تو اور مجتہد سے پوچھ لے گا۔ اور اس سے ابن صلاحؒ کا قول بھی باطل ہو گیا۔

پھر اس کے کلام میں ایک اور خلل یہ ہے کہ مثل آئمہ اربعہ کے اور مجتہدوں نے بھی کوششیں کی ہیں، اور اس کا انکار ہٹ دھرمی اور گستاخی ہے۔ بلکہ حق تو یہ ہے کہ سوائے آئمہ اربعہ کے دیگر کی تقلید سے جس کسی نے منع کیا ہے، اس نے یہ وجہ ٹھہرائی ہے کہ دیگر مذاہب کی روایتیں محفوظ نہیں رہی ہیں۔ یہاں تک کہ اگر کسی اور مجتہد سے روایت صحیح مل جائے تو اس پر عمل جائز ہے۔ کیا تو نے دیکھا نہیں کہ متاخرین نے قائم مقام تزکیہ کے ابن ابی لیلیٰؒ کے مذہب کے موافق گواہوں کے قسم دلانے پر فتوی دے دیا ہے)۔

تو معلوم کرو کہ حضرت مؤلف (تنویر الحق) نے اس جواب میں دو فریب کئے ہیں ۔اول یہ کہ جس اجماع قرافی کا یہ مضمون ہے کہ اجماع مسلمین کا قرون اولی سے لے کر اب تک منعقد ہے کہ نو مسلم کو اختیار ہے کہ جس کی چاہے تقلید کرے، اسی اجماع سے اکابر حنفیہ ناقلین اس اجماع کے اسی کتابوں میں تخصیص مذاہب اربعہ کو جو مختار ہے ابن صلاح کا باطل کرتے ہیں۔ جیسا کہ عبارت مسلم الثبوت اور شرح مسلم الثبوت سے اور سابق میں عبارت تقریر اور مغتنم الحصول سے معلوم ہوا۔ جناب مؤلف اسی اجماع مبطل سے تخصیص مذاہب اربعہ میں فرماتے ہیں کہ اس میں لفظ علماء سے آئمہ اربعہ مراد ہیں اور باعث اس تخصیص مراد پر کیسے واہی اجماع مرکب مصنوعی جعلی بے دلیل کو ٹھہراتے ہیں جس کی قرار واقعی خاک اڑائی گئی ہے۔ اور اتنا نہیں سمجھتے کہ یہ اجماع زمانہ صحابہ اور تابعین سے منعقد ہے، حالانکہ اس وقت آئمہ اربعہ کا تولد بھی نہیں ہوا تھا۔ پھر قبل تولّد کے ان کو واسطے تقلید کے خاص کرنا، معنی لفظ علماء سے مراد رکھنا، بڑی چالاکی اور جھوٹ دلیرانہ ہے۔ ایسی توجیہہ اور تاویل اور تلبیس اور تسویل آج تک سوائے مؤلف کے کسی سے صادر نہیں ہوئی۔

دوسرا فریب یہ ہے کہ دوسرے اجماع کو جو قرافیؒ نے نقل کیا ہے، جس کا یہ مضمون ہے کہ جو لوگ تقلید کرتے تھے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کی تو وہی لوگ تقلید کر لیتے تھے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت معاذؓ کی، اور اس سے وجوب تخصیص ایک مذہب کا باطل ہوتا ہے، اس کو جناب مؤلف نے اڑا دیا۔ اور کہا کہ من تبعیضیہ ہے۔ تو معنی یہ

ہوئے کہ کسی ایک کی تقلید کرے۔ اور یہ نہ سمجھا کہ من تبعیضیہ ہونے سے تقلید بعض غیر معین کی ایک وقت میں اور ایک مسئلہ میں تو بے شک ثابت ہوتی ہے، لیکن یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اسی بعض معین کی تقلید بالتخصیص ہر مسئلہ اور ہر حادثہ میں واجب ہو جائے۔ کیا تبعیض مستلزم ہے تعیین کو؟ باوجودیکہ خود اجماع صحابہ کا اس تعیین کو باطل کر رہا ہے۔ پس مؤلف کی تخصیص ساتھ کسی عالم کے آئمہ اربعہ میں سے بھی باطل ہوئی، اور من تبعیضیہ کہہ کر پھر اس کو ایک بعض میں منحصر کہنا بھی غلط ہوا۔ اور معنی اس اجماع کے جو قرافی سے نقل کیا ہے بانضمام اجماع ثانی کے، جو ہم نے نقل کیا ہے، یہ ہوئے کہ جو کوئی نو مسلم ہووے تو اس کو جائز ہے تقلید کسی عالم غیر معین اہل حق کی خواہ وہ آئمہ اربعہ میں سے ہوں خواہ غیر ان کا۔ اور اس کو جائز ہے کہ کبھی کسی ایک عالم اہل حق کی تقلید کرے اور کبھی دوسرے کی۔ اور یہی ہے مقتضائے کتاب اللہ کا اور حدیث رسول اللہ ﷺ کا اور قیاس کا اور تصریحات جمہور سلف اور محققین خلف کا، جیسا کہ دلائل اور نقول عدم التزام میں پہلے گذرا۔ پھر اب جو مخالف ہو اس سبیل کا اور طاعن ہو اس پر، تو وہ مخالف صحابہ کرام و تابعین و تبع تابعین و علماء مجتہدین کا ہوگا۔ اور جب ان لوگوں سے مخالف ہوا تو تتبع غیر سبیل المؤمنین کا ہوا اور ایسی مخالفت سے خدا تعالی سارے مسلمانوں کو محفوظ رکھے

واللّٰہ اعلم بالصّواب ۔ فاعتبروا یا اولی الالباب

اصل مطلب صاحب رسالہ تنویر الحق کا دوسرے باب میں یہ ہے کہ تقلید ایک مجتہد خاص کی واجب ہے اور اس پر اجماع پایا گیا، اور مخالف اس کا مردود اور لا مذہب اور منکر اجماع کا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ دونوں دعوے مؤلف رسالہ مذکورہ کے لغو اور پایۂ اعتبار شرعی سے ساقط ہیں۔ اسلئے کہ اس میں نہ کوئی دلیل وجوب شرعی اور نہ دلیل اجماع شرعی کی پائی جاتی ہے کہ دعوی مؤلف کا نزدیک واقفان قواعد شرعیہ کے قابل حجت اور سماعت کے ہو۔

وجوب شرعی اور اجماع شرعی

اب حقیقت حال وجوب شرعی اور اجماع شرعی کی کان لگا کر سنو کہ بطلان اس کا ہر ادنی اور اعلی پر واضح ہوگا۔ پس تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ

وجوب ایک حکم ہے احکام شرعی میں سے،
اور حکم نزدیک اہل سنت وجماعت کے خطاب الہی ہے، کہ متعلق ہوتا ہے ساتھ فعل مکلّف کے از روئے وجوب کے یا از روئے اباحت کے۔
حق تعالی فرقان حمید میں ارشاد فرماتا ہے:
ان الحکم الّا للّٰه (نہیں ہے حکم مگر اللہ کے لئے)۔ اور اس کی شرح یوں ہے:
الحکم عندنا خطاب اللّٰه تعالی المتعلق بفعل المکلّف اقتضاءً او تخییراً کذا فی مسلّم الثبوت و تحریر ابن الهمام و غیرهما من کتب الاصول (حکم ہمارے نزدیک اللہ کا خطاب ہے، مکلّف کے کام سے تعلق رکھتا ہے واجب یا مستحب کے طور پر)۔
اور دلائل قرآن وحدیث کے باعتبار شرعیہ کے چار طرح پر ہیں:
☆ دلیل اول قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ کہ احتمال تاویل کا اس میں نہیں ہوسکتا، جیسے کہ آیات صریحہ اور احادیث متواترہ صریحہ۔ اور اس دلیل سے فرض قطعی اور حرام ثابت ہوتا ہے۔
☆ اور دلیل دوسری قطعی الثبوت اور ظنی الدلالۃ، جیسی کی آیات و احادیث کہ جن میں تاویل کو دخل ہے۔ اور اس دلیل سے فرض عملی ثابت ہوتا۔
☆ اور تیسری دلیل ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ۔ چنانچہ اخبار احاد صریحہ کہ مجال تاویل کی اس میں نہیں ہوسکتی اور اس دلیل سے وجوب اصطلاحی اور مکروہ تحریمی ثابت ہوتا۔
☆ چوتھی دلیل ظنی الثبوت اور ظنی الدلالۃ۔ جیسے کہ اخبار احاد کہ جن میں احتمال تاویل کا پایا جاتا ہے اور اس سے سنت اور مستحب ثابت ہوتا ہے۔
اعلم ان الادلة اربعة انواع۔ الاول قطعی الثبوت والدلالة کالآیات القرآنیه والاحادیث المتواترة الصّریحة الّتی لا تحتمل التاویل
من وجه الثانی قطعی الثّبوت ظنی الدلالة کالآیات والاحادیث المؤلة،
الثالث ظنّی الثبوت قطعی الدلالة کالاخبار الاحاد الصریحة

الرابع ظنی الثبوت و الدلالة ، کالاخبار الاحاد المحتملة المعانی ۔

فالاول یفید القطعی۔ و الثانی یفید الظنی ای ھو الفرض العملی۔ و الثالث یفید الواجب و المکروہ تحریماً ۔ و الرابع یفید السنة و الاستحباب ۔ ھکذا فی الطحطاوی و غیرہ من کتب الاصول و الفروع الحنفیہ ۔

اب علماء حقانی بعد وضوح و بیان دلائل اربعہ شرعیہ کے راہ انصاف سے غور فرما کر ارشاد کریں کہ اگر کوئی بھی دلیل ان دلائل اربعہ مذکورہ بالا سے وجوب تقلید ایک مجتہد خاص پر پائی جاتی ہو تو صاف بیان کریں کہ حق ظاہر ہو جاوے۔ و برائے خدا کتمان حق نہ کریں اسی واسطے سلف سے خلف تک کسی نے کوئی دلیل شرعی اس وجوب تقلید ایک مجتہد خاص پر قائم نہیں کی ۔ ہاں اگر ہو تو مؤلف رسالہ کا بیان کرے کہ حق و باطل میں امتیاز ہو جاوے۔ اور بلا دلیل شرعی کے غلو کرنا دین میں سراسر مذموم ہے جیسا کہ خدا تعالی قرآن مجید میں فرماتا ہے یا اھل الکتاب لا تغلوا فی دینکم۔(نساء:۱۷۱)

حکم وجوب شرعی کا تو حال معلوم ہو چکا، اب آگے حکم اجماع شرعی کا حال سنو۔

پس اجماع شرعی کے واسطے دو امر ضروری ہیں:۔

پہلا امر یہ کہ اتفاق سارے مجتہدین ہم عصر کا اس مت سے اوپر امر شرعی کے متحقق ہو۔
اور دوسرا امر یہ کہ سند اس کی قرآن و حدیث سے پائی جاوے ، کیونکہ نہ پایا جانا سند کا مستلزم خطاء کو ہوگا، اور حکم کرنا دین میں بلا دلیل خطا ہے۔

پس اگر یہ دو امر ثابت نہ ہوں تو اجماع شرعی متصور نہ ہوگا، اگر چہ ہزاروں جمع ہو جاویں دین کے کسی کام پر، مگر اہل اجتہاد سے نہ ہوں ، اور سند اس کی کتاب و سنت سے نہ پائی جاتی ہو، تو ایسے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں شرع میں، اس واسطے کہ اجماع شرعی عبارت ہے قول کل سے، اور قول کل کا بلا دلیل شرعی کے باطل ہے۔تو یہ اجماع بھی باطل ہوگا۔ اور ایسا اجماع بے سند کہ جس پر اتفاق تمام مجتہدین ہم عصر کا نہ پایا جائے اور نہ کوئی سند اس کی کتاب وسنت سے پائی جاوے، باوجود اس کے ایسے اجماع کو من جملہ ادلہ شرعیہ سے جاننا اور حکم اجماع شرعی میں شمار کرنا سراسر کج فہمی اور نادانی ہے ۔ بلکہ ایسا اجماع ما

و جد نا علیه آ با ء نا ۔(المائدہ:۱۰۴) کے حکم شامل ہوگا کہ جس پر خدا تعالی نے الزام دیا ہے اور غصہ فرمایا۔ توضیح اور تلویح کی عبارت نقل کی جاتی ہے:

اما الخا مس ففی السند و الناقل جمعهما فی بحث وا حد لانّهما سببان۔ فا لاول سبب ثبو ت ا لا جماع ۔ و الثا نی سبب ظهوره ۔ و الجمهور علی انه لا یجوز ا لا جماع ا لا عند سند من دلیل او امارة لا ن عدم السند یستلزم الخطاء اذ الحکم فی الدین بلا دلیل خطا ۔ انتهی ما فی التلویح مختصراً

الاجماع و هو لغة العز م و ا لاتفاق کلا هما من الجمع و اصطلا حاً اتفاق المجتهدین من هذه ا لا مة فی عصر علی امر شر عی و لا ینعقد با هل البیت و حد هم خلافاً للشّیعة و لا بالشّیخین عند ا لا کثر و لا با لخلفاء عند ا لا کثر و لا بالخلفاء الار بعة خلا فاً لا حمد۔ و عن ما لک الانعقاد بالمدینة فقط لا اجماع ا لا عن مستند علی المختار لنا اولا الفتوی بلا دلیل شر عی حرا م الی آ خر ما فی مسلّم الثبوت فا ن حجیة ا لا جما ع لیست ا لّا لا نّه اتّفاق المجتهدین من حیث هم مجتهدو ن و اذا کا ن الفتوی لا عن دلیل و اجتهاد فلیس هو قول المجتهد من حیث هو مجتهد ۔ انتهی ما قال العلا مه عبد العلی لکهنوی مختصراً فی شر ح مسلّم الثبو ت

قال الشیخ ابن الهمام فی التحریر الاجماع العزم و الاتفاق لغة و اصطلا حاً اتفاق مجتهدی عصر علی امر شرعی و لا ینعقد با هل البیت و حد هم خلا فاً للشیعة و لا ینعقد بمجتهدی المدینة طیبة و حد هم خلافاً لما لک و لا اجماع الّا عن سند۔ انتهی کلا مه

و بالجملة یلز م احد ا لا مر ین کو ن البا طل صوا باً اوکو ن

الا جماع خطاءً لا ن ا لا جماع قول کل و قول کل بلا دلیل محر م فقول وا حد بلا دلیل با طل البتة کذا افاد العلا مة عبد العلی الکھنوی فی شرح التحریر للشیخ ابن الھمام ۔

(پانچویں بحث ۔ سند اور ناقل میں دونوں ایک ہی بحث میں ہے، اس لئے کہ دونوں سبب ہیں۔اول سبب ثبوت اجماع ہےاور دوسرا اس کےظہور کا۔ اور جمہور اس پر ہیں کہ اجماع جائزنہیں بغیر دلیل اورقرینہ کے کیونکہ بغیر سند کے اجماع میں خطا لازم ہے، کیونکہ حکم دین میں بغیر دلیل کے خطا ہے۔ ہوچکی عبارت جوتلویح میں ہے ۔

لغت میں اجماع، قصد اور اتفاق کو کہتے ہیں اور دونوں جمع سے ما خوذ ہیں۔ اور اصطلاح میں اس سے مراد امت کے مجتہدوں کا ایک امر شرعی پر ایک زمانہ میں جمع ہونا ہے۔ اور فقط اہل بیت سے اجماع منعقد نہیں ہوتا جیسے کہ اہل تشیع کہتے ہیں۔ اور نہ فقط شیخین سے نزدیک اکثر لوگوں کے ۔اور نہ فقط خلفاء اربعہ سے جیسا کہ امام احمدؒ کہتے ہیں ۔ اور امام مالکؒ سے روایت ہے کہ اہل مدینہ سے ہی اجماع ہے،مگر مذہب مختار یہ ہے کہ بغیر سند کے اجماع نہیں اور ہماری دلیل پہلی یہ ہے کہ فتوی بغیر دلیل کےحرام ہے چنانچہ پوری عبارت مسلم الثبوت میں ہے کیونکہ حجت ہونا اجماع کا اس وجہ سے کہ وہ اتفاق مجتہدین کا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ مجتہد ہیں۔ جب فتوی بغیر دلیل اور اجتہاد کے ہوا تو وہ مجتہد کا اجتہادی قول نہ رہا۔ ہوچکی عبارت جو مولوی عبدالعلی لکھنوی نے شرح مسلّم الثبوت میں کہی ہے ۔

شیخ ابن ہمامؒ نے تحریر میں کہا ہے کہ اجماع لغت میں عزم واتفاق کو کہتے ہیں اور اصطلاح کے طور پر اتفاق کرنا مجتہدین کا ایک زمانے میں ایک امر شرعی پر اجماع کہلاتا ہے، اور فقط اہل بیت سے اجماع منعقد نہیں ہوتا جیسا کہ رافضی کہتے ہیں اور نہ اکیلے مجتہدین مدینہ سے جیسا کہ امام مالک کہتے ہیں۔ البتہ اجماع بغیر سند کے نہیں ہوتا ۔ ہوچکی عبارت تحریر کی ۔

حاصل کلام یہ ہے کہ دو باتوں میں سے ایک بات لازم آئے گی ۔ یا جھوٹ کا سچ ہونا ،یا اجماع کا خطا پر ہونا، کیونکہ اجماع سب کے قول کو کہتے ہیں اور ایک بات کا سب کو مل کر بغیر دلیل کے کہنا حرام ہے، تو ایک کی بات بھی بے شک حرام ہے ۔ یوں ہی

کہا عبدالعلی نے شرح تحریر میں)۔

اور جناب شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں کہ اتباع کرنا اجماع بغیر سند شرعی کا تحریفات دین کا موجب ہوتا ہے:

و منها اتباع الا جماع و حقیقته ان یتفق قوم من جملة الملة الّذین اعتقد العامة فیهم الا صابة غالباً او دائماً علی شیء فیظن ان ذالک دلیل قاطع علی ثبوت الحکم و ذالک فیما لیس له اصل من الکتاب و السّنّة و هذا غیر الاجماع الذی اجمعت الامة علیه فانّهم اتفقوا علی القول بالاجماع الذی مستنده الکتاب او السنة او الاستنباط من احدهما و لم یجوزوا القول بالاجماع الّذی لیس مستند الی احدهما و هو قوله تعالی و اذا قیل لهم آمنوا بما انزل اللّه قالوا بل نتّبع ما الفینا علیه آبائنا

(اور ان میں سے ایک اتباع اجماع کا ہے اور حقیقت اس کی یہ ہے کہ متفق ہوں ایسے لوگ جن پر ظن غالب صواب کا ہے ایک امر پر اور گمان کیا جاوے کہ یہ ضرور ثبوت حکم کیلئے ایک دلیل قاطع ہے اور یہ ان مسئلوں میں جن میں آیت اور حدیث سے کوئی اصل نہیں ہے اور یہ وہ نہیں جس پر امت نے اتفاق کیا ہے کیونکہ انہوں نے اس اجماع پر اتفاق کیا ہے جس کی سند قرآن یا حدیث یا ان دونوں کے امر مستنبط پر ہو، اور وہ لوگ اس اجماع کو جائز نہیں رکھتے جس کی سند بطور مذکور نہ ہو، بلکہ وہ اس آیت کا مصداق ہے ۔ و اذا قیل لهم ...)۔

اور جناب قاضی ثناء اللہ قدس سرہ رسالہ اصول فقہ ، جو بنا بر فرمائش اپنے پیر مرشد جناب مرزا جانجاناں دھوم دھام سے لکھا ہے، میں فرماتے ہیں:

کسے کہ لازم گیرد برخود مذہبی معین مثل مذہب ابی حنیفہ۔ پس بعضے گویند کہ جائز نیست آنرا تقلید دیگرے ۔ وبعضے گویند کہ در مسائلے کہ موافق فتوی ابی حنیفہ دراں عمل کردہ است تقلید دیگرے جائز نیست ۔ و در آنچہ عمل نہ کردہ است ہر کرا خواہد تقلید نماید۔ و کسیکہ برخود مذہبی لازم نگرفتہ است بر تمام اقوال مذکورہ وے را جائز ست کہ تقلید ہر کہ

خواہد بکند۔ لیکن بعد ازاں کہ در بعضے مسائل تقلید ابی حنیفہ کرد و در بعضے تقلید شافعی پس جائز نیست اورا کہ درانچہ تقلید شافعی کردہ تقلید ابی حنیفہ بکند بالعکس وبعضے گویند کہ مذہب لازم گرفتہ باشد یا نہ وعمل نمودہ باشد یا نہ جائز است ہر مقلد را تقلید ہر مجتہد۔ واین اقرب ست بتحقیق چہ حق تعالی دریں باب ہیچ لازم نہ کردہ است و بدون التزام ہیچ لازم نشود قولہ تعالی فا سئلوا اھل الذّکر ان کنتم لا تعلمو ن۔ (نحل:۴۳)۔ عام است مقید ہیچ یکے ازیں قیود نیست و در صدر اول عوام از خواص عندالحاجت استفتاء مے نمودند وعمل مے کردند ومبالات ازیں قیود مروی نیست۔

پس قول مؤلف تنویر الحق کا کہ آیہ فاسئلوا اھل الذکر خاص ہے اور تقلید ایک مجتہد کی واجب ہوئی ہے بالاجماع، رد ہو گیا ساتھ قول قاضی صاحب قدس سرہ کے اور جاء الحق و زھق البا طل۔ واضح ہوا۔ اللھم ار نا الحق حقاً و البا طل باطلاً برحمتک۔

اب وصیت شیخ اکبر، کبریت احمر، جن کو مولانا عبدالعلیؒ اور مولانا نظام الدینؒ وغیرہ خاتم ولایت احمدیہ کہتے ہیں، آخر فتوحات مکیہ سے نقل کی جاتی ہے:

و صیّة الّذی او صیک به ان کنت عا لماً فحرا م علیک ان تعمل بخلاف ما اعطا ك اللّٰه دلیلک و یحر م علیک تقلید غیر ك من تمکنک من حصو ل الدّ لیل فا ن لم تکن فی هذه الدّر جة و کنت مقلداً فا یّا ك ان تلتز م مذ هبا بعینه بل اعمل کما امر ك اللّٰه و هو ان تسأ ل اهل الذّکر ان کنت لا تعلم ۔ و اهل الذّکر هم العلماء با لکتا ب و السّنّة و ا طلب رفع الحر ج فی ناز لتک ما استطعت و اسأ ل عن الرّ خصة فی ذا لک حتی تجد ها فانّ اللّٰه یقول ما جعل علیکم فی الدّین من حر ج ۔ و ان قا ل لک المفتی هذا حکم اللّٰه او حکم رسوله فی مسئلتک فخذ یه۔ و ان قا ل لک هذا رأی فلا تأخذ به و سل غیره ۔ (تجھے وصیت کرتا ہوں کہ اگر تو عالم ہے تو تجھ پر حرام ہے کہ تو برخلاف اس دلیل کے جو تجھے اللہ نے دی ہے عمل کرے، اور حرام ہے تجھ

پر تقلید غیر کی اس حالت میں کہ تجھے حصول دلیل پر قوت ہے۔ اور اگر تو اس درجہ میں نہیں بلکہ مقلد ہے تو ایک مذہب خاص کا التزام کرنے سے بچو۔ بلکہ عمل کر جس طرح پر تجھ کو اللہ تعالی نے حکم کیا ہے، وہ یہ کہ اگر تو نہیں جانتا ہے تو اہل ذکر سے پوچھ لے، اور اہل ذکر قرآن اور حدیث کے جاننے والے علماء ہیں۔ سو تو اپنی ضرورت میں رفع حرج کی خواہش کر جب تک قوت ہے اور رخصت کی تلاش کر یہاں تک کہ پائے کیونکہ اللہ فرماتا ہے دین میں تجھ پر تنگی نہیں کی گئی، ۔اور اگر تجھے مفتی کہے کہ یہ اللہ تعالی یا اس کے رسول کا حکم ہے تیرے فلاں مسئلہ میں تو، تو اس پر عمل کر اور اگر کہے کہ یہ میری رائے ہے تو اس کو مت لے اور دوسرے سے پوچھ لے)

اور قاضی ثناء اللہ صاحب قدس سرہ کا مہر کیا ہوا ایک مختصر رسالہ ہمارے ہاتھ لگا ہے۔ چنانچہ اس رسالہ سے تھوڑی سے عبارت اس مقام میں نقل کی جاتی ہے:۔

و اما اذا لم یکن اھلیته ففر ضه ما قا ل اللّه تعا لی فاسئلوا اهل الذّ کر ان کنتم لا تعلمو ن۔ و اذا جاز اعتماد المستفتی علی ما یکتب له المفتی من کلا مه او کلام شیخه و ان علا فلان یجوز اعتماد الرّ جل علی ما کتبه الثّقا ت من کلام رسول اللّه ﷺ اولی با لجواز و اذا قدر انه لم یفهم الحدیث فکما لم یفهم فتوی المفتی فسل من یعرف معناه فکذا لک الحدیث و ان کا ن الرّ جل متبعاً لا بی حنیفه او مالک او الشّا فعی او احمد ر ضی اللّه عنهم و رأی فی بعض المسا ئل ان مذ هب غیره اقوی منه فا تبعه کا ن قد احسن فی ذا لک و لم یقدح ذا لک فی دینه و لا فی عدا لته بلا نزا ع بل هذا اولی با لحقّ و احبّ الی اللّه تعا لی و رسوله ﷺ فمن یّتعصّب بوا حد معین غیر الرّسول ﷺ و یری ان قوله هو الصّوا ب الّذی یجب اتباعة دو ن ا لآ ئمة ا لآ خرین فهو ضال جا هل غا یة ما یقا ل انه یسو غ او یجیب علی العامی ان یقلد وا حداً من ا لآ ئمة من غیر تعین زید و لا عمرو۔

انتہی ما فیھا ۔ (جو اہل علم نہ، تو اس کے ذمہ پر یہ بات ہے کہ جو اللہ تعالی نے فرمائی ہے کہ اہل ذکر سے پوچھ لے اگر نہ جانے ۔، اور جب سائل کا اعتماد شرعاً اس پر جائز ہے جو مفتی اپنے یا اگلوں کے کلام سے لکھ دیوے، تو یہ بات بدرجہ اولی جائز ہے کہ ثقات دین نے جو آنحضرت ﷺ کا کلام لکھا ہے اس پر اعتماد کیا جائے۔

اور جو یوں کہا جاوے کہ حدیث تو سمجھ میں نہیں آتی۔ تو جس طرح مفتی کا فتوی سمجھ میں نہیں آتا اور کسی ماہر سے اس کے معنی پوچھ لئے جاتے ہیں، اسی طرح حدیث سمجھ نہ آئے تو کسی سے پوچھ لو۔

اور اگر کوئی شخص ابو حنیفہؒ یا مالکؒ یا شافعیؒ یا احمدؒ کا مقلد ہو اور دیکھے کہ مذہب غیر کا اس کے مذہب سے قوی ہے اور اس کا اتباع کرے تو یہ اس نے اچھا کیا۔ نہ اس کے دین میں کوئی قدح نہیں ہوا اور نہ اس کی عدالت میں ۔ اور اس میں کسی اہل علم کا نزاع نہیں ہے بلکہ بہ نظر حق کے اولی ہے اور اللہ اور رسول کا پسندیدہ۔ سو جس کسی نے رسول کے سوا کسی شخص معین کے مذہب پر تعصب کیا اور یہ عقیدہ رکھا کہ یہی مذہب صواب اور واجب الاتباع ہے، دیگر آئمہ کا نہیں، تو وہ شخص گمراہ جاہل ہے۔

انتہاء یہ کہ یوں کہا جاوے کہ ان پڑھ پر واجب ہے کہ بغیر تعین ایک کے آئمہ میں سے تقلید کرے اور کچھ زید و عمر کی تعین نہ کرے)

اور یہ عبارت بھی اسی رسالہ سے نقل کی جاتی ہے:

و من تعصّب بوا حد بعینه من الائمّة دون البا قین کا لرّا فضی و النّا صبی و الخارجی فهذه طریق اهل البدع و الا هواء الذین ثبت با لکتا ب والسّنّة۔ والا جماع انهم مذ مو مو ن خا رجون عن الشّریعة انتهی ما فی الرسالة فی العمل بالحدیث للقاضی الا جل ثناء الله صا حب تفسیر المظهری فمن شاء فلیرا جع الیها

(جس نے رافضیوں اور ناصبیوں اور خارجیوں کی طرح دیگر آئمہ کو چھوڑ کر ایک کے مذہب کا تعصب کیا تو یہ طریقہ اہل بدعت اور نفسانیت کا ہے جن کے حق میں قرآن اور حدیث اور اجماع سے ثابت ہو چکا کہ وہ ملامتی ہیں، شریعت سے خارج ہیں)

بحث قلتین

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ مسئلہ پہلا بیچ بیان قلتین کے شبہ کرتے ہیں بایں طور کہ روایت کی گئی ہے کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے

اذا کان الماء قلتین فانّہ لا ینجس ۔(ابو داؤد : ٦٣)

(جس وقت پہنچے پانی دو قلے کو تو وہ ناپاک نہیں ہوتا)

اور روایت کی گئی حضرت ابن عمرؓ سے کہ کہا:

سمعت رسول اللّٰہ ﷺ سئل عن الماء یکون فی الفلاۃ من الارض و ما ینوبہ من الدّواب و السّباع فقال رسول اللّٰہ ﷺ اذا بلغ الماء قلتین لم ینجسہ شیء (ابو داؤد : ٦٤)

(سنا میں نے رسول اللہ ﷺ سے کہ آپ ﷺ سے کسی نے جنگل کے پانی کے باب میں پوچھا جس میں چوپایہ پیتے پلاتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب پانی دو قلوں کو پہنچ جائے تو اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی)

پس یہ حدیث دلالت کرتی ہے اس پر کہ جب کہ ہو پانی بقدر قلتین کے تو ناپاک نہ ہوگا جیسا کہ مذہب امام شافعیؒ کا ہے اور ہمیں نہیں معلوم ہوا ہے کہ امام اعظمؒ نے کس حدیث سے سند پکڑی ہے کہ پانی قلتین کا ناپاک ہوجاتا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ روایت ہے ابو ہریرہؓ سے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے

اذا استیقظ احدکم من نومہ فلا یغمس یدہ فی الاناء حتی یغسلھا ثلاثاً فانہ لا یدری این باتت یدہ (بخاری:١٦٢۔مسلم:٢٣٧)

جس وقت تم میں سے کوئی نیند سے جاگے، تو ہاتھ کو تین دفعہ دھوئے بغیر پانی کے برتن میں نہ ڈالے کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ رات کو کہاں رہے)۔

کہا امام نوویؒ نے شرح صحیح مسلم میں، نیچے اس حدیث کے :

و انّ اھل الحجاز کانوا یستنجون بالاحجار فاذا نام احدھم عرق فلا یامن النائم من ان یطوف یدہ علی ذالک الموضع النّجس فاذا وقع یدہ علی ذالک الموضع النّجس

يتجنس يده فا ذا يغمس يده تنجس ماء

(اہل حجاز ڈھیلوں سے استنجا کرتے تھے۔ جب وہ لوگ سوتے تو موضع نجاست پر ہاتھ پہنچتا تھا۔ پھر وہی ہاتھ پانی میں پڑنے سے پانی ناپاک ہو جاتا تھا)۔

اور روایت ہے ابو ہریرہؓ سے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے

لا يبولنّ احدكم في الماء الدّائم الّذي لا يجري ثمّ يغتسل فيه ۔ متفق عليه ۔(صحیح بخاری: ۲۹۳۔ صحیح مسلم: ۲۸۲)

(ہرگز پیشاب نہ کرے کوئی ٹھہرے پانی میں اور پھر اس میں نہاوے)

اور روایت ہے ابو ہریرہؓ سے کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے:

اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبع مرّات (بخاری: ۱۷۲۔ مسلم: ۲۷۹) (جس وقت کسی کے برتن میں کتا منہ ڈال دے تو اسے سات مرتبہ دھوڈالے)

اور روایت ہے ابو ہریرہؓ سے کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے:

اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليرقه ثم يغسله سبع مرّات (صحیح مسلم: ۲۷۹)

(جس وقت کتا برتن میں منہ ڈال دے تو اس کا پانی پھینک کر سات دفعہ دھو ڈالے)

اور روایت ہے حضرت عطاؒ سے:

ان حبشياً وقع في زمزم فمات۔ قال فامر ابن الزّبير ان ينزو ماء زمزم۔ قال فجعل الماء لا ينقطع۔ قال فنظر فاذا هو عين تنبع من قبل الحجر الاسود قال ابن الزّبير حسبكم۔ رواه۔ ابو بكر بن ابي شيبه في مصنّفه

(ایک حبشی زمزم میں گر کر مر گیا، عطاء کہتے ہیں کہ اس پر ابن زبیرؓ نے حکم دیا کہ چاہ زمزم کا پانی نکالا جائے۔ کہتے ہیں کہ پانی ٹوٹ نہ سکا۔ دیکھا تو حجر اسود کی طرف سے پانی کی ایک سوت ابلی چلی آتی ہے۔ تو ابن زبیرؓ نے لوگوں سے کہا کہ تمہیں اسی قدر پانی کا نکل جانا کافی ہے)۔

اور روایت ہے حضرت ابن عباسؓ سے:

انّ زنجیاً وقع فی زمزم فما ت قا ل فا نزل الیه ر جل فاخرجه ثمّ قا ل انز حوا ما فیها من ماء زمزم ثمّ قا ل للذی فی البئر ضع دلو ك من قبل العین الّتی تلی البیت او الرّ کن فا نّها من عیو ن الجنّة رواه ابو بكر بن ابی شیبه فی مصنّفه

(ایک حبشی زمزم میں گر کر مر گیا۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ پھر ایک آدمی کنویں میں اتارا گیا جس نے اسے نکالا، پھر اس کا سارا پانی نکالنے کو لوگ مامور ہوئے، پھر اس آدمی سے جو کنویں میں تھا کہا کہ اس سوت کی طرف جو رکن کے پاس ہے اپنا ڈول رکھ دے۔ یہ سوت چشمہ ہائے جنت سے ہے)۔

اور روایت ہے حضرت ابن عباسؓ وحضرت ابن الزبیرؓ سے

امر بنزح ماء زمزم عند وقوع زنجی و موته فیه ۔ رواه الدارقطنی

(امر کیا گیا زمزم کا پانی نکالنے کا جب ایک حبشی اس میں گر کر مر گیا تھا)

اور روایت ہے:

انّ زنجیاً وقع فی بئر زمزم فمات فیها ۔ فا مر ابن عباس و ابن الزّ بیر ان اخرج و امرا ان ینزح قا ل غلبتهم عین جا ء ت من الرّکن فا مر بها فدست با لقبا طی و المطارق حتّی نزحوها و الصّحا بة متوا فرو ن من غیر نكیر و لم ینكر منهم احد و کا ن ذا لک الافتاء بمحضر الصّحا بة و لم ینكر منهم احد ر ضی اللّه تعا لی عنهم ۔ رواه الطحاوی

(ایک حبشی زمزم کے کنویں میں گر کر مر گیا۔ پس حکم کیا ابن عباسؓ اور ابن زبیرؓ نے کہ کنویں سے حبشی کو نکالا جائے اور اس کا پانی کھینچا جائے۔ راوی کہتا ہے کہ وہ سوت جو رکن کی طرف سے آتی تھی اس کا پانی نہ ٹوٹا۔ سو اس سوت میں باریک کپڑے ٹھونس کر پانی نکالا۔ اور صحابہ جمع تھے کسی نے انکار نہیں کیا)

اور روایت کیا ابوبکر بن ابی شیبہؒ نے خالد بن مسلمہؒ سے:

انّ علیاً ر ضی الله تعا لی سئل عمن با ل فی بئر قا ل ینزح

۔ (حضرت علیؓ سے پوچھا گیا کہ کوئی کنویں میں پیشاب کر دے تو کیا کیا جائے۔ آپؓ نے فرمایا کہ اس کنویں کا سارا پانی کھینچا جائے)

یہ صحیح حدیثیں، کہ بعض ان میں سے متفق علیہ ہیں اور بعض غیر متفق علیہ ہیں، اس بات پر صریح دلالت کرتی ہیں پانی اور پانی کا باسن نجس ہو جاتا ہے نجاست کے پڑنے سے۔ اور یہ پانی عام ہے جو شامل ہے قلیل کو اور کثیر کو۔ برابر ہے کہ کم ہو قلتین سے یا زیادہ یا برابر۔ پس واقع ہوا تعارض درمیان حدیثوں قلتین کے اور درمیان ان حدیثوں صحیحین کے۔ پس ضرور ہوا یہ کہ ترجیح دیویں حدیثوں صحیحہ کو اوپر ضعیفوں کے اور عمل کیا جاوے ان حدیثوں صحیحہ پر۔

اقول۔ بتوفیق اللّٰہ و توفیقہ۔

اول تو یہ تمام حدیثیں، حدیث قلتین کے معارض ہی نہیں۔

حدیث اذا استیقظ اور حدیث اذا ولغ اس لئے معارض نہیں کہ ان میں تو فقط حکم باسن کے پانی کا بیان کیا گیا ہے، نہ پانی عام کا، جیسا کہ مؤلف (تنویر الحق) کو اشتباہ ہوا ہے۔ پس پانی بقدر قلتین کے اگر حوض میں ہو تو وہ مورد ان دونوں حدیثوں کا نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ حوض کو کسی بولی (زبان) میں باسن نہیں کہتے جیسا کہ پہلی حدیث کے تحت حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فتح الباری شرح صحیح بخاری میں کہا ہے:

قوله فی وضوئه ای اناء الّذی اعد للوضوء و فی روایة الکشمیهنی فی الاناء و هو روایة مسلم من طرق اخری ولابن خزیمة فی انائه او وضوئه علی الشّک و الظّاهر اختصاص ذالک باناء الوضوء و یلحق به اناء الغسل لانّه وضوء و زیادة و کذا باقی الآنیة قیاس لکن فی الاستحباب من غیر کراهة لعدوم ورود النّهی فیها عن ذالک و اللّٰه اعلم و خرج بذکر الاناء البرك و الحیاض التی لا تغیر بغمس الید فیها علی تقدیر نجاستها فلا یتناولها النهی۔

(یعنی وضو کا برتن اور کشمیہنی کی روایت میں برتن ہے اور مسلم میں بھی اور طریق سے یہی ہے۔ اور ابن خزیمہ کی روایت میں وضو اور برتن شک کے طور پر آیا ہے۔ اور ظاہر

یہ ہے کہ یہ وضو کے برتن کے ساتھ تخصیص ہے، اور غسل کا برتن اس کے ذیل میں آ گیا کیونکہ غسل میں وضو مع بڑھوتری کے ہوتا ہے۔ اور قیاساً اسی طرح اور برتن۔ لیکن بطریق استحباب کے ہے کراہۃً نہیں، اس لئے کہ اس باب میں نہی وارد نہیں ہوئی۔ واللہ اعلم۔ اور برتن کا ذکر کرنے سے وہ حوض وغیرہ، جن میں ناپاک ہاتھ ڈالنے کی نہی نہیں فرمائی، نکل گئے۔ سو ان کو نہی شامل نہیں)

اور اگر وہ پانی بقدر قلتین کے سوائے حوض کے کسی اور باسن میں ہو جیسا کہ پیپا (کنستر) وغیرہ تو بھی ان دونوں حدیثوں کے حکم سے خارج ہے۔ اس لئے کہ ان میں مراد وہ باسن ہیں جو ان کی عادت اور استعمال میں تھے اور وہ قلتین سے بہت چھوٹے ہوا کرتے تھے جیسا کہ امام نوویؒ نے شرح صحیح مسلم میں کہا ہے تحت اسی حدیث کے

وکانت عادتهم استعمال الاوانی الصّغیرة الّتی تقصر عن القلتین بل لا تقاربها ۔ انتهی ۔

فان قلت الاناء عام یشتمل الصّغیر والکبیر وقد تقرّر انّ العبرة لعموم الالفاظ لا لخصوص المورد فما وجه التّخصیص با لصّغیر۔ قلنا لا نسلم عموم الاناء مع وجود العهد الخارجی وقد قال فی مسلّم الثبوت واسم الجنس کذالک حیث لا عهد ۔ انتهی ۔

فان قلت ما القرینة علی العهد الخارجی قلنا العهد الخارجی هو الاصل ما لم توجد قرینة علی عدمه تقتضی العموم کذا فی التّلویح والتّوضیح والمحلّی شرح المؤطا للمحدیث الشیخ سلام اللّه الحنفی وههنا لیست قرینة علی نفی العهد و وجود العموم وسیجیء تحقیق هذه المسئلة فی الحدیث الماء طهور لا ینجس شیء ۔ ان شاء اللّه تعالی ۔ فانتظر علی انه علی تقدیر عموم الاناء هذا علیکم فان الاناء الذی یکون طوله عشراً و عرضه عشراً و وجوده لیس بمحال یکون داخلاً فی هذا الحکم ۔ فما هو جوابکم هو جوابنا ۔

(ان لوگوں کی عادت تھی کہ دوقلوں سے چھوٹے برتن استعمال کرتے تھے۔

پھر اگر کوئی یوں کہہ بیٹھے کہ برتن کا لفظ عام ہے، بڑے چھوٹے سب برتنوں کو شامل ہے اور یہ بات طے ہوچکی ہے کہ خصوصیت محل ورود کی نہیں ہوتی بلکہ لفظوں کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے۔تو ہم جواب دیں گے کہ یہ امر مسلم نہیں کہ باوجود مسلم ہونے عہد خارجی کے برتن عام رہے۔مسلم الثبوت میں کہا ہے اسم جنس عام ہے جہاں عہد نہ ہو۔ اگر کوئی یوں کہے کہ عہد خارجی پر کیا قرینہ ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ عہد خارجی اصل ہے جب تک اس کے نہ ہونے کا قرینہ باقتضاء عموم کے نہ ہو۔ یوں ہی ہے توضیح تلویح اور محلی شرح مئوطا شیخ سلام اللہ حنفی میں۔

اور یہاں عہد کے نہ ہونے پر کوئی قرینہ نہیں ہے اور تحقیق اس مسئلہ کی انشاء اللہ حدیث الماء طھور میں آوے گی۔

علاوہ یہ کہ جب برتن عام رہے تو تمہیں مضر ہے کیونکہ وہ برتن جو دہ در دہ ہو اس حکم میں داخل ہوگا۔سو جو جواب تمہارا ہے وہی ہمارا)۔

پس ثابت ہوا کہ پانی بقدر قلتین کے،خواہ حوض میں ہو خواہ کسی بڑے باسن میں، مورد حکم ان دونوں حدیثوں کا نہیں اور وہ حدیثین معارض حدیث قلتین کے نہیں۔

اور حدیث لا یبو لن اس لئے معارض قلتین کے نہیں کہ وہ حدیث اپنے عموم پر باقی نہیں، بلکہ محمول ہے اس پانی پر جو قلیل ہو باجماع فریقین۔جیسا کہ حضرت مؤلف نے بھی آگے چل کر کہا ہے کہ

جب منعقد ہوا اجماع امت کا اس پر کہ حکم پانی کثیر کا ،حکم پانی جاری کا ہے۔ پس حدیث لا یبو لن .. الخ ، اپنے عموم پر باقی نہ رہی۔ انتھی کلا م محمد شاہ۔

اور جناب مترجم تنویر الحق کے یعنی مولوی قطب الدین صاحب مظاہر الحق ترجمہ مشکوۃ میں تحت حدیث لا یبو لن کے فرماتے ہیں:۔

مراد پانی سے یہاں پانی قلیل ہے۔اگر کثیر ہو،حکم جاری کا رکھتا ہے اور نجس نہیں ہوتا پیشاب وغیرہ سے،اور نہانا اس میں جائز ہے۔انتھی کلامہ۔

اور حافظ عسقلانیؒ نے فتح الباری میں کہا ہے تحت حدیث لا یبو لن کے

و ھذا کلّه محمو ل علی الماء القلیل عند اھل العلم علی

اختلا فهم فی حدّ القلیل و قد تقدّ م من لا یعتبر ا لا التغیر و عد مه و هو قوی لکن الفصل با لقلتین اقوی لصحّۃ الحدیث فیه و قد اعترف الطحاوی من الحنفیة بذ لک

(اور یہ محمول کیا گیا ہے تھوڑے پانی کے حکم میں علماء کے نزدیک مع اختلاف حد قلیل کے۔ اور پہلے اس مذہب کا ذکر ہو چکا ہے جس میں پانی کے تغیر اور عدم تغیر کا اعتبار ہے۔ اور یہ مذہب قوی ہے لیکن حد قلتین بہت قوی ہے کیونکہ اس میں حدیث صحیح ہوگئی ہے اور طحاوی حنفی نے بھی اس کی صحت کا اقرار کیا ہے)۔

اور جب کہ عموم پر نہ ہوئی تو قلتین کے معارض کیوں کر ہوئی؟

اور زمزم والی حدیث دو وجہ سے معارض قلتین کے نہیں ہوسکتی:

☆ وجہ اول۔ یہ کہ اس قصہ کے ثبوت ہی میں کلام ہے۔ خاص کر اس روایت میں جو کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اس لئے کہ کہا امام شافعیؒ نے کہ حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت معلوم نہیں ہوتی اور ہم نے کبھی نہیں سنا کہ زمزم کا پانی کھینچا گیا ہے حالانکہ زمزم ہمارے پاس ہے، جیسا کہ امام بیہقیؒ نے سنن کبری میں کہا ہے۔

قا ل الزعفراقی قا ل ابو عبد اللّٰه الشّا فعی لا نعرفه عن ابن عباس و زمزم عند نا ما سمعنا بهذه۔

اور پھر محدث سلام اللہؒ نے محلی (شرح مؤطا) میں کہا ہے:

و قا ل الشا فعی لا نعرف هذا عن ابن عباس۔

اور تابع تابعین سفیانؒ بن عینیہ (جن کا ابن حجرؒ نے تقریب التہذیب میں یہ ترجمہ کیا ہے۔ ثقہ، حافظ، فقیہ، امام حجۃ) مکہ میں ستر برس رہا لیکن کبھی کسی چھوٹے یا بڑے سے یہ حدیث نہ سنی اور نہ کسی سے یہ سنا کہ پانی کھینچا گیا تھا جیسا کہ بیہقی نے سنن کبری میں کہا ہے

و اخبر نا ابو عبد اللّٰه الحا فظ نا ابو الو لید الفقیه حد ثنا عبد اللّٰه بن شبر ویه قا ل سمعت ابا قدا مة سمعت سفیا ن بن عینیه یقول انا بمکة منذ سبعین سنة و لم ار احداً صغیراً و لا کبیراً یعرف حدیث الزّ نجی الّذی قا لوا انّه وقع فی زمز م ما سمعنا احداً یقول نزح زمزم (سفیان بن عینیہؒ کہتے تھے کہ میں مکہ میں

ستر برس سے ہوں اور میں کسی چھوٹے بڑے کونہیں جانتا جو اس حدیث حبشی سے واقف ہو کہ زمزم میں حبشی گرا، اور میں نے پانی نکلوانا بھی نہیں سنا)۔

اور محدث سلام اللہ حنفیؒ نے محلی میں کہا ہے:

و نقل عن ابن عینیه انا بمكة منذ سبعين سنة لم ار صغيراً و كبيراً يعرف حديث الز نجي و ما سمعت احداً يقول نز حت زمزم ۔(ابن عینیہؒ سے منقول ہے کہتے ہیں کہ میں مکہ میں ستر برس سے ہوں۔ میں نے کسی چھوٹے بڑے سے حبشی کا زمزم کے کنویں میں گرنا اور پانی نکلوانا نہیں سنا)

اور ابن طاہر حنفیؒ نے مجمع البحار میں کہا ہے:

و ما روى ابن ابى شيبة انّ زنجياً وقع فى بئر زمزم فنزح الماء ضعفها البهيقى و روى عن سفيا ن بن عينية قا ل انا بمكة سبعين سنةً لم ار احداً صغيراً ولا كبيراً يعرف حد يث الزنجى (وہ جو ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے کہ حبشی زمزم کے کنویں میں گرا اور پانی نکا گیا، اس کو بہقیؒ نے ضعیف کہا ہے۔ اور سفیان بن عینیہؒ سے روایت کی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں مکہ میں ستر برس سے ہوں۔ میں نے کسی چھوٹے بڑے کونہیں دیکھا کہ حدیث حبشی کو جانتا ہو)۔

اور کہا ابو عبیدؒ نے کہ یہ روایت نزح زمزم کی، لائق شان زمزم کے نہیں۔ اس لئے کہ اس کی نعت میں حدیثیں اس مضمون کی آئی ہیں کہ وہ نہ کھینچا جاوے۔ جیسا کہ سنن کبری میں ہے:

قا ل ابو عبيد و كذا لک لا ينبغى لا ن الآ ثار قد جا ء ت فى نعتها انها لا تنزح ۔(ابوعبید نے کہا ہے یہ روایت نہیں کرنا چاہیے کیونکہ آثار میں آیا ہے کہ وہ کھینچا نہ جائے گا)۔

اور جو روایتیں حضرت ابن عباسؓ سے در باب نزح زمزم کے مؤلف (تنویر) نے مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ سے اور شرح معانی الآثار طحاوی سے نقل کی ہیں وہ سب نامقبول ہیں، اس لئے کہ وہ منقطع ہیں۔ کیونکہ راوی ان کا ابن عباسؓ سے قتادہ ہے، اور بعض روایتوں میں ابن سیرین ہے اور ان دونوں کو حضرت ابن عباسؓ سے ملاقات نہیں جیسا کہ

بیہقیؒ نے سنن کبری میں بعد روایت ابن سیرینؒ اور قتادہؒ کے ابن عباسؓ سے کہا ہے:

فا نهما لم يلقيا ابن عباس و لم يسمعا منه ۔

(وہ دونوں حضرت ابن عباسؓ سے نہیں ملے اور نہ ان کو سماعت ہے ان سے)۔

پھر کہا

و رواه جا بر الجعفی عن ابی الطفيل عن ابن عباس و مرة عن ابی طفيل تفسر ان غلا ماً وقع فی زمز م فنز حت و جا بر الجعفی لا يحتج به و رواه ابن لهيعه عن عمر و بن دينار عن ابن عباس و ابن لهيعه لا يحتج به ۔

(اور روایت کی جابر جعفی نے ابی الطفیل سے اور اس نے ابن عباسؓ سے، اور کبھی ابی طفیل سے کہ ایک غلام زمزم میں گرا اور پانی کھینچا گیا۔ حالانکہ جابر جعفی وہ ہے جس کی روایت حجت نہیں گنی جاتی۔ اور روایت کیا اسے ابن لھیعہ نے عمرو بن دینار سے اور اس نے ابن عباسؓ سے ۔ اور ابن لہیعہ کی روایت بھی حجت نہیں گنی جاتی)۔

اور محدث سلام اللہ حنفیؒ نے محلی میں کہا ہے:

و قد روی ابن ابی شيبة عن قتاده عن ابن عباس ان حبشياً وقع فی زمز م فما ت فا نز ل اليه ر جلاً فا خر جه ثمّ قا ل اخرجوا ما فيها من ماء و هذا منقطع ۔

(اور روایت کی ابن ابی شیبہؒ نے قتادہ سے اور اس نے ابن عباسؓ سے کہ ایک حبشی زمزم میں گر کر مر گیا اور ایک آدمی نے اتر کر اس کو نکالا اور ابن عباسؓ نے کہا کہ اس کا پانی نکالو ۔ یہ روایت منقطع ہے)۔

اسی انقطاع کی نظر سے مؤلف (تنویر الحق) نے روایتوں کے سر سے نام اس راوی کا، جو ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے، اڑا دیا ہے ۔ یہ چالاکی کام نہ آئی اور چوری پکڑی گئی ۔

☆ وجہ ثانی ۔ حدیث زنجی کے حدیث قلتین سے معارض نہ ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم نے فرض کیا کہ یہ روایت بجمیع طرق ثابت ہے ۔ لیکن فعل صحابی کا ہے جس کو حدیث موقوف کہتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ حکم میں مرفوع کے (جس کی یہ پہچان ہے کہ اس میں اجتہاد کو دخل

نہ ہو جیسا کہ خبر دینا امور ماضیہ کا یا آئندہ کا یا خبر دینا کہ فلانے کام سے اتنا ثواب ہوتا ہے اوراس قدر عذاب ہوتا ہے) نہیں ہے ۔اور حدیث قلتین کی مرفوع ہے ۔یعنی قول پیغمبر ﷺ کا اورصحیح موصول الا سناد جید جس پر کسی طرح کا غبار نہیں ۔ چنانچہ عنقریب خوب ثابت کریں گے ۔ اور اہل اصول دین کا قاعدہ ہے کہ حدیث موقوف، حدیث مرفوع کے ہوتے ہوئے، حجت نہیں ہوتی ،اوراس کے معارض نہیں ہوتی ۔جیسا کہ ابن نجیم حنفی، بحرالرائق میں فرماتے ہیں:

و حدیث النّبیّ ﷺ مقدّم علی غیرہ ۔ انتھی ۔ و ھکذا فی کتب الاصول ۔(اور نبی ﷺ کی حدیث، غیر کے کلام پر مقدم ہے)

اور آخری حدیث جو حضرت علیؓ سے مروی ہے، وہ بھی اسی وجہ سے قلتین کے معارض نہیں ہوسکتی، کہ وہ موقوف ہے ۔اور حدیث قلتین کی مرفوع ۔

اور اگر بطور فرض محال کے فرض بھی کیا جاوے کہ یہ تمام حدیثیں، حدیث قلتین کی معارض ہیں تو بھی یہ لازم نہیں آتا کہ حدیث قلتین ترک کی جائے ان حدیثوں کو ترجیح دے کر ۔ اس لئے کہ حدیث قلتین کی بھی صحیح اور جید ہے، چنانچہ عنقریب ثابت کیا جائے گا ۔اورجمع اورموافقت اس کے ساتھ ان حدیثوں کی ممکن ہے، چنانچہ علی التفصیل بیان کیا جاوے گا۔

اور یہ قاعدہ اصول حدیث کا ہے کہ جب تک احادیث صحیحہ متعارضہ میں جمع اور موافقت ہو سکے، ترجیح کی طرف رجوع نہیں کرتے جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں کہا ہے:

و التر جیح لا یصار الیہ مع امکان الجمع (جب تک دو حدیثوں میں جمع ممکن ہو تو ایک حدیث کی ترجیح کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا)۔

اور نخبۃ الفکر میں کہا ہے:

و ان عو رض بمثلہ فلا یخلوا ما ان یمکن الجمع بین مدلولیھما بغیر تعسف اولاً فا ن امکن الجمع فھو النّوع المسمّی بمختلف الحدیث و ان لم یمکن الجمع فلا یخلوا ا ما ان یعرف التّا ریخ اولاً فا ن عرف و ثبت المتأ خر بہ فھو النّا سخ وا لآ خر المنسوخ ۔ و ان لم یعرف التّا ریخ فلا یخلوا

اما ان یمّکن تر جیح احد هما بو جه من و جوه التّر جیح المتعلق با لمتن تعیین او با لاسناد اولاً فا ن امکن التّر جیح تعین المصیر الیه و ا لا فلا ۔ انتھی مختصراً ۔

(اور معارض ہووے برابر کے درجہ کی حدیث، تو یا تو بلا تکلف دونوں حدیثوں میں جمع ممکن ہوگی، یا نہیں۔ سو اگر جمع ممکن ہو تو اس قسم کا نام مختلف الحدیث ہے۔ اور اگر جمع ممکن نہ ہو تو ہوسکتا ہے کہ تاریخ معلوم ہو۔ سو اگر تاریخ معلوم ہو بعد والی ناسخ ہے اور دوسری منسوخ۔ اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو تو ہوسکتا ہے کہ ایک کی ترجیح قوت سند یا صحت متن حدیث کے سبب سے ممکن ہو۔ سو اگر ترجیح ممکن ہے تو اسی کی طرف رجوع متعین ہوگا۔ اور نہیں تو نہیں)۔

اور شیخ محمد اکرم حنفیؒ کتاب امعان النظر فی توضیح نخبۃ الفکر میں فرماتے ہیں:

قال ملا الهداد فی شرح البزدوی التوفیق مقدم علی التر جیح

(ملا ہداد شرح بزدوی میں کہتے ہیں کہ موافقت کرنا حدیثوں میں مقدم ہے ترجیح پر)

اور تفصیل موافقت ہر ایک حدیث کی حدیث قلتین سے یہ ہے کہ حدیث لا یبو لن کو معہ دونوں پہلی حدیثوں کے بزعم مؤلف (تنویر الحق) عام کہیں گے اور حدیث قلتین کو ان کے حکم سے مخصوص ٹھہراویں گے۔ یعنی یوں کہیں گے کہ قلتین کے ماسوائے ہر پانی پیشاب وغیرہ سے نجس ہو جاتا ہے اور جو بمقدار قلتین کے ہو وہ نجس نہیں ہوتا۔

كذا قا ل الحافظ ابن حجر كما مرّ فی کلا مه عن فتح البارى ۔

(یوں ہی کہا حافظ ابن حجر نے چنانچہ فتح الباری سے ان کا کلام نقل ہو چکا)

اور حدیث زنجی کو یوں موافق کریں گے کہ عادات عوام و خواص کی سے ہے، کہ جب پینے کے پانی میں کوئی چیز مکروہ طبعی، اگرچہ وہ شرعاً پاک ہی ہو، جیسے خاک دھول، گاد وغیرہ پڑ جاتی ہے تو اس پانی کو صاف کئے بغیر نہیں پیتے۔ اسی واسطے جب بزعم مخالف، زنجی کنویں میں گرا اور اس کا خون اور اس کی نجاست کنویں میں پانی پر ظاہر ہوئی تو اس کا از راہ نظافت اور لطافت کے پانی کھنچوایا۔ ایسا ہی امام مجدد حضرت امام شافعیؒ نے اور جناب شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں حدیث زنجی سے جواب دیا ہے۔ جیسا کہ سنن کبری میں ہے:

قا ل الشّا فعی لمخا لفیه قد رویتم عن سماك عن حر ب عن عکر مه عن ابن عباس عن النّبیّ ﷺ انّه قا ل الماء لا ینجسه شیء فتری ان ابن عباس رو ی عن النّبیّ ﷺ خبراً و ترکه ان کا نت هذه روا یته و یروو ن عنه انه تو ضأ من غدیر یدا فع جیفة و یرو ن عنه الماء لا ینجس فا ن کا ن شیء من هذا صحیحاً فهو یدل علی ان لم ینزح زمزم للنّجا سة و لکن للتنظیف ان کا ن فعل و زمزم یشر ب و قد کا ن الدّم ظهر علی الماء۔

(امام شافعیؒ نے اپنے مخالفوں سے کہا کہ تم نے سماک اور حرب اور عکرمہ کے واسطے سے جو ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی، سوتمہیں کیا یہ گمان ہے کہ ابن عباسؓ آنحضرت ﷺ سے ایک حدیث روایت کریں اور باوجود اس کے کہ وہ ان کی روایت صحیحہ ہو پھر اس کو چھوڑ دیں۔ اور انہیں سے ایسے حوض کے پانی سے وضو کرنا روایت کرتے ہو جس میں نجاست پڑی تھی۔ اور انہیں سے یہ روایت کرتے ہو کہ پانی نجس نہیں ہوتا۔ پھر اگر ان میں سے کوئی روایت صحیح ہے تو وہ دلالت کرتی ہے تو وہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ زمزم کا پانی بسبب ناپاک ہونے کے نہیں کھینچا گیا۔ بلکہ اگر کھینچا گیا ہے تو ظاہر صفائی کیلئے کھینچا گیا ہے کیونکہ وہ پینے کا پانی تھا اور اس حبشی کا خون اس پر چھا گیا تھا)

اور کہا محلی میں:

قا ل الشّا فعی لا یعرف هذا عن ابن عباس و ان کا ن قد فعل فللنجا سة ظهرتعلی الماء للتنظف

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ یہ ابن عباسؓ سے یہ بات معلوم نہیں۔ اور اگر کیا بھی ہو تو نجاست کی وجہ سے ہے جو پانی پر ظاہر ہوگئی واسطے لطافت طبع کے تھا)۔

اور کہا جناب شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں:

و امّا الآ ثار المنقوله عن الصّحا بة و التّا بعین کا ثر ابن الزبیر فی الزّ نجی و علی ر ضی اللّه فی الفارة و النخعی و

الشعبی فی نحو السنور فلیست مما یشهد له المحد ثو ن بالصحة و لا مما اتفق علیه جمهور اهل القرو ن ا لا ولی و علی تقدیر صحتها یمکن ان یکون ذا لک تطیباً للقلو ب و تنظیفاً للماء لا من جهت الو جو ب الشّر عی کما ذکر فی کتب الما لکیة و دو ن نفی هذا ا لا حتمال خر ط القتاد و با لجملة فلیس فی هذا البا ب شیء یعتد یه و یجب العمل علیه و حدیث القلتین اثبت من ذا لک کلّه بغیر شبهة و من المحا ل ان یکو ن اللّه تعا لی شر ع فی هذه المسا ئل لعباده شیئاً زیادة علی ما لا ینفکو ن عند من ا لا ر تفا قا ت و هی ممّا یکثر و قوعه و یعم به البلوی ثم لا ینص علیه النّبیّ ﷺ نصاً جلیاً و لا یستفیض فی الصحا بة و من بعد هم و لا حدیث واحد فیه و اللّه اعلم۔

(اور وہ آ ثار جو صحا بہ اور تا بعین سے منقول ہیں جیسے اثر حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کا زنجی کے باب میں اور اثر حضرت علیؓ کا چوہے کے باب میں اور اثر نخعیؒ اور شعبیؒ کا بلی کے باب میں ۔ سو وہ آ ثار ویسے نہیں جن کی صحت پر محد ثین نے گواہی دی ہو۔ اور نہ قرون اولی کے لوگ ان پر متفق ہوئے ہیں۔ اور اگر وہ آ ثار صحیح بھی ہوں تو ممکن ہے کہ وہ دلی صفائی اور پانی کی نظا فت کے لئے ہوں اور وجوب شرعی کے اعتبار سے نہ ہوں ۔ چنانچہ یہی مالکی مذہب کی فقہ میں مذکور ہے ۔ اور اگر یہ احتمال صحیح نہیں تو کچھ کہنا دشوار ہے۔

الحاصل اس باب میں کوئی ایسی روایت نہیں جس پر اعتماد اور عمل کیا جاوے۔ اور بلا شبہ قلتین کی حدیث ان سب سے زیادہ ثابت ہے۔ اور یہ بات محال ہے کہ ایسے روزمرہ کے مسائل میں اللہ تعالی نے کوئی حکم اپنے بندوں پر مشروع کیا ہو اور باوجود ان چیزوں کے کثرت وقوع اور عموم بلوے کے، آنحضرت ﷺ نے اس کی صاف صاف تصریح نہ فرمائی ہو اور صحابہ اور تابعین کو اس سے استفادہ نہ ہوا ہو اور ایک حدیث بھی اس میں مروی نہ ہوئی)

و قال بعضهم انّ الفاء علی لفظ نزح بعد لفظ مات فی حدیث الزّنجی یقتضی ان علّة الامر با لنزح المو ت لا امر آ خر کما فی قو له زنی ما عز فر جم و سهی رسول اللّه ﷺ با لهاجرة بالبطحاء فتو ضا رواه الشیخا ن لیس الخرو ج علة التو ضی و الا فمقتضاه انه لو لم یخر ج الی البطحاء فی الهاجرة لم یتو ضأ للصلوة و ان حا ن وقت الظّهر و لم یقل به عا قل و ثا نیاً انا سلمنا ان المعنی الظا هر کما قا ل هذا القائل لکنا صر فنا الحدیث عن المعنی الظّا هر الی المؤ ل جمعاً بین الد لا ئل ای جمعا بین هذا الحدیث للز نجی علی تقیدیر صحتها وحدیث القلتین الصحیح الثابت کمایثبت صحته عنقریب وحدیث بئربضا عة الصحیح کماسیجیء ذکره ۔

(اور بعض کہتے ہے کہ حرف فا لفظ نز ح پر بعد لفظ مات کے، حبشی کی حدیث میں دلالت کرتا ہے کہ سبب پانی نکالنے کے حکم کا، سوا حبشی کے پانی میں مرجانے کے، اور کوئی سبب نہیں جیسے کہ اس حدیث میں زنی ما عز فر جم ۔ اور اس حدیث میں سهی رسول الله فسجد ۔ تو میں پہلے تو یہ کہتا ہوں کہ اس بات کا کلی ہو نا مسلم نہیں کیونکہ حدیث ابی جحیفہ میں ہے جسے شیخین نے روایت کیا خرج رسول الله با لها جرة با لبطحاء فتو ضأ اور یہاں آپ ﷺ کا نکلنا سبب وضو کا نہیں، ورنہ یہ ہوگا کہ جو آپ نہ نکلتے تو باوجود نماز کے وقت آنے کے وضو نہ کرتے اور یہ تو کوئی عاقل نہیں کہہ سکتا ۔ اور دوسرے یہ کہ ہم نے مانا کہ ظاہر معنے ویسے ہی ہیں جیسے بعضے لوگوں کے قول سے اوپر بیان ہوئی لیکن ہم نے دلیلوں کی موافقت کرنے کے لئے معنی ظاہر سے تاویل کر لی اور وہ دلیلیں بر تقدیر صحت کے ایک تو حبشی والی حدیث ہے اور دوسری حدیث قلتین کی جو ثابت اور صحیح ہے چنانچہ اس کی صحت آگے مذکور ہوگی اور حدیث بئر بضاعة کی جس کا ذکر آگے آوے گا)

اور حضرت علیؓ کی حدیث سے یوں موافق کریں گے کہ حکم دینا حضرت علیؓ کا واسطے اخراج پانے اس کنویں کے جس میں کوئی پیشاب کر دے، اس نظر سے نہیں تھا کہ

کنواں پیشاب سے نجس ہو جاتا ہے بلکہ اس نظر سے تھا کہ اگر اس آدمی کے پیشاب کر دینے سے درگذر کیا جاوے تو آئندہ کو اور کوئی پیشاب کر دے گا یہاں تک کہ رفتہ رفتہ پانی کے اوصاف میں تغیر واقع ہوگا اور یہ طبع کے بھی مخالف ہے۔ ایسا ہی جواب دیا ہے محققین شافعیہ نے حضرت علیؓ کے قول سے جیسا کہ محلی میں ہے:

و اجاب الشافعية عن حديث النهي عن البول بانّه انما نهي عنه لئلا يكون منجراً الى تنجس الماء و تغيره باقتداء الناس بذلك الرّجل و لئلا يتنفر عنه طبعاً لا شرعاً (اور جواب دیا ہے شافعیوں نے پانی میں پیشاب کرنے کی حدیث سے اس طرح کہ وہ نہی اس لئے ہے کہ رفتہ رفتہ آخر کو پانی متغیر ہو کر نجس نہ ہو جاوے کیونکہ دیکھا دیکھی اور لوگ بھی پیشاب کرینگے اور اس طرح کہ اس نہی میں نفرت طبعی ہے، شرعی نہیں)۔

اور ایسا ہی کہا ہے مولوی قطب الدین نے مظاہر حق ترجمہ مشکوۃ میں درباب نہ نجس ہونے پانی کثیر کے پیشاب وغیرہ سے۔ چنانچہ بذیل حدیث لا يبولن احدكم في الماء الدائم (نہ پیشاب کرے کوئی کھڑے پانی میں) فرماتے ہیں:۔

مراد پانی سے یہاں پانی قلیل ہے۔ اگر کثیر ہو، حکم جاری کا رکھتا ہے اور نجس نہیں ہوتا پیشاب وغیرہ سے۔ اور نہانا اس میں جائز ہے۔ اور بعضوں نے کہا اکثر بھی ہو اگرچہ وہ نجس نہیں ہوتا لیکن اس میں پیشاب کرنا خوب نہیں۔ شائد کہ اس کی دیکھا دیکھی اور بھی پیشاب کریں اور عادت اس کی پکڑیں۔ اور رفتہ رفتہ پانی متغیر ہو جاوے یعنی رنگ اور مزہ اور بو بدل جاوے۔ انتہی

پس جب کہ ہمارے نزدیک پانی کثیر ٹھہرا کنویں کا، تو ہم کو کون مانع ہے اس تاویل سے بیچ حدیث علیؓ کے جو اختیار کی ہے مترجم صاحب نے حدیث لا يبولن میں اور اگر اس حدیث اور حدیث زنجی میں تاویلیں نہ کریں تو سوائے بربادی حدیث صحیح قلتین کے ایک اور صحیح حدیث جس کی صحت میں کسی کو کلام نہیں (یہاں تک کہ حضرت مؤلف بھی اس کی صحت کے مقر ہیں، یعنی حدیث بئر بضاعة کی) باطل ہو جائے گی۔

بیان اس کا یہ ہے کہ ایک کنواں جس کو بئر بضاعۃ کہتے ہیں ایسا تھا کہ اس میں حیض کے لتے اور کتے مرے ہوؤں کا گوشت اور ناپاکیاں متعفن پڑ جایا کرتی تھیں۔ پھر

اس کے پانی کا حال کسی نے آنحضرت ﷺ سے پوچھا، تو حضرت ﷺ نے فرمایا کہ پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی۔ جیسا کہ روایت کی ہے ترمذی نے ساتھ ایسی اسناد کے جس کے سب راوی ثقہ ہیں ابوسعید خدری سے:

قال قیل یا رسول اللّٰہ انتوضأ من بئر بضاعة و ھی بئر یلقی فیھا الحیض و لحوم الکلاب و النتن فقال رسول اللّٰہ ﷺ انّ الماء طھور لا ینجسه شیء (ترمذی:٦٦)(ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ سے لوگوں نے پوچھا کہ کیا بئر بضاعة سے وضوکریں ہم لوگ کیونکہ وہ ایسا کنواں ہے جس میں ناپاک کپڑے اور مردار گوشت ڈالے جاتے ہیں۔آپ نے فرمایا کہ بلاشک پانی پاک ہے اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی)۔

روایت کیا اس کو ابوداؤدؒ نے بھی۔اور کہا ترمذیؒ نے:

ھذا حدیث حسن و فی الباب عن عائشه و ابن عباس

(یہ حدیث حسن ہے اور اس باب میں سیدہ عائشہؓ اور ابن عباسؓ سے بھی روایت ہے)

اور امام احمدؒ اور یحیی بن معینؒ نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے جیسا کہ بحرالرائق میں کہا ہے قال الامام احمدؒ ھو حدیث صحیح۔

اور محلی میں کہا ہے: و صححه احمد و ابن معین۔

اور جناب مؤلف کا کلام جس میں اس کی صحت کا اقرار ہے، آگے آوے گا۔

پھر اگر کہو کہ ابن عباسؓ اور حضرت علیؓ نے کنویں کو وقوع نجاست سے نجس سمجھ کر تمام پانی کے نکالنے کا حکم دیا تھا تو مقتضائے اس حدیث مرفوع کا بھی باطل ہوتا ہے۔

اگر کہو کہ بئر بضاعة اس جہت سے پاک تھا کہ وہ باغوں کی طرف جاری تھا، پس وہ نہر جاری کے حکم میں ہوا، تو حدیث زنجی وغیرہ کے بظاہر معنی معارض بئر بضاعة کے نہ ہوئے، اور حدیث بئر بضاعة کی باعث تاویل کی حدیث زنجی میں نہ ہوئی، تو کہا جاوے گا کہ راوی اس بات کا کہ بئر بضاعة باغوں کی طرف جاری تھا، واقدی ہے جیسا کہ ذکر کیا ہے محلی میں:

ان ماءھا کانت طریقاً للماء جاریاً الی البساتین علی ما اخرجه الطحاوی فی شرح معانی الآثار عن جعفر بن ابی

عمرا ن عن محمد بن الشجاع البلخی بسنده الی الوا قدی۔
انتھی ۔ و کذا فی بحر الرا ئق ۔(پانی بئر بضا عة کا باغوں کی طرف
جاری تھا بنا بر اس روایت کے جسے طحاوی نے شرح معانی الآ ثار میں جعفر بن ابی عمران
سے اور اس نے محمد بن شجاع بلخی سے اور اس نے اپنے سلسلے کو واقدی تک پہنچایا)
اور نسائی نے کہا ہے کہ واقدی متروک الحدیث ہے اور حدیثیں وضع کیا کرتا تھا
۔ جیسا کہ کہا ابن حجر نے تقریب میں:

محمد بن عمر بن واقد ا لا سلمی الوا قدی المد نی القا ضی
نزیل بغداد متروک مع سعة علمه من التا سعة
(محمد بن عمر بن واقد اسلمی واقدی مدنی قاضی باشندہ بغداد کی روایت باوجود اس کے
وسیع العلم ہونے کے ترک کردی گئی ہے اور وہ نویں طبقہ میں سے ہے)۔

اور امام نور الدین علیؒ، مختصر تنز یه الشریعه المر فوعة عن
الا خبار الشنیعه المو ضوعة میں کہتے ہیں:

محمد بن عمر واقد واقدی، قا ل النّسا ئی یضع الحدیث۔
(محمد بن عمر واقدی کے متعلق نسائی نے کہا کہ وہ حدیث وضع کرتا تھا)۔

اور بیہقی کہتے ہیں کہ واقدی کی حدیث سے حجت نہ پکڑنی چاہیے، خاص کر اس
حدیث میں کہ مرسل ہو جیسا کہ ذکر کیا ہے محلی میں۔

و لکن قا ل بھیقی الوا قدی لا یحتج بحدیثه فضلاً عما
یرسله۔ و کذا قا ل فی بحر الرا ئق و ما قا ل بعد قلنا قد اثنی
علیه الداؤدی و ابو بکر بن العر بی و ابن الجوزی فجوا به ما
فی المحلی من انهم لیسوا من آ ئمة الجر ح و التعدیل و ان
سلم فا لجر ح مقدم علی التعدیل حیث عین ا لجا رح ای
النسا ئی مثلاً سبب الجرح ای و ضعه ا لا حا دیث و لم ینف
المعد لون ذا لک السبب الخا ص و لا یکفی مجرد الثناء و
سجیء عنقریب تحقیق تقدیم الجر ح علی التعدیل مع الشاھد
و الدّ لیل فا فھم و انتظر

(لیکن بیہقی نے کہا ہے کہ واقدی کی حدیث سے حجت نہیں پکڑی جاتی، خصوصاً وہ حدیث جو مرسل ہو، ہو چکی عبارت محلی کی۔اور یوں ہی ہے بحر الرائق میں۔اور وہ جو پھر کہا ہے کہ داؤدی اور ابوبکر بن عربی اور ابن جوزی نے اس کی تعریف کی ہے، تو اس کا جواب وہی ہے جو محلی میں ہے کہ یہ لوگ جرح اور تعدیل کے امام نہیں ہیں۔ اور اگر یہ امر مان بھی لیا جائے تو جرح، تعدیل پر مقدم ہے جب جرح کرنے والہ سبب جرح کا بیان کردے۔ مثلاً یہاں نسائی نے جرح کا سبب، حدیث کا وضع کرنا بتا دیا ہے۔اور تعدیل کرنے والوں نے اس کی نفی نہیں کی۔ اور فقط یوں ہی تعریف کرنا کفایت نہیں کرسکتا۔اور عنقریب تحقیق اس کی آوے گی کہ جرح تعدیل پر مقدم ہے اور اس کی دلیل بیان ہوگی۔اور نظیر پیش کی جائے گی)۔

اور نقل کیا ہے ابن طاہر حنفی نے کہ واقدی بڑا جھوٹا ہے۔ اور اپنی رائے کی خاطر حدیثوں کے باطل کرنے میں حیلہ سازیاں کیا کرتا تھا جیسا کہ مجمع البحار میں فرماتے ہیں

قیل کذاب احتال فی ابطال الحدیث نصرة للرأی فان بیر بضاعة مشهور فی الحجاز بخلاف ما حکی عن الواقدی (کہا گیا ہے کہ بڑا جھوٹا ہے۔اپنی رائے کی تائید کیلئے حدیثوں کو جھٹلانے میں حیلہ کیا کرتا تھا کیونکہ بیر بضاعۃ لوگوں کا عرب میں دیکھا ہوا ہے اور وہ اسکے خلاف روایت کرتا ہے)

پس ثابت ہوا کہ کوئی حدیث متفق علیہ، یا غیر متفق علیہ، حدیث قلتین کو ساقط اور متروک العمل نہیں کرتی اگر صحت حدیث قلتین کی ثابت ہو جاوے۔لہذا اب حدیث قلتین کی صحت کی جاتی ہے اور مؤلف کی چاروں وجہوں کو نقل کرکے ان سے جواب دیا جاتا ہے۔ تو سنو۔

قال المؤلف (تنویر الحق)۔ پس کہتے ہیں کہ ہم کو حدیث قلتین کی نہیں ہے قابل سند کے اور قابل قبول کرنے کے ساتھ چار وجہ کے۔

وجہ اول یہ ہے کہ تحقیق حدیث قلتین کی ضعیف ہے کہ ضعف بیان کیا اس کا ایک جماعت نے محدثین سے کے جیسا کہ کہا زیلعی نے بیچ شرح کنز الدقائق کے

ان حدیث قلتین ضعیف ضعفه جماعة المحدثین حتّی قال البهیقی من الشّافعیة انّه غیر قویّ و ترکه الغزالی و

رویانی من شدّۃ اتباعھما الشّافعی رحمھم اللّٰہ لضعفہ(حدیث قلتین کی ضعیف ہے۔ محدثین کی ایک جماعت نے اس کو ضعیف کہا ہے۔ یہاں تک کہ بیہقی شافعی نے کہا ہے کہ وہ حدیث قوی نہیں ہے اور امام غزالیؒ نے اس کو بسبب ضعف کے چھوڑ دیا ہے ۔ اور ردیانیؒ نے بھی باوجودیکہ وہ شافعی پیرو ہیں)۔

اور کہا شیخ کمال الدینؒ نے بیچ فتح القدیر میں کہتے ہیں:

ھذا الحدیث ضعیف ضعفہ الحافظ ابن عبد البر و القاضی اسماعیل بن ابی اسحاق و ابو بکر بن العربی المالکیون۔ انتہی کلام ابن الھمام ۔ (یہ حدیث ضعیف ہے حافظ ابن عبد البرؒ اور قاضی اسماعیل بن ابی اسحاقؒ اور ابوبکر بن عربیؒ مالکیوں نے اسے ضعیف کہا ہے)۔

اور کہا صاحب قاموس نے، کہ وہ شافعی مذہب ہے، بیچ سفر سعادت میں کہتے ہیں کہ حاصل اس کا یہ: ہے

ضعفہ بعض المحدثین و صححہ بعضھم ۔

(بعض محدث اسے ضعیف کہتے ہیں اور بعض صحیح)۔

اور کتاب تمہید میں کہا:

ما ذھب الیہ الشّافعی من حدیث قلتین مذھب ضعیف

(وہ قلتین کی حدیث جس کی طرف شافعی گئے ہیں مذہب ضعیف ہے)۔

اور کہا دبوسیؒ نے اپنی کتاب اسرار میں

و ھو حدیث ضعیف ۔ (وہ حدیث ضعیف ہے)

اور صاحب ہدایہ نے ہدایہ میں کہا ہے:

انہ ضعیف ضعفہ ابو داؤد ،

(کہ وہ ضعیف ہے، امام ابوداؤدؒ نے اسے ضعیف کہا ہے)۔

اور کہا علی ابن المدینیؒ نے کہ وہ امام ہے اماموں حدیث کے سے اور شیخ ہے بخاریؒ وغیرہ کا(نقلہ الشیخ عبد الحق فی شرح المشکوۃ العربی و الفارسی)۔

انہ لم یثبت ھذا الحدیث عن رسول اللّٰہ ﷺ

(یہ حدیث نبی ﷺ سے ثابت نہیں ہوئی)۔

حاصل کلام کا یہ ہے کہ تحقیق حنفیہ اور مالکیہ متفق ہیں اوپر ضعف اس حدیث قلتین کے اگرچہ مختلف ہیں بیچ بیان کرنے وجہ ضعف کے۔

اقول۔ یہ حدیث صحیح ہے۔اور ضعیف کہنا اس کو بے وجہ معقول اور بے دلیل، نامقبول ہے۔پس اولاً صحت ثابت کی جاتی ہے۔بعد اس کے مضعفین کے کلام سے جواب دیا جائے گا۔

سنو کہ روایت کیا ہے اس حدیث کو ترمذی اور ابوداؤد اور نسائی اور ابن ماجہ اور ابن خزیمہ وغیرھم نے۔اور سب کی اسانید قوی اور جید ہیں۔

ترمذی کی یہ اسناد ہے۔

حدّ ثنا هناد ۔ نا عبدة عن محمد بن اسحاق عن محمد بن جعفر بن الزّ بير عن عبيد اللّه بن عبد اللّه بن عمر عن ابن عمر قال سمعت رسول اللّه ﷺ .. الخ (روایت کی ہمیں ہناد نے، کہا روایت کی ہمیں عبدہ نے محمد بن اسحاق سے انہوں نے محمد بن جعفر بن زبیر سے انہوں نے عبیداللہ بن عبداللہ بن عمر سے، انہوں نے ابن عمرؓ سے۔کہا کہ سنا میں نے آنحضرت ﷺ سے)

اور راوی اس کے سب ثقہ اور صادق ہیں۔

امّا الاول فهو ثقة و امّا الثّا نی فهو ثقة ثبت و الثّا لث صدوق و الرا بع ثقة و الخا مس ثقة و السادس هوابن عمر و هو احد المكثرين من الصحا بة ۔ كل ذا لک فی تقريب التهذيب ۔(پہلا اور چوتھا اور پانچواں شخص ثقہ ہے اور دوسرا شخص ثقہ اور ثبت، اور تیسرا شخص صدوق ہے۔اور چھٹے حضرت ابن عمرؓ ہیں جو مکثرین صحابہ میں سے ہیں)

اور ابوداؤد کی ایک اسناد تو یہ ہے:

حدثنا ابن العلاء و عثمان ابن ابی شيبة و الحسن بن علی و غيرهم قا لوا حد ثنا ابو اسا مة عن الوليد بن كثير عن محمد بن جعفر بن الز بير عن عبيد اللّه بن عبد اللّه بن عمر عن ابيه .... الحديث (روایت کی ہمیں ابن علاء اور عثمان بن ابی شیبہ اور حسن بن علی وغیرہ نے اور کہا کہ روایت کی ہم کو ابواسامہ نے ولید بن کثیر سے، انہوں نے محمد بن جعفر

بن زبیر سے، انہوں نے عبید اللہ بن عبداللہ بن عمر سے، انہوں نے اپنے باپ سے)
اس کے بھی سب راوی ثقات ہے:

امّا الاول فھو ثقة حافظ و الثّا نی ای فی الذ کر دو ن المر تبة ثقة حافظ و الثا لث ثقة حافظ له تصانیف و الرا بع اسمه حماد بن اسا مه و مشهور با بی اسا مه و هو ثقة ثبت و الخا مس صدوق و الباقون مرّ ذکر هم فی ر جا ل التر مذی

(کہ پہلا شخص ثقہ حافظ ہے اور دوسری جگہ جو شخص مذکور ہے وہ بھی ثقہ حافظ ہے، اور تیسرا بھی حافظ ثقہ ہے اور صاحب تصانیف ہے، اور چوتھے کا نام حماد بن اسامہ ہے اور ابی اسامہ کر کے مشہور ہے وہ ثقہ اور ثبت ہے، اور پانچواں صدوق ہے ۔ اور بقیہ کا ذکر ترمذی کے راویوں کے ذیل میں گذر چکا)۔

اور (ابو داؤد کی) دوسری اسناد یہ ہے:

حدّ ثنا مو سی بن اسما عیل قا ل حدّ ثنا حمادح و حد ثنا ابو کا مل ثنا یز ید یعنی ابن زریع عن محمد بن اسحاق عن محمد بن جعفر قا ل ابو کا مل بن الزبیر عن عبید الله بن عبد الله بن عمر عن ابیه نحوه

(روایت کی ہم کو موسی ابن اسماعیل نے اور کہا کہ روایت کی ہمیں حماد ح نے اور کہا روایت کی ہمیں ابو کامل نے، کہا روایت کی ہم کو یزید یعنی ابن زریع نے محمد بن اسحاق سے، انہوں نے محمد بن جعفر سے کہا ابو کامل بن الزبیر اور انہوں نے روائت کی عبید اللہ بن عبداللہ بن عمر سے اور انہوں نے روایت کی اپنے باپ سے)

اس کے راوی بھی سب ثقہ ہیں:

ا مّا ا لاوّل فھو ثقة ثبت قا له العسقلا نی ثمّ قا ل و لا التفات الی قول ابن خرا ش تکلم الناس فیه ۔ الثا نی هو ابو اسا مة حماد بن اسا مه ثقة ثبت ۔ و الثا لث و هو فضیل بن حسین ابو کا مل ثقة حافظ ۔ و الرا بع ثقة ۔ و الباقون مرّ ذکر هم ۔

(پہلا شخص ثقہ اور ثبت ہے یہ ابن حجر عسقلانیؒ نے کہا ۔ پھر کہا اس نے کہ نہیں خیال

کرنا چاہیے اس طرف وہ جو ابن خراش نے کہا ہے کہ لوگوں نے اس شخص کے باب میں کلام کیا ہے ۔ اور دوسرا ابواسامہ حماد بن اسامہ ثقہ اور ثبت ہے ۔ اور تیسرا فضیل بن حسین ابوکامل ثقہ حافظ ہے۔ اور چوتھا ثقہ ثبت ہے اور باقی کا ذکر گذر چکا)،

اور تیسری اسناد یہ ہے:

ثنا موسی بن اسماعیل قال حدثنا حماد قال ثنا عاصم بن المنذر عن عبید اللّٰہ بن عبد اللّٰہ بن عمر قال حدثنی ابی ---- الحدیث ۔ (روایت کی ہم کو موسی بن اسماعیل نے اور کہا کہ روایت کی ہمیں حماد نے اور کہا روایت کی ہمیں عاصم بن منذر نے عبیداللہ بن عبداللہ بن عمر سے اور کہا کہ مجھے میرے باپ نے)

اس کے راوی بھی وہی ہیں جن کا ذکر گزرا۔ مگر ایک عاصم بن المنذر ہیں سو وہ بھی صدوق ہیں و کل ذا لک فی التقریب للعسقلانی (یہ سب تقریب میں ہے)

اور نسائی کی اسناد یہ ہے:

اخبر نا ھنا دبن السری و الحسین بن حریث عن ابی اسامۃ عن الولید بن کثیر عن محمد بن جعفر عن عبید اللّٰہ بن عبد اللّٰہ بن عمر عن ابیہ

اس کے راوی بھی وہی ہیں سوائے حسین بن حریث ۔ سو وہ بھی ثقہ ہیں ۔ قالہ فی تقریب التھذیب۔

ایسا ہی ابن خزیمہ اور ابن ماجہ کی اسناد کو سمجھنا چاہیے۔

حاصل یہ کہ یہ حدیث جتنے طریقوں سے مروی ہے سب کے سب ثقات ہیں ۔ اور اگر بالفرض کسی ایک راوی میں کچھ عیب نکالو گے تو اس کی تقویت دوسرے راوی سے قائم مقام اس کے ہو جاوے گی ۔

غرض کہ روایت کے جہت سے حدیث قلتین میں ضعف کا نام نہ لے سکو گے اور حدیث کی صحت، سقم، قوت اور ضعف کا مدار راویوں پر ہوتا ہے اسلئے اسی قدر تعدیل رواۃ سے حدیث قلتین کا صحیح ہونا ثابت ہو گیا ۔ تاہم آئمہ جرح اور تعدیل کے اقوال جو اس حدیث کی صحت کے متضمن ہیں، بھی سن لو۔

واضح ہو کہ اس حدیث پر عمل ہے امام شافعیؒ، امام احمدؒ بن محمد بن حنبل، امام اسحاقؒ ، امام ابو عبیدؒ ،امام ابو ثورؒ اور ایک جماعت کا محدثین میں سے، اور تمام آئمہ شافعیہ کا سوائے غزالیؒ اور رد یانیؒ کے جیسا کہ کہا محلی میں:

و قال الشّافعی و احمد ما بلغ القلتین فھو کثیر لا ینجس بوقوع النّجاسۃ و بہ قال اسحاق و ابو عبید و ابو ثور و جماعۃ من اھل الحدیث منھم ابن خزیمہ

(شافعیؒ اور احمدؒ کہتے ہیں کہ جو پانی حد قلتین تک پہنچ جاوے، وہ کثیر ہے۔ نجاست کے گرنے سے ناپاک نہیں ہوتا۔، اور ایسا ہی کہا ہے اسحاقؒ اور ابو عبیدؒ اور ابو ثورؒ اور ایک جماعت اہل حدیث نے ان ہی میں سے ابن خزیمہؒ ہیں)۔

اور باقی آئمہ کا ،سوائے غزالیؒ اور رد یانیؒ کے، عمل سب پر روشن ہے اور ردالمحتار میں لکھا ہے

انّ المجتھد اذا استدلّ بحدیث کان تصحیحاً لہ کما فی التحریر و غیرہ ۔ یعنی عمل کسی مجتہد کا اوپر کسی حدیث کے تصحیح ہے اس حدیث کی۔

پس امام شافعی اور امام احمد اور اسحاق اور ابو ثور اور جماعت دیگر مصحح ہوئی اس حدیث کی، اور تصحیح کی ہے اس حدیث کی ابن خزیمہؒ ،ابن حبانؒ، دار قطنیؒ اور حاکمؒ نے جیسا کہ کہا محلی میں و صححہ ابن خزیمۃ و ابن حبان و الدار قطنی ۔

اور کہا بلوغ المرام میں و صححہ ابن خزیمۃ و ابن حبان و الحاکم

اور کہا حاکم نے یہ حدیث صحیح الاسناد ہے، اور شیخین نے اس لئے روایت نہیں کی کہ اس میں ولید سے اسناد میں کچھ اختلاف واقع ہو گیا ہے جیسا کہ کہا محلی میں

و قال الحاکم صحیح الاسناد و لم یخرجاہ لخلاف فیہ عن الولید بن کثیر ۔ (اس اختلاف کا جواب ہم عنقریب دینگے۔ نذیر حسین)۔

اور کہا یحیٰی بن معین نے کہ یہ حدیث خوب پختہ ہے۔ اور کہا بیہقی نے یہ حدیث موصول الاسناد اور صحیح ہے۔اور کہا منذری نے اس کی اسناد جید ہے اور اس پر کسی طرح کا غبار نہیں جیسا کہ کہا محلی میں:

و قال ابن معین جید و قال البیھقی موصول صحیح و

قال المنذری اسناده جید لا غبار علیه ۔

اور کہا ابن ماجہؒ نے کہ یہ حدیث صحیح ہے جیسا کہ بحر الرائق میں ضمن میں ایک اعتراض کے کہ جس کا جواب بے دلیل ہے

قد صححه ابن ما جه و ابن خزیمه و الحا کم و جماعة من اهل الحدیث ۔ (بلا شک صحت کی ہے اس کی ابن ماجہؒ اور ابن خزیمہؒ اور حاکمؒ اور ایک جماعت اہل حدیث نے)۔

بلکہ حضرت طحاویؒ حنفی (جس نے تائید حنفی مذہب کی اپنے نفس پر واجب کر لی ہے اور جہاں تک بن آتی ہے حنفی مذہب ہی کی مددگاری کرتا ہے، جس کے حق میں شاہ عبدالعزیز دہلویؒ، بستان المحد ثین میں فرماتے ہیں: بہر حال تصانیف مفیدہ در مذہب دارد و بزعم خود در نصرت ایں مذہب مساعی جمیلہ بتقدیم رسانیدہ) نے لاچار ہو اقرار کر لیا ہے کہ حدیث قلتین کی صحیح ہے اور ثابت، اگر چہ عذر اضطراب معنی قلتین کا پیش لایا ہے (جس کا ہم جواب دیں گے۔ان شاء اللہ۔نذیر حسین)۔ یہ ہے کلام طحاویؒ کا شرح معانی الآثار میں

خبر القلتین صحیح و اسناده ثا بت لا کن انّما ترکناه لا نّا لا نعلم ما القلتان ۔(حدیث قلتین کی صحیح ہے اور اسناد اس کی ثابت ہے، لیکن ہم نے اس پر عمل اس لئے نہیں کیا کہ ہم نہیں جانتے کہ قلتین کیا ہے)۔

اور محلی میں ہے:

و اعترف الطّحاوی بصحته (طحاویؒ نے اس کی صحت کا اقرار کیا ہے)۔

اور فتح الباری میں ہے:

ا لفصل با لقلتین اقوی بصحة الحد یث فیه و قد اعتر ف الطحاوی من الحنفیة بذا لک

(حد فاصل قلتین کی بہت قوی ہے اس باب میں حدیث کے صحیح ہو جانے کے باعث ۔ اور احناف میں سے طحاوی اس کی صحت کا قائل ہے)۔

اعتراف طحاوی حنفی کا سخت حجت ہے حنفیہ پر۔ الحاصل حدیث قلتین کی صحیح اور ثابت اور اسناد اس کی جید اور راوی اس کے ثقات اور اسی وجہ اور اسی نظر سے صحیح کہا ہے اس کو امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ اور امام ابو عبیدؒ اور امام ابو ثورؒ اور امام ابن خزیمہؒ

اور امام ابن حبانؒ اور امام ابن ماجہؒ اور امام دارقطنیؒ اور امام بیہقیؒ اور امام حاکمؒ اور امام یحی بن معینؒ اور امام منذریؒ اور امام طحاویؒ نے ۔ پس اب ان لوگوں کے کلام کا جواب دینا چاہیے جو ان احادیث کو ضعیف کہتے ہیں۔

تو واضح ہو کہ جن کا مؤلف (تنویر الحق) نے ذکر کیا ہے ان سب کے کلام سے حدیث قلتین کا ضعف ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ امام بیہقیؒ کے اس قول کے، جو امام زیلعیؒ نے نقل کیا ہے، یہ معنی ہیں کہ یہ حدیث ایسی قوی نہیں کہ علی شرط الشیخین ہو، نہ یہ کہ ضعیف ہے۔ ورنہ وہ کلام بیہقی کا جو محلی میں منقول ہو چکا، بے معنی ہو جائے گا۔ اور ضعیف کہنا غزالیؒ، ردیانیؒ، دبوسیؒ، صاحب ہدایہ، شیخ ابن الہمام، اور بعضے مالکیوں کا حدیث کو ضعیف نہیں کر دیتا کیونکہ یہ لوگ مقلدین ہیں، آئمہ جرح وتعدیل میں سے نہیں ہیں۔ ایسے سینکڑوں علماء شافعی اس کی تصحیح کر رہے ہیں۔ تو جیسا کہ ہم نے ان سب کی تصحیح پر اعتماد نہیں کیا ایسا ہی ان علماء، جن کا مؤلف نے شمار کیا ہے، کا بھی خیال نہ چاہیے۔

اب رہا ضعیف کہنا ابن عبد البرؒ اور ابوداؤدؒ اور علی بن المدینیؒ کا۔ سو البتہ جرح ان کا پایہ اعتبار میں ہے۔ لیکن اگر با بیان سبب اور با دلیل ہو تو معتبر ہے ورنہ بے بیان سبب ان کی جرح بھی مقبول نہیں جیسا کہ وجیہ الدین علویؒ اسی ابن عبد البرؒ سے حاشیہ شرح نخبہ میں نقل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں:

و قد عقد ابن عبد البر فی کتاب العلم بابا لکلام المعاصرین بعضهم فی بعض و رأی ان اهل العلم لا یقبل جرحهم الّا ببیان واضح ۔(ابن عبد البرؒ نے ہم عصر لوگوں کے کلام کرنے میں ایک باب منعقد کر کے کہا ہے کہ اہل علم ان ہمعصروں کی جرح بغیر واضح بیان کے قبول نہیں کرتے)

اور سوائے ان کے اوروں کا بھی یہی مذہب ہے کہ جرح کسی کا بے بیان سبب کے قبول نہیں کیا جاتا جیسا کہ کہا ہے شرح نخبہ اور حاشیہ علوی میں:

و الجرح مقدّم علی التّعدیل و اطلق ذالک جماعة لکن محله التفصیل و هو انه مقدم ان صدر مبینا سببه من عارف باسبابه لانه کان غیر مفسر ای لم یبیّن سببه مثل قولهم فلان ضعیف و فلان لیس بشیء او نحو ذالک مقتصراً

علی ذا لک لم یقد ح فیمن ثبت عدا لته لا نّ النّاس یختلفون فیما یجرح و ما لا یجرح فیطلق احد هم الجرح بناء علی امر اعتقده جر حا و لیس بجر ح فی نفس الامر فلا بدّ من بیا ن سببه و ان صدر من غیر عا رف با لا سبا ب لم یعتبر ایضاً و هو الظا هر ۔(اور جرح مقدم ہے تعدیل پر اگر چہ ایک جماعت نے علی الا طلاق یہی کہا ہے لیکن یہ بات تفصیل طلب ہے۔ وہ یہ ہے کہ جرح جب مقدم ہے کہ کوئی جرح کے اسباب کو جاننے والہ مع سبب کے جرح کرے ۔کیونکہ اگر سبب جرح کا بیان نہ کیا، مثلاً صرف کہہ دیا کہ فلان ضعیف ہے یا فلاں ہیچ پوچ ہے یا اور کوئی ایسا ہی لفظ کہہ دیا، تو کسی شخص ثابت العدالت کے بارے میں ایسی بات مضرنہ ہوگی کیونکہ لوگ ان باتوں میں جو مجروح کرتی ہیں اورنہیں کرتیں، مختلف ہیں ۔ سوبعضوں نے وہ باتیں جو ان کے اعتقاد میں جرح ہیں بہر حال جرح ٹھہرا رکھی ہیں حالانکہ وہ حقیقت میں جرح نہیں ہے۔سواس بناپر جرح کا بیان ضرور ہےاور اگرانجان سے جرح ہوگی تو اس کا اعتبار نہ ہوگا)۔

اور کہا شرح نخبہ میں قبل اس کلام کے :

قال الذ ھبی و ھو من اھل الا ستقراء التا م فی نقد الرجال لم یجتمع اثنا ن من علماء ھذا الشا ن قط علی تو ثیق ضعیف و لا علی تضعیف ثقة ۔ انتھی۔ و لھذا کا ن مذ ھب النّسا ئی ان لا یترك حدیث الرّجل حتی یجتمع الجمیع علی تر که و لیحذر المتکلّم فی ھذا الفنّ فا نّه ان عدّ ل بغیر تثبت و تجنبب عن التسا ھل کا ن کا لمثبت حکما لیس بثا بت فیخشی علیه ان ید خل فی زمر ة من رو ی حدیثاً و ھو یظن انه کذ ب و ان جرح بغیر تحرز اقدم علی الطعن فی مسلم بری من ذا لک و دمه بمیسم سوء یبقی علیه عاره ابداً و لآ نة ید خل فی ھذا تارةً من الھوی و الغرض الفاسد و کلام المتقد مین سا لم من ھذا الجرح غا لباً و تارة من المخا لفة فی العقا ئد و ھو مو جود

قديماً و حديثاً انتهى كلام الحافظ

(ذہبی نے نقد الرجال میں کہا ہے کہ اصول حدیث کے علماء میں سے دو عالم نہ ضعیف کے ثقہ بتانے پر جمع ہوئے ہیں نہ ثقہ کے ضعیف بتانے پر۔انتہی

اوراسی سبب سے نسائی کا مذہب یہ تھا کہ کسی راوی کی حدیث نہ چھوڑی جائے جب تک کہ سب اس کے چھوڑنے پر جمع نہ ہوجاویں۔ اوراس فن میں بولنے والے کو ذرا ڈرنا چاہیے کیونکہ اگر بغیر دلیل کسی کو عدل کہا تو ایک امر غیر ثابت کو گویا ثابت کیا، تو اس بات کا ڈر ہے کہ کہیں اس گروہ میں شامل نہ ہوجائے جو کسی روایت کو جھوٹا سمجھنے کے باوجود اس کو روائت کرتے ہیں۔اوراگر بے دھڑک کسی کو ثقہ کو غیر ثقہ بتادیا تو اس کا وبال ہمیشہ اس پر رہے گا۔ایسا کبھی تو نفسانیت اور کسی بری غرض سے کیا جاتا۔ اوراگلے لوگوں کا کلام اکثر اس طرح کی جرح سے خالی تھا۔، اور کبھی ایسی بات عقیدوں کے اختلاف سے ہوتی ہے۔ یہ بات پہلے سے اب تک موجود ہے)۔

اورظاہر ہے کہ کسی جارح مضعّف کا کلام متضمن وجہ ضعف کا اورسبب جرح کا نہیں۔ پس کیونکر مجرد اقوال بے دلیل سے حدیث صحیح ثابت کو، جس کو جماعت محدثین کی اور چودہ آئمہ مذکورہ بالا صحیح کہتے ہیں، ضعیف مانا جاوے۔جائے انصاف کی ہے اورمقام داد کا۔

اوراگر کوئی اعتراض کرے کہ ضعیف کہنا ان کا باوجہ ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ حدیث قلتین کی مضطرب ہے الفاظ میں اورمعنوں میں جیسا کہ حضرت مؤلف تنویرالحق آگے ذکر کریں گے۔ اورمضطرب ہے اسناد میں جیسا کہ ذکر کیا ہے محلی میں

و وجهه انه اختلف فى سنده عن ابى اسامة ۔ فمرة يقول عن الوليد بن كثير عن محمد بن عباد بن جعفر ۔ و مرة عن محمد بن جعفر بن الزبير ۔ و مرة يروى عن عبد الله بن عمر۔ و مرة عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر ۔ انتهى ۔ و كذا ذكره فى بحر الرائق

یعنی اس کی اسناد میں اختلاف ہے کیونکہ ولید کی روایت کبھی تو محمد بن جعفر سے اور کبھی محمد بن عباد بن جعفر سے ،اوران کی روایت کبھی ہے عبداللہ بن عبداللہ سے اور کبھی عبید

اللہ بن عبداللہ۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ وجہ بھی کالعدم ہے کیونکہ اس حدیث میں تینوں میں سے کوئی بھی اضطراب نہیں۔ سو نہ ہونا اضطراب لفظی اور معنوی کا تو وہیں پر بیان کیا جاوے گا جہاں پر مؤلف اس کا ذکر کریں گے۔ اور اضطراب اسنادی کو ذیل میں رفع کیا جاتا ہے۔

معلوم کرنا چاہیے کہ اضطراب اس اختلاف کا نام ہے جس میں توفیق یعنی جمع یا ترجیح بعض صورتوں اختلاف کے اوپر بعض کے ممکن نہ ہو۔ اور جہاں کہیں جمع یا ترجیح ہو سکے تو اس محل میں اضطراب نہیں پایا جاتا۔ جیسا کہ کہا وجیہ الدین علوی نے حاشیہ شرح نخبہ میں

قال ابن الصّلاح و هو ما اختلف الرّواية فيرويه بعضهم على وجه و بعضهم على وجه اخر مخالف له۔ و لا يترجح احدى الروايتين على الاخرى و لا يمكن الجمع بينهما۔ فان ترجحت فالحكم للراجح و لا يكون الحديث حينئذ مضطرباً و كذا ان امكن الجمع۔ انتهى مختصراً۔

(ابن صلاحؒ کہتے ہیں کہ اضطراب وہ ہے کہ مختلف ہو روایت اس کی۔ بعض راوی ایک طرح پر روایت کریں اور بعض دوسری طرح پر جو اس کے مخالف ہو، اور ایک کو ان دونوں روایتوں میں سے ترجیح نہ ہو، اور ان دونوں میں جمع بھی ممکن نہ ہو۔ اور اگر ایک روایت راجح ہو جاوے تو وہی عمل کے لائق ہے اور اس وقت حدیث مضطرب نہ کہلائے گی۔ اور اسی طرح جب کہ ان دونوں میں جمع ممکن ہو)۔

اسناد میں ولید کی ترجیح بھی ممکن ہے اور جمع بھی ہوسکتا ہے، پھر کہاں اضطراب رہا؟

صورت ترجیح کی یہ ہے کہ جو روایت ولید بن کثیر کی محمد بن جعفر بن زبیر سے ہے اور اس کی عبید اللہ بن عبداللہ بن عمر سے ہے، وہ مرجح ہے۔ اور اس پر شاہد ہے روایت محمد بن اسحاق کی محمد بن جعفر بن الزبیر سے اور اس کی عبید اللہ بن عبداللہ بن عمر سے جیسا کہ اول روایت میں ترمذیؒ کے اور دوسری روایت میں ابوداؤدؒ کے گذرا۔ اور اختیار کیا اس کو خطابیؒ نے جیسا کہ ذکر کیا ہے محلی میں:

و اجاب عنه الخطابی بان هذا اختلاف من قبل ابی اسامة حماد بن اسامة القرشی رواه محمد اسحاق بن يسار عن

محمد بن جعفر بن الز بير فا لخطاء فی احدی روا يتيه متروك
و الصوا ب محمول به و ليس فی ذا لک ما يو جب تو هين
الحديث ۔ (اور جواب دیا ہے اس سے خطابی نے اس طرح پر کہ یہ اختلاف جانب
سے ابی اسامۃ حماد بن اسامہ قرشی کے ہے ۔ چنانچہ روایت کیا ہے اس کو محمد بن اسحاق
بن یسار نے محمد بن جعفر بن زبیر سے تو خطا ایک روایت کی چھوڑ دی گئی اور ٹھیک
بات پر عمل کیا گیا ۔ اب اس میں یہ نہیں رہا کہ حدیث کو ضعیف کرے)۔

اور صورت جمع کی یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ولید نے محمد بن جعفر بن الز بیر سے بھی
روایت کی ہو اور محمد بن عباد بن جعفر سے بھی کی ہو۔ ایسا ہی عبداللہ بن عبداللہ بن عمر سے
بھی روایت ہو اور عبیداللہ بن عبداللہ بن عمر سے بھی روایت ہو اور یہ سب ثقات ہیں۔

امّا الاول فهو ثقة من السا دسة و الثا نی ايضاً ثقة من الثا لثه
و الثا لث ايضاً كذا لک و هكذا الرا بع ۔ كذا فی تقريب
التهذيب ۔ (پہلا شخص چھٹے طبقہ کا ثقہ ہے، اور دوسرا شخص تیسرے طبقہ کا ثقہ ہے
اور تیسرا شخص بھی اسی طرح، اور چوتھا بھی)۔

اور اختیار کیا اس کو امام نووی ؒ نے جیسا کہ ذکر کیا ہے بحر الرائق میں:

و اجا ب النّووی عن هذا با نه ليس اضطرا باً لا نّ الوليد رواه
عن كل من المحدّ ثين فحد ث مر ةً عن احد هما و مرةً عن
الآخر رواه ايضاً عبد اللّه و عبيد اللّه ابنا عبد اللّه بن عمر
عن ابيهما و هما ايضاً ثقتا ن ۔ انتهى و كذا فی المحلی

(اور جواب دیا ہے نووی نے اس سے اس طرح پر کہ یہ اضطراب نہیں، کیونکہ ولید
نے سب استادوں سے روایت کی ہے ۔ سو ایک دفعہ ایک اپنے استاد سے روایت کی
ہے اور دوسری دفعہ دوسرے سے ۔ اور روایت کی ہے اسی طرح عبیداللہ ؓ اور عبداللہ ؓ
نے اپنے والد حضرت عمر ؓ ۔ اور وہ دونوں ثقہ ہیں)

علاوہ یہ کہ ترمذی کی روایت میں اور ابوداؤد کی دوسری روایت میں نہ ابواسامہ
واسطہ ہے اور نہ ولید بن کثیر ۔ پس ان میں اتنا دھوکہ ظاہری بھی نہیں ہوتا ، اور ان میں
اضطراب کی بو بھی نہیں آتی ۔

تو ثابت ہوا کہ اس اسناد میں اضطراب نہیں ہے۔
ایسا ہی نہ ہونا اضطراب کا متن میں اور معنوں میں بھی ثابت کیا جاوے گا۔
پس وجہ جرح مضعفین کی ثابت نہ ہوئی اور جرح ان کا بے وجہ باقی رہا۔ تو پھر اس کو کون قبول کرتا ہے با آنکہ صحت حدیث کی ثابت ہو۔

و بهذا التحقيق اندفع ما قال بعض قاصری الانظار المعذورين فی بعض الحوا شی علی بعض الكتب و لا يخفى ان الجرح مقد م علی التّعديل فلا يدا فعه تصحيح بعض المحدّ ثين له من ذكره ابن حجر و غيره و وجه الا ند فاع لا يخفى عليک بعد التّا مل الصّادق ا لا ترى ان تقديم الجرح علی التّعديل فر ع لو جود الجرح و قد نفيناه لعدم و جود و جهه و جعلناه هباء منثوراً۔ فا ين المقدم و اين التقديم۔ و ان سلّمنا ان و جه الاضطراب فی ا لاسناد و المتن و المعنی فقد نفينا الاضطراب فی ا لا فراد و ستنفی ا لا خيرين و قد قا ل فی المسلم اذا تعا رض الجر ح و التّعديل فا لتّقديم للجرح مطلقاً و قيل بل للتّعديل عند زيادة المعد لين و محل الخلاف اذا اطلقا او عين الجا رح شيئاً لم ينفه المعدل او نفاه لا بيقين و اما اذا نفاه يقيناً فا لمصير الی التر جيح اتفاقاً انتهى۔ و قا ل العلوی فی حا شية علی شرح النخبة نعم ان عين سببا نفا ه المعدل بطر يق معتبر فا نهما يتعارضان۔ انتهى۔ فثبت صلوح معا رضة الجرح للتعديل ثم التر جيح لجو دة ا لا سا نيد من حيث ثقا ة الرواة و من اللّه التا ئيد۔ فا فهم۔ (اور اس تحقیق سے وہ شبہ اٹھ گیا جو بعض کوتاہ نظروں نے بعض کتابوں کے بعض حاشیوں میں کیا ہے جرح مقدم ہے تعدیل پر اور اس جرح کو بعض محدثوں کا صحیح کہنا نہیں اٹھا سکتا کہ ابن حجرؒ وغیرہ نے ذکر کر دیا۔ اور وجہ اٹھ جانے اس شبہ کے، بعد تامل صادق کے پوشیدہ نہیں ہے۔ کیا تجھے سوجھتا نہیں کہ

جرح کے تعدیل پر مقدم ہونے کی بات تب ہو جب جرح کا کہیں وجود ہو۔ اور ہم نے تو وجہ جرح کی نفی کر کے جرح کے وجود ہی کو ہباء منثوراً کر دیا ہے۔ تو اب تقدیم اور مقدم کہاں رہا۔ اور اگر وجہ اضطراب کو ہم متن حدیث یا سند یا معنی حدیث میں مان لیں تو اسناد کے اضطراب کو تو ہم اڑا چکے، اور باقی دو قسم کے اضطراب پر ہم عن قریب بحث کریں گے۔

اور بلا شبہ مسلم میں کہا ہے کہ جب جرح کو تعدیل معارض پڑے تو تقدیم جرح کو ہے ہر حال میں۔ اور بعض نے کہا ہے کہ تقدیم تعدیل کو ہے جس وقت کہ تعدیل کرنے والے زیادہ ہوں۔ اور موقع اختلاف کا جب ہے کہ یا تو جرح اور تعدیل دونوں بلاسبب ہوں یا جرح کرنے والے نے جو سبب بتایا ہو اس کو تعدیل کرنے والا اٹھا نہ سکا ہو۔ یا اٹھایا ہو مگر مضبوط نہ ہو اور جس وقت کہ اچھی طرح اٹھا دے تو بالاتفاق تعدیل کی طرف رجوع کرنا ہے۔ ہو چکی عبارت مسلم کی۔ اور علوی نے اپنے حاشیہ پر جو شرح نخبہ پر ہے کہا ہے کہ ہاں اگر معین کر دے جرح کرنے والہ سبب، اور اٹھا دے اس کو تعدیل کرنے والہ معتبر طور پر، تو دونوں باہم متعارض ٹھہریں گے۔ ہو چکی عبارت حاشیہ کی۔ تو ثابت ہو گیا قائل ہونا جرح کا معارضہ تعدیل کے۔ پھر ترجیح تعدیل کو ہے بہ سبب قوت سند کے جہاں کے راوی ثقہ ہوں)

اب مدار رہا کہ اضطراب معنوی اور متنی سے جواب دیا جاوے۔ سو مؤلف کی وجہ ثانی کے جواب کے بعد اس کا جواب دیا جاوے گا۔

قال (مؤلف تنویر الحق) اور وجہ دوسری یہ ہے کہ یہ حدیث قلتین، مخالف ہے اجماع صحابہ کے جیسا کہ کہا شیخ عبدالحقؒ نے بیچ شرح مشکوۃ وغیرہ کے

قال علی بن مدینی و هو امام آئمة الحدیث و شیخ البخاری انه مخالف لاجماع الصّحابة فانّ الزّنجی وقع فی بئر زمزم فامر ابن عباس و ابن الزبیر بنزح الماء کله بحضور الصحابة ولم ینکر منهم احد۔ (کہا علی بن مدینیؒ نے، اور وہ حدیث کے اماموں کے امام ہیں اور بخاریؒ کے استاد ہیں، کہ یہ قلتین کی حدیث اجماع کے مخالف ہے۔ کیونکہ حبشی زمزم میں گرا اور ابن عباسؓ اور ابن زبیرؓ نے حکم دیا

تمام صحابہ کے مجمع میں کہ اس کا سارا پانی نکالا جاوے اور کسی صحابی نے انکار نہ کیا)

اور کہا طحاویؒ نے:

و کان ذالک الا فتاء بمحضر الصّحابۃ و لم ینکر منهم احد

(اور تھا وہ فتوی صحابہ کے مجمع میں اور کسی نے انکار نہ کیا)۔

اور کہا شیخ نے بیچ لمعات شرح مشکوۃ کے:

و کان ذالک الا فتاء بمحضر الصحابة و لم یظهر من احدهم الا نکار فیکون حدیث قلتین مخالف الا جماع

(اور تھا وہ فتوی صحابہ کے مجمع میں، اس پر کسی کا انکار ظاہر نہیں ہوا، تو حدیث قلتین اجماع کے مخالف ٹھہری)۔

اقول (سید نذیر حسین)۔ اس مغالطہ کے تین جواب ہیں:۔

☆ اول یہ کہ اس قصے کے ثبوت ہی میں کلام ہے ۔ جیسا کہ سابقہ صفحات میں حدیث زنجی سے امام شافعیؒ کا انکار، اور سفیان بن عیینہؒ کا انکار، اور انکار ابو عبیدؒ کا اس قصہ کے وقوع سے بضمن عبارت سنن کبری اور محلی کے گذرا۔ اور جس روایت سے حنفی اس قصہ کو ثابت کہتے ہیں اس روایت کا منقطع ہونا عبارت سنن کبری اور محلی سے ثابت کیا گیا

☆ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم نے فرض کیا کہ یہ قصہ ثابت ہے اور اجماع پایا گیا۔ لیکن پھر بھی اجماع سکوتی ہوا۔ اور اجماع سکوتی کو امام شافعیؒ بلکہ بعض حنفی حجۃ شرعی نہیں جانتے۔ جیسا کہ کہا مسلّم الثبوت میں بعد بیان مسئلہ اجماع سکوتی کے

و مختار الآمدیؒ و الکرخیؒ ظنی و عن الشافعیؒ لیس بحجة و علیه ابن ابان و البا قلانی ۔ انتهی ۔ قلت و ذهب اکثر الشّافعیة الی ان هذا هو مذهب الشّافعی کذا فی منهیة المسلم فلا تغتر بما ذکره ابن حاجب عن الشافعی من روایته علی خلافه ایضاً فان صاحب البیت اعرف بما فی البیت من غیره ۔ (اور پسندیدہ آمدیؒ اور کرخیؒ کا یہ ہے کہ اجماع سکوتی ظنی ہے۔ اور امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ وہ اجماع حجت نہیں ہے اور ابن ابانؒ اور باقلانیؒ اسی پر ہیں ۔ ہو چکی عبارت مسلم الثبوت کی ۔ میں کہتا ہوں کہ اکثر شافعیہ اس

طرف گئے ہیں کہ مذہب شافعی کا یہی ہے۔ منہیۃ مسلم میں یوں ہی ہے ۔سو اب دھوکہ نہ دے گی وہ تقریر جو ابن حاجب نے اپنی روائت سے امام شافعی کا خلاف بھی اس میں ذکر کیا ہے، کیونکہ گھر والا گھر کی موجودات، دوسروں سے زیادہ جانتا ہے)۔

پھر کس طرح تمہارا یہ اجماع سکوتی، شافعیؒ پر حجت ہوگا۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ فرض کیا کہ یہ اجماع سکوتی بھی حجت ہے لیکن یہ اجماع پانی کے نکالنے پر موجب اور مخبر اس بات کا کہاں ہوتا ہے کہ پانی کو نجس جان کر وجوباً نکالا تھا۔ بلکہ بلحاظ حدیث الماء طهور کے جو بئر بضاعۃ کے جواب میں وارد ہے اور خود ابن عباسؓ سے مروی ہے اور صحت اس کی سابق میں ثابت کی گئی ہے، اور بلحاظ ثبوت اس امر کے کہ ابن عباسؓ نے ایسے حوض میں سے وضو کیا ہے جس میں کچھ مردار پڑا ہوتا، جیسا کہ ضمن میں عبارت سنن کبری کے گذرا، اور بلحاظ صحت حدیث قلتین کے، یہی کہیں گے کہ صحابہ کا زمزم کے پانی کو نکالنا اس سبب سے تھا کہ حبشی کے گرنے سے پانی پر خون اور نجاست ظاہر ہوگئی تھی، اور زمزم پینے کا پانی تھا۔ پس بطور نظافت اور لطافت کے اس کا پانی نکلوا دیا تھا نہ بطور تطہیر نجاست کے۔ پھر کہو کہ حدیث قلتین کی اجماع کے کہاں مخالف ہوئی

كذا قال الامام الهمام الشّافعي كما مرّ سابقاً في عبارة المحلّي و سنن كبرى (جیسا کہ کہا امام شافعیؒ نے جیسا کہ گذر چکا پہلے عبارت محلی اور سنن کبری میں)

قال (مؤلف تنویر الحق) ۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ حدیث قلتین کی مضطرب ہے ۔یعنی الفاظ اور معانی اس کے مخالف ہیں آپس میں ۔اس لئے کہ ایک روایت عبداللہ بن عمرؓ سے یہ ہے کہ

سئل رسول اللّه ﷺ عن الماء يكون في الفلاة من الارض و ما ينوبه من الدّواب و السّباع فقال اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث۔ رواه الترمذي و النسائي و ابو بكر و ابو داؤد و احمد (ترمذی:۶۷) (آنحضرت ﷺ سے سوال کیا گیا اس پانی کے حق میں جو جنگل میں ہوتا ہے اور اس میں چوپائے پھرتے ہیں۔آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب پانی قلتین کی حد کو پہنچ جاوے تو ناپاکی اسے مضر نہیں)۔

پس یہ حدیث کہ روایت کیا ان محدثوں نے دلالت کرتی ہے اس پر کہ جب کہ پانی ہو قدر قلتین کے نہ اٹھا سکے گا نجاست کو پانی سے، یعنی نجس ہو جائے گا جیسا کہ مقتضاء ان حدیثوں کا کہ اوپر مذکور ہوئیں۔ اس لئے کہ معنی حمل کے، لغت میں اور قرآن شریف میں اٹھانے کے ہیں۔ بیچ منتخب اللغات وغیرہ کے، حمل برداشتن، انتہی۔

اور فرمایا اللہ تعالی نے:

و حمله و فصاله ثلاثون شهراً۔(احقاف:۱۵)

(اور مدت حمل اور دودھ چھڑانا ڈھائی برس ہیں)۔

اور، ایک اور جگہ فرمایا:

مثل الّذين حمّلوا التّوراة ثمّ لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفاراً (جمعہ:۵)(کہاوت ان کی جن پر لادی گئی تورات، پھر نہ اٹھایا انہوں نے، جیسے کہاوت گدھے کی پیٹھ پر لے چلتا ہے کتابیں)۔

اور دوسری روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے یہ ہے:

قال قال رسول اللّه ﷺ اذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء (ابن ماجہ:۵۱۸۔ ابوداؤد:۶۳)۔(فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ جس وقت پانی حد دو قلوں کو پہنچ جاوے تو اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی)۔

پس یہ روایت دلالت کرتی ہے اس پر کہ جب کہ پڑے پانی قلتین میں کوئی نجس چیز، تو ناپاک نہیں ہونے کا، سو یہ معنی مخالف ہیں پہلی حدیث کے معنی کو باعتبار معنی والفاظ کے۔

اور تیسری روایت عبداللہ بن عمرؓ سے یہ ہے کہ کہا، فرمایا رسول خدا ﷺ نے:

اذا بلغ الماء قلتين او ثلاثا لم ينجسه شيء (ابن ماجه: ۵۱۸)۔

(جس وقت پہنچ جاوے پانی بقدر دو یا تین قلوں کے، تو نہیں نجس کرتی اس کو کوئی چیز)

پس یہ روایت مشتمل ہے شک پر کہ دو قلے فرمائے ہیں یا تین قلے۔ پس یہ روایت مخالف ہوئی دونوں روایتوں پہلی کو۔ اور نہ معلوم ہوا کہ حضرت ﷺ نے دو قلے فرمائے ہیں یا تین۔

اور چوتھی روایت عبداللہ بن عمرؓ سے یہ ہے کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے:

اذا کان الماء اربعین قلة لم ینجسه شیء رواہ محمد بن المنکدر (جس وقت پہنچ جائے پانی بقدر چالیس قلے کے تو اس کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی)

اور کہا شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں:

و قد وقع الاضطراب فی ذالک الحدیث ففی بعض الرّوایات لفظ قلتین و فی بعضها ثلاث قلال و فی بعضها اربعین قلة و فی بعضها اربعین غرباً (بلاشک واقع ہوگیا اضطراب اس حدیث میں۔ اس لئے کہ بعض روایتوں میں دو قلے کا لفظ ہے اور بعض میں تین قلے اور بعض میں چالیس قلے اور بعض میں چالیس بڑے ڈول)۔

اور مانند اس کے کہا ملا علی قاریؒ نے شرح مشکوۃ میں۔

پس ثابت ہوا ان روایتوں سے اضطراب اس حدیث کا۔

اقول۔ اس قول میں مؤلف نے بہت ابلہ فریبی کی ہے۔ اس لئے اس کے ردّ کو توجہ تام سے سننا چاہیے۔

تو پہلے سنو کہ جو اختلاف ایسا ہو کہ اس کے بعض وجوہ بعض پر مرجح ہوں، یا سب وجوہ آپس میں جمع اور موافقت قبول کرلیں، تو ایسے اختلاف سے حدیث میں اضطراب واقع نہیں ہوتا۔ چنانچہ جواب وجہ ثانی کے ضمن میں قول ابن صلاح کا عبارت حاشیہ علوی میں مصدق اس معنی کا گزرا۔

اب سنو کہ مؤلف (تنویرالحق) نے اس حدیث میں اضطراب کی دو وجہ بیان کی ہیں۔

☆ وجہ اول یہ کہ بعض روایتوں میں لم یحمل الخبث آیا ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ نہ اٹھا سکے گا نجاست کو، یعنی نجس ہوجائے گا۔ اور دوسری روایت میں لم ینجسه آیا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ نجس نہیں کرتی اس کو کوئی چیز، یعنی نجس نہیں ہوتا۔

☆ وجہ دوم۔ یہ کہ ایک روایت میں دو قلے آئے ہیں، اور ایک میں ساتھ شک کے دو یا تین، اور ایک میں چالیس قلے، اور کسی میں چالیس غرب۔

☆ تو جواب اول کا یہ ہے کہ اختلاف لم یحمل الخبث اور لم ینجسه کا حدیث میں اضطراب پیدا نہیں کرتا اس لئے کہ معنی لم یحمل الخبث کے بھی وہی ہیں جو کہ لم ینجسه کے ہیں۔ یعنی اپنے اوپر نجاست نہیں طاری ہونے دیتا اور نجس نہیں ہوتا

اور جو مؤلف نے لکھے ہیں یہ ہرگز نہیں۔اس کے لئے تین دلائل ہیں:۔

دلیل اول یہ ہے کہ معنی لم یحمل الخبث کے لغت میں یہ ہیں کہ نہیں اٹھاتا نجاست کو جیسا کہ خود مؤلف (تنویر الحق) نے منتخب اللغات سے اور آیات قرآن سے ان معنی کو نقل کیا ہے۔پھر اس نہ اٹھانے کے دو معنی ہیں۔

ایک یہ کہ اٹھانے سے نجاست کے انکار کرتا ہے۔ جیسے کہتے ہیں کہ زید صندوق نہیں اٹھاتا، یعنی اٹھانے سے صندوق کے انکار کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ ایسا نہ اٹھانا حدیث قلتین میں متصور بھی نہیں۔

اور ایک یہ معنی ہیں کہ نجاست کو اپنے اوپر آنے اور ظاہر ہونے نہیں دیتا۔جیسے کہتے ہیں کہ زید پیدل چلنے میں تکلیف نہیں اٹھاتا۔یعنی پیدل چلتے ہوئے اس پر تکلیف نہیں طاری ہوتی اور وہ اس میں تکلیف نہیں پاتا۔اور یہی معنی متصور اور محقق اور متعین ہیں حدیث قلتین میں۔

اور خود مولانا قطب الدین خان، مظاہر حق ترجمہ مشکوۃ میں لکھتے ہیں:

کہ جس وقت کہ ہووے پانی دو قلے، نہیں اٹھاتا ناپاکی کو، یعنی پلید نہیں ہوتا پلیدی پڑنے سے۔انتہی کلامہ۔

اور نزدیک امام ابو یوسفؒ کے بھی یہی معنی متعین اور محقق ہیں۔

قال فی البزازیه انّه روی عن ابی یوسف انّه صلّی الجمعة مغتسلاً من الحمام ثم اخبر بفارة میتة فی بئر الحمام . فقال نأخذ بقول اخواننا من اهل المدینة اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثاً انتهی ما فی ردّ المحتار . هکذا فی الطحطاوی و غیرهما . (بزازیہ میں کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے ایک حمام کے پانی سے نہا کر جمعہ کی نماز پڑھی۔پھر لوگوں نے خبر دی کہ اس حمام میں سے مرا ہوا چوہا نکلا۔تو امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ ہم اپنے بھائی اہل مدینہ کے قول پر عمل کر لیتے ہیں کہ جس وقت پانی بقدر دو قلوں کے پہنچ جاوے تو نجس نہیں ہوتا)۔

اور جو معنی مؤلف (تنویر الحق) نے بیان کئے ہیں یعنی نہیں اٹھا سکے گا۔وہ معنی لم یحمل کے نہیں ہو سکتے بلکہ وہ معنی لم یتحمل کے ہیں، جو تحمل سے مشتق ہے

اوراس حدیث میں اس کا ذکر نہیں ہے ۔اسی واسطے جناب مؤلف نے ترجمہ حملہ کا حاشیہ میں یہ کیا ہے:

یعنی اٹھانا اس کا ۔انتہی ۔

اور یہ ترجمہ نہ کیا کہ، اٹھا سکتا۔

اور ترجمہ حملو کا یہ کیا ہے:

اٹھائے گئے ۔انتہی ۔

اور یہ نہیں ترجمہ کیا، کہ اٹھوا سکے گئے ۔

اور ترجمہ لم یحملو ھا کا یہ کیا:

پھر نہ اٹھایا اس کو ۔انتہی

اور یہ نہیں ترجمہ کیا:

کہ نہ اٹھا سکے ۔

غرض کہ حمل کے معنی اٹھانا ہیں، اٹھا سکنا، نہیں ۔ اور اٹھا سکنا تحمل کے معنی ہیں جس کا اس حدیث میں ذکر نہیں ۔اوران دونوں معنوں میں ہزاروں کوس کا فرق ہے، کیونکہ بنا بر معنی، اٹھانے کے، معنی لم یحمل کے ہمارے موافق ہوتے ہیں، جیسا کہ بیان کیا گیا۔ اور بنا بر معنی، اٹھا سکنے کے، معنی لم یحمل کے موافق مؤلف کے یعنی نہیں اٹھا سکے گا نجاست کو، بلکہ نجس ہو جائیگا ، ہوتے ہیں ۔

اور جب کہ معنی لم یحمل کے نہیں اٹھاتا مؤلف کے تراجم اور زبان سے ثابت ہوئے تو نہ اٹھا سکے یعنی نجس ہو جانے کے معنی خود مؤلف کی تحریر اوراقرار سے باطل ہوئے اور ثابت ہوا کہ معنی حدیث لم یحمل کے بھی وہی ہیں جو معنی حدث لم ینجسه کے تھے ۔یعنی کہ نہیں آنے اور طاری ہونے دیتا نجاست کو اپنے اوپر اور نہیں نجس ہوتا۔

☆ دوسری دلیل یہ کہ جب کہ حدیث صحیح میں ابوداؤد کے جو مؤلف کے کلام میں گذری ہے اور ابن ماجہ کے لفظ لم ینجسه سے ثابت ہو گیا تو وا جب ہوا کہ معنی لم یحمل الخبث کے بھی وہی کئے جائیں جو لم ینجسه کے ہیں۔اس لئے کہ علماء کا اتفاق ہے اس پر کہ ایک حدیث سے دوسری اس مضمون کی حدیث کی تفسیر کرنی چاہیے جیسا کہ کہا نووی نے شرح مہذب میں ۔ چنانچہ عنقریب آوے گا ۔

اسی واسطے شیخ عبدالحق محدث حنفی نے شرح عربی مشکوۃ میں اقرار کیا ہے کہ معنی لم یحمل الخبث یہی رہیں گے کہ اپنے اوپر نجاست نہیں آنے دیتا اور اس کو دفع کر دیتا ہے۔اور جو کہ بعض حنفیوں نے یہ معنی لم یحمل الخبث کے کئے ہیں کہ نجاست اٹھا نہیں سکتا بلکہ ضعیف ہو جاتا ہے صحیح نہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

قولہ لم یحمل الخبث ای لم یقبلہ بل یدفعہ و جاء روایۃ لابی داؤد فانہ لا ینجس و ھذہ الروایۃ ان صحت دلت علی ان تاویل لم یحمل خبثاً بانہ لا یحملہ و لا یطیق حملہ لضعفہ بل ینجس کما قال بعض اصحابنا الحنفیۃ غیر صحیح۔ انتھی کلام الشیخ ۔ (نجاست نہیں اٹھاتا یعنی نجاست کو قبول نہیں کرتا بلکہ دفع کر دیتا ہے ۔ اور ایک روائت ابو داؤد میں آیا ہے کہ نجس نہیں ہوتا ، یہ روایت اگر صحیح ہو جائے تو دلالت کرتی ہے اس پر کہ یہ تاویل کہ پانی نجاست کو نہیں اٹھاتا، یعنی نجس ہو جاتا جیسا کہ بعض ہمارے ساتھی حنفیوں نے کی ہے، صحیح نہیں ٹھہرے گی ۔ ہو چکی عبارت شیخ کی)۔

☆ اقول و صحۃ روایۃ ابی داؤد کالشمس فی نصف النھار کما حققناہ ۔ فافھم ۔(میں کہتا ہوں کہ صحت روایت ابی داؤد کی دو پہر کے سورج کی طرح چمکتی ہے۔ چنانچہ ہم اس کی تحقیق کر چکے۔)

اور کہا مولانا عبدالعلی حنفیؒ نے ارکان اربعہ میں:

و ادلۃ صاحب الھدایۃ انہ لضعفہ لا یطیق حمل النجاسۃ یردہ ما وقع فی روایتہ لابی داؤد فانہ لا ینجس ۔ انتھی مختصراً (اور دلیل صاحب ہدایہ کو کہ بسبب ضعف کے نجاست کو نہیں اٹھاتا، ردّ کرتا ہے وہ جو ابوداؤد کی روایت میں آیا ہے کہ نجس نہیں ہوتا)۔

☆ تیسری دلیل یہ کہ اگر یہی معنی ہوں کہ جب کہ پانی قدر قلتین کو پہنچتا ہے تو نجس ہو جاتا ہے تو پھر یہ کیوں حد مقرر کر دی کہ جب کہ بقدر قلتین کے نہ ہو تب نجس ہو جاتا ہے ۔ کیا جب کہ بقدر قلتین نہ ہو تو نجس نہیں ہوتا۔ یہ تو کوئی عاقل نہیں کہتا جیسا کہ ابن نجیم نے بحر الرائق میں کہا ہے :

ذکر شمس ا لآ ئمة السر خسی و تبعه فه الھدا یة ان معنی قوله لم یحمل خبثاانه یضعف و ینجس و ھذا مردود من و جھین ذکرھما النووی فی شر ح المھذب ا لاول انه ثبت فی روا یة صحیحه لا بی دا ؤد اذا بلغ الماء قلتین لم ینجس فتحمل الروا یة ا لا خری علیھا فمعنی لم یحمل خبثاً لم یجنس و قد قا ل العلماء احسن تفسیر غریب الحدیث ان یفسر بما جاء فی روا یتة اخری کذا لک الحدیث الثّا نی انّه ﷺ جعل القلتین حداً فلو کا ن کما ز عم ھذا القا ئل لکا ن التقیید بذ لک با طلاً فا ن ما دون القلتین یساوی القلتین فی ھذا۔ مختصراً۔

(شمس الآ ئمہ سرخسیؒ نے ذکرکیا اور صا حب ہدا یہ اس کے پیرو ہوا کہ معنی اس کے کہ پا نی نجا ست نہیں اٹھا تا ، یہ ہیں کہ نجاست سے دب کر نا پا ک ہو جا تا ہے۔ اور یہ بات سرخسیؒ کی دو وجہ سے مردود ہے ۔ وہ دونو ں وجہیں وہ ہیں جونو وی نے شرح مہذّ ب میں ذکر کی ہیں ۔

اول تو یہ کہ ابوداؤد کی صحیح روایت میں ثا بت ہو چکا ہے کہ جس وقت پا نی بقدر دو قلے کے پہنچ جاوے تو نا پا ک نہیں ہوتا ۔سواس روایت پر دوسری روا یت بھی لگا لی جا وے گی تو اب اس کے معنی کہ پا نی نجاست کو نہیں اٹھا تا ، یہی ہوں گے کہ نجس نہیں ہوتا ۔

اور علماء نے کہا ہے کہ اچھی تفسیر حد یث کے نا در لفظوں کی یہی ہے کہ دوسری روا یت سے کی جا وے ۔

دوسرے یہ کہ آنحضرت ﷺ نے دوقلوں کو حدٹھہرا یا ہے اس صورت میں اگر سرخسی کا کہنا ٹھیک ہو تو دوقلوں کی حدلگا نا رائیگا ں ہے، کیونکہ اب وہ پا نی جو دوقلوں کی حدکو پہنچ گیا ہے، اوروہ پا نی جواس حد سے کم ہے، نا پا ک ہونے میں برا بر ہیں)۔

اور کہا محلی میں :

ثمّ ان ما ذکره شمس ا لآ ئمة السر خسی و تبعه صا حب الھدایة ان معناه انه یضعف عن النجاسة یرده روا یة ابی دا ؤد اذا بلغ الماء قلتین لم ینجس

(جو ذکر کیا سرخسیؒ نے، اور صاحب ہدایہ اس کا تابع ہوا، کہ معنی اس کے کہ پانی نجاست کو نہیں اٹھاتا، یہ ہیں کہ نجاست سے دب جاتا ہے، اس معنی کو رد کرتی ہے ابو داؤد کی وہ روایت کہ جب پانی بقدر دو قلوں کے ہو تو ناپاک نہیں ہوتا)

☆ جواب وجہ ثانی کا یہ ہے کہ حدیث دو قلوں کی مروی ہے ساتھ سند صحیح اور قوی کے رسول اللہ ﷺ سے۔ اور سوائے اس کے، اور مقابل میں اس کے، سب روایتیں یعنی تین قلوں کی بھی، اور چالیس قلوں کی بھی، اور چالیس غرب کی بھی، سب نامقبول ہیں۔

تو حدیث قلتین میں اضطراب نہ ہوا۔ اضطراب تب ہوتا جب کہ سب روایتیں برابر کی قوت کی مختلفہ رسول اللہ ﷺ ثابت ہوتیں جیسا کہ معنی میں اضطراب کے گذرا۔ پس ایک ایک کو تفصیل وار سنتے جاؤ۔

حدیث اول یعنی جس میں یوں آیا کہ دو قلے یا تین، وہ تو شاذ ہے جیسا کہ کہا بحرالرائق میں:

و اجاب النّووی عن هذا الاضطراب اما عن الشک فی قوله قلتین او ثلاثا فهی روایة شاذة و هی متروکة فوجودها کعدمها ۔ انتهی۔ و هکذا فی المحلی (نوویؒ کا کہنا ہے کہ دو یا تین قلوں کے شک والی روایت شاذ متروک ہے، اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے)۔

☆ اقول۔ شاذ کیا بلکہ منکر کیونکہ تمام روایتوں صحیحہ میں یعنی ترمذی کی اور ابوداؤد کی تین اور نسائی اور ابن خزیمہ کی بلکہ خود ابن ماجہ کی دو روایتوں میں یہی آیا ہے کہ اذا بلغ الماء قلتین یعنی دو قلے۔ اور سب آئمہ تعدیل نے اسی کو صحیح کیا ہے۔ اور روایت شک والی کو اصحاب ستہ میں سے محض ابن ماجہ ہی نے تخریج کیا ہے اور اس کے بعضے راویوں میں کلام ہے۔ ازاں جملہ حماد بن سلمہ کو کہ ان کے حافظہ میں آخر عمر میں فتور ہو گیا ہے جیسا کہ تقریب عسقلانی میں کہا ہے:

حماد بن سلمة بن دینار ثقة عابد و تغیر حفظه بآخره ۔

(حماد بن سلمہ بن دینار ثقہ اور عابد ہے اور آخر عمر میں اس کا حافظہ متغیر ہو گیا تھا)۔

اور ازاں جملہ وکیع بن محرز کہ اس کو اوہام بہت رہتے تھے جیسا کہ کہا تقریب میں

وکیع بن محرز بن وکیع البصری صدوق له اوهام ۔

(وکیع بن محرز بن وکیع بصری صدوق ہے، کچھ اسے وہم رہتے تھے)۔
اوراز اں جملہ علی بن محمد کہ یہ بھول جاتے تھے۔ جیسا کہ کہا تقریب میں:
علی بن محمد بن ابی الخصیب صدوق ر بما اخطأ ۔
انتهی مختصراً (علی بن محمد ابی خصیب صدوق ہے،کبھی چوک جاتا تھا)۔
پس بظن غالب یہ شک انہیں تینوں میں سے کسی سے صادر ہوا ہے،تو یہ حدیث ضعیف مقابلہ میں احادیث صحیحہ کے حدیث منکر ہوئی جیسا کہ کہا نخبۃ الفکر میں:

فا ن خو لف با ر جح منه فا لرا جح المحفو ظ و مقا بلة الشا ذ ۔ و ان مع الضعیف فا لرا جح المعرو ف و مقا بله المنکر ۔ (اگر مخالف پڑے بہت راجح حدیث ایک حدیث کے تو راجح کا نام محفوظ اوراس کی مقابل کا شاذ ہوگا۔ اور اگر اس طرح کے مقابلہ میں حدیث ضعیف ہوتو راجح کا نام معروف اور مقابل کا نام منکر ہے)۔

اور حدیث منکر کیونکہ مقابل ہوکر حدیث صحیح کے موجب اضطراب کے ہوگی ۔
حدیث دوسری جس کو مؤلف نے چوتھی مرتبہ لاکر کہا ہے رواہ محمد بن منکدر ۔

یہ حدیث رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں اورنسبت کرنا مؤلف کا اس روایت کو محمد بن المنکدر کی طرف، کذب صریح اور بہتان قبیح ہے ۔اگر کوئی پوچھے کہ محمد بن منکدر نے کون سی کتاب میں اس روایت کو رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے تو جناب مؤلف قیامت تک ثبوت نہ پہنچا سکیں گے۔نعوذ باللّٰہ من هذه الخیانة
اصل حال یہ ہے کہ حدیث اربعین قلہ کی روایت کی دارقطنیؒ اور ابن عدیؒ وغیرہ نے ساتھ اسناد قاسم بن عبد اللہ عمری کے بواسطہ جابر کے رسول اللہ ﷺ سے مرفوع اور یہ صحیح نہیں، کہا یہ خود ان محدثوں نے جنھوں نے اس کو روایت کیا ہے اس لئے کہ راوی اس کا قاسم جھوٹا ہے اور جھوٹی حدیثیں موضوع کیا کرتا تھا اور متروک الحدیث ہے، امام احمد بن حنبلؒ نے اس کو جھوٹا قرار دیا ہے جیسا کہ کہا نورالدین علی نے مختصر تنزیہہ الشریعة المرفوعه میں

اذا بلغ الماء اربعین قلة لم یحمل خبثاً عد من حدیث جا بر

ولا يصح خلط فيه القا سم بن عبد الله العمرى (جس وقت پہنچ جاوے پانی چالیس قلوں کوتو نجاست نہیں اٹھا تا ۔ یہ حدیث جابر سے معدود ہے اور درجہ صحت کونہیں پہنچتی ۔اس میں کچھ قاسم بن عبداللہ عمری نے خلط ملط کر دیا ہے)۔

اور دوسری جگہ اسی کتاب میں کہا ہے:

قا سم بن عبد الله العمرى يكذ ب و يضع

(قاسم بن عبداللہ عمری جھوٹا ہے اور حدیث وضع کرنے والہ ہے)۔

اور کہا تقریب التہذ یب میں:

القاسم بن عبد اللّه بن عمر بن حفص بن عا صم بن عمر بن الخطا ب العمرى المد نى متروك رماه احمد با لكذ ب ۔ انتهى ۔

(قاسم بن عبداللہ بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن خطاب عمری مدنی متروک ہے ۔ امام احمدؒ نے کہا ہے کہ یہ جھوٹا تھا)۔

اور کہا ابن طاہر حنفیؒ نے اپنے تذکرہ موضوعات میں:

فى الو جيز عن جا بر اذا بلغ الماء اربعين قلة لم يحمل الخبث خلط فيه القاسم بن عبد الله العمرى

(وجیز میں جابر سے روایت ہے جس وقت پہنچ جاوے پانی چالیس قلوں کوتو نجاست نہیں اٹھا تا ۔اس میں قاسم بن عبداللہ عمری نے خلط کر دیا ہے)۔

اور کہا قاضی شوکانیؒ نے فوائدالمجموعہ فی الاحادیث الموضوعہ میں حدیث :

اذا بلغ الماء ار بعين قلة لم يحمل الخبث رواه ابن عدى عن جابر مرفوعاً و قا ل لا يصحّ خلط فيه القاسم بن عبد اللّه العمرى (جس وقت پہنچ جاوے پانی چالیس قلوں کو تو نجاست نہیں اٹھا تا ۔ روایت کی ابن عدی نے جابر سے مرفوع اور کہا کہ یہ حدیث درجہ صحت کونہیں پہنچ سکتی ۔کچھ ملا دیا ہے اس میں قاسم بن عبداللہ عمری نے)۔

اور کہا بحرالرائق میں:

و روى الدار قطنى و ابن عدى و العقيل فى كتا به عن القاسم باسناده الى النبى ﷺ اذا بلغ الماء قلتين فا نّه لا يحمل

الخبث و ضعفه الدار قطنی با لقاسم

(اور روایت کی دار قطنی اور ابن عدی اور عقیلی نے اپنی کتاب میں قاسم کی اسناد سے آنحضرت ﷺ تک کہ جس وقت پہنچ جاوے پانی دو قلوں کو تو وہ نجاست نہیں اٹھاتا، اور دار قطنی نے اس کو بسبب قاسم کے ضعیف کہا ہے)

البتہ حدیث چالیس قلوں کی روایت کی ہے دار قطنی نے اسناد صحیح سے بواسطہ روح بن قاسم کے محمد بن المنکدر سے، لیکن نہ رسول اللہ ﷺ سے مرفوعاً، جیسا کہ مؤلف نے افتراء کیا ہے۔ نعوذ باللّٰہ منه بلکہ ابن عمرؓ سے موقوفاً۔ یعنی حضرت ابن عمرؓ کا قول نقل کیا ہے رسول اللہ ﷺ کا قول نہیں نقل کیا۔ جیسا کہ کہا بحر الرائق میں:

و روی ای الدار قطنی باسناد صحیح من جهة روح بن القاسم عن ابن المنکدر عن ابن عمر قال اذا بلغ الماء اربعین قلة لم ینجس۔ (اور روایت کی دار قطنی نے سند صحیح سے کہ روایت کی روح بن قاسم نے ابن المنکدر سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ جس وقت پانی بقدر چالیس قلوں کے پہنچ جاوے تو ناپاک نہیں ہوتا)

اور کہا نور الدین علیؒ نے:

ثمّ قال ای الدّار قطنی کذا رواه القاسم عن ابن المنکدر عن جابر و وهم فی اسناده و کان ضعیفاً کثیر الخطاء و خالفه روح و الثوری و معمر فرووه عن محمد بن المنکدر عن ابن عمر موقوفاً اخرجه الدار قطنی

(دار قطنی نے کہا اسی طرح روایت کی قاسم نے ابن المنکدر سے اور انہوں نے جابر سے اور اس کی سند میں قاسم کو وہم پڑ گیا ہے اور اہل حدیث کے نزدیک وہ ضعیف تھا، بہت بھولتا تھا اور روح اور ثوری اور معمر نے اس کے برخلاف روایت کیا ہے۔ کیونکہ انہوں نے روایت کی ہے محمد بن منکدر سے انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے موقوف)

اور ایسا ہی روایت چالیس غرب کی جس کو شیخ ابن الہمام حنفیؒ اور ملا علی قاریؒ سے مؤلف نے نقل کیا ہے وہ بھی رسول اللہ ﷺ کا قول نہیں بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول ہے جیسا کہ کہا بحر الرائق میں:

و ار بعین غر باً ای دلواً عن ابی هریرہ ۔ انتھی۔ و کذا فی المحلی ۔(اور چالیس ڈول حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے ۔ ہو چکی عبارت بحر کی اور اسی طرح ہے محلی میں)

الحاصل رسول اللہ ﷺ سے روایت اربعین یعنی چالیس قلہ کی جابر کے واسطے سے یا ابن عمرؓ کے واسطے سے ثابت نہیں ۔ اور محمد بن المنکدر نے یہ نہیں کہا جیسا کہ مؤلف (تنویر الحق) نے جھوٹ کہہ دیا ہے ۔ اور ایسا ہی چالیس غرب کی روایت بھی رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں، بلکہ چالیس قلے عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہیں اور چالیس غرب ابو ہریرہؓ سے ۔ اور ظاہر ہے کہ قول رسول ﷺ کا مرفوع مقدم ہے قول صحابی پر جو موقوف ہے ۔ جیسا کہ کہا بحر الرائق میں:

و حدیث النّبیّ ﷺ مقدّم علی غیرہ قا ل النّووی و ھذا ما نعتمدہ فی الجوا ب۔ انتھی ما فی البحر و ھکذا فی کتب الاصو ل ۔(اور حدیث آنحضرت ﷺ کی مقدم ہے غیر پر، نوویؒ نے کہا ہے یہ وہ تقریر ہے کہ جس پر جواب میں ہم اعتماد کرتے ہیں)۔

پس ثابت ہوا کہ حدیث قلتین میں کسی طرح کا اضطراب نہیں، نہ تو اسناد میں اور نہ لفظوں میں اور نہ معنوں میں ۔ اب مؤلف کی پیش کردہ چوتھی وجہ کا جواب دیا جاتا ہے

قال (مؤلف تنویر الحق) اور چوتھی وجہ یہ ہے کہ لفظ قلہ کا مشترک ہے درمیان معانی کثیرہ کے، اس واسطے کہ کہا جاتا ہے قلہ واسطے اس چھوٹی سی لکڑی کے کہ کھیلتے ہیں ساتھ اس کے لڑکے ساتھ مارنے ایک لکڑی لمبی کے اس پر کہ اس کو گلی کہتے ہیں ۔ اور کہا جاتا ہے قلہ واسطے اس چیز کے کہ پانی پیتے ہیں ساتھ اس کے، اور کہا جاتا ہے قلہ اس چیز کو کہ ہلکا جانتا ہے اس کو اونٹ، اور کہا جاتا ہے قلہ جب کو یعنی بڑے مٹکے کو اور کہا جاتا ہے قلہ جرہ کو یعنی ٹھلیا کو اور کہا جاتا ہے قلہ قربہ یعنی مشک کو ۔ پس یہ معانی مختلف ہیں آپس میں ۔ پس ہوئی یہ حدیث مشترک درمیان معانی مغائرہ کے ۔

اقول ۔ لفظ قلہ کا بلحاظ اصل وضع کے بے شک مشترک ہے معنی ذکر کئے ہوئے مؤلف کے میں، سوائے معنی گلی کے، اس لئے کہ گلی کھیلنے کے معنی قلہ مخففہ کے ہیں نہ مشددہ کے ۔ کذا فی الر شیدی وغیرہ ۔ لیکن اس حدیث میں بقرینہ پانی کے سوائے متعلقات و

ظروف پانی کے کچھ مراد نہیں ہوسکتا جیسا کہ لفظ عین کا بیچ قول اللہ تعالی فیھا عین جاریۃ کے فی نفسہ تو مشترک تھا، بولا جاتا تھا آنکھ کو بھی، اور چشمہ پانی کو بھی۔ لیکن اس آیۃ میں بقرینہ لفظ جاریہ کے سواء چشمہ کے کچھ مراد نہیں کہتے۔ پس لغو ہو گیا نقل کرنا مؤلف کا قلے کے ان معنی کو کہ اونٹ کی ہلکی جانی گئی چیز کو بولتے ہیں، اس لئے کہ اس چیز کو پانی کی تقدیر سے کیا علاقہ؟ اب رہا اشتراک پانی پینے کی چیز اور چھوٹی ٹھلیا میں اور بڑے مٹکے میں اور مشک میں، آیا ان سے کیا مراد ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ ان سب معنوں میں سے بڑا مٹکا موضع ہجر کا، جو بقدر اڑھائی مشک حجازی کے ہوتا ہے، مراد اور متعین ہے۔ اور اشتراک مدفوع ہے تین وجہ سے۔

اول یہ کہ حدیث نقل کی ہے امام شافعی نے اپنی مسند میں کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے جب کہ پانی ہو بقدر دو قلوں کے ساتھ قلوں موضع ہجر کے تو وہ نجس نہیں ہوتا۔ اور ابن جریج راوی اس حدیث کے کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا قلہ ہجر کو تو اس میں دو مشکیں اور کچھ زیادہ پانی آتا تھا تو کہا امام شافعی نے کہ پس احتیاط اس میں ہے کہ اڑھائی مشکیں ایک قلہ ہجر کے میں مقرر کی جاویں۔ چنانچہ کہا ہے بحرالرائق میں:

فانّہ ای الشّافعی قال فی مسندہ اخبرنی مسلم بن خالد الزنجی عن ابن جریج باسناد لا یحضرنی انّہ ﷺ قال اذا کان الماء قلتین لم یحمل خبثاً و قال فی الحدیث بقلال الھجر قال ابن جریج رئیت قلال ھجر فالقلۃ تسع فیہ قربتین و شیئاً و قال الشافعی فالاحتیاط ان تجعل قربتین و نصفاً فاذا کان خمس قرب کبار کقرب الحجاز لم یجنس انتھی۔ و ھکذا فی المحلی و قال ابن طاھر الحنفی فی مجمع البحار فی تفسیر القلۃ الجب العظیم و جمعہ القلال و فی تفسیر قلال الھجر فھی قریۃ بھا القلال انتھی۔ و قال الشیخ جلال الدین السیوطی فی الدر الثمین و القلۃ الجب العظیم لانّھا لا تقل ای ترفع و تحمل انتھی

(شافعیؒ نے اپنی مسند میں کہا ہے کہ خبر دی مجھے مسلم ابن خالد حبشی نے ابن جریج سے

ایسی سند کے ساتھ کہ مجھے یاد نہیں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جس وقت پہنچ جاوے پانی بقدر دو قلوں کے تو نجاست نہیں اٹھاتا اور حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ قلے ہجر کے۔ کہا ابن جریج نے کہ میں نے ہجر کے قلے دیکھے، ایسے ہوتے ہیں کہ ایک میں دو مشکیزے سماتے ہیں یا دو سے کچھ زائد، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ احتیاط یہ ہے کہ ڈھائی مشکیزے لئے جاویں تو جس وقت پانچ مشکیزے بڑے حجاز جیسے ہوں تو پانی ناپاک نہ ہوگا۔ ہو چکی عبارت بحر کی۔ اور اسی طرح ہے محلی میں۔

اور ابن طاہر حنفیؒ نے مجمع البحار میں کہا ہے کہ بڑا مٹکا قلہ کی تفسیر ہے اور قلال جمع ہے اور ہجر اس گاؤں کا نام بتایا ہے جس میں وہ بڑے مٹکے عرب کے بنتے ہیں اور شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے درمثین میں کہا ہے کہ قلہ بڑے مٹکے کو کہتے ہیں اس واسطے کہ اقلال کے معنے اٹھانے کے ہیں اور مٹکا بھی اٹھایا جاتا ہے)۔

اور کہا شیخ عبدالحق حنفیؒ نے شرح مشکوۃ میں:

القلة بضمّ القاف و تشديد اللام بمعنى الجرّة العظيمة اى الكون الكبير الّذى يجعل فيها الماء و تسميتها بالقلة اما من جهة علوها و ارتفاعها او لان الرّجل العظيم يرفعها و القلة اسم لكل مرتفع منه قلة الجبل و جمع القلة قلال بكسر القاف و المراد ههنا قلال هجر بفتحين كما جاء صريحاً فى بعض روايات هذا الحديث و ايضاً كان المعروف فى ذالك الزمان فالظاهر وقوع التحديد به و الهجر اسم قرية ينسب اليه القلال و قال ابن جريج رأيت قلال هجر كان كل قلة منها قربتين او قربتين و شيئا و قال الشافعى كان ذالك الشىء مبهماً فاخذ نانصفاً احتياطا و كان القلتان خمس قرب۔ انتهى۔

اقول و ما قيل رواية الشّافعى منقطع للجهالة و وجهه ما قال الشافعى باسناد لا يحضرنى بلا تسمية الرواة فلم يعلم ان رواته عدول او لا فهو مدفوع بانّ الشّافعى و ان ترك تسمية

الروا ة لکنهم عدو ل عنده و الشّا فعی معدل لهم بد لیل العمل علی روا یتهم و قد صر ح فی رد المختار نقلاً عن التحریر و غیره ان عمل المجتهد علی روا یة تصحیح لها و اطا ل ان الشا فعی من آ ئمة التعدیل و الجر ح فکیف اجترء علی زعم جها لة رواة روا یته فا ن قلتم ان تعدیل الشا فعی غیر مسلم و روا ته مجرو حو ن فهذا یحتا ج الی بیا ن و اثبات جرح روا تها و الا فنا هیک تعدیل معد ل و ای مستدل

(قلّہ، قاف کی پیش اور لام کی تشدید سے بڑی ٹھلیا پانی کی ہے، اور قلّہ یا تو بلندی اس ٹھلیا کے سبب سے اس کا نام رکھا گیا ہے یا یہ کہ بلند قد آدمی اس کو اٹھا سکتا ہے اور قلّہ ہر بلند چیز کو کہتے ہیں جیسے کہ قلہ پہاڑ کا اور قلہ کی جمع قلال قاف کے زیر سے ہے اور یہاں مراد ہجر گاؤں کے مٹکے ہیں چنانچہ بعض روایتوں میں اس حدیث کے واضح طور پر آیا ہے اور اس زمانہ میں مشہور بھی وہیں کا مٹکا تھا۔ سو ظاہر امر یہ ہے کہ یہ مقدار پانی کثیر کی حد ہوگئی۔

اور ہجر وہ گاؤں ہے جس کی طرف مٹکے عرب میں نسبت کئے جاتے ہیں اور ابن جریج نے کہا ہے کہ میں نے وہ مٹکے دیکھے ہیں ہر ایک میں دو مشکیزے یا کچھ اوپر دو سماتے ہیں اور امام شافعیؒ نے کہا کہ کچھ اوپر کہنا ایک امر مبہم ہے اس لئے بنظر احتیاط ہم نے آدھا لے کر ڈھائی کر لئے تو دو قلّے پانچ مشکیزوں کے ہوگئے۔

میں کہتا ہوں کہ وہ جو کہا گیا ہے کہ روایت شافعی کی منقطع ہے کیونکہ اس کے راویوں کا حال معلوم نہیں۔ امام شافعیؒ نے خود کہہ دیا ہے کہ یہ سند مجھے یاد نہیں، سو معلوم نہ ہوا کہ اس سند کے لوگ ثقہ ہیں یا نہیں۔ سو یہ کہنا ٹھیک نہیں اس طرح کہ اگرچہ امام شافعیؒ نے اس سند کے لوگوں کا نام نہیں لیا۔ لیکن وہ لوگ ان کے نزدیک ثقہ ہیں۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے ان کی روایت پر عمل کیا ہے۔

اور ردالمختار میں تحریر وغیرہ سے نقل کر کے تصریح کی ہے کہ مجتہد کا کسی روایت پر عمل کرنا اس روایت کو صحیح کر دیتا ہے۔ اور اس میں بڑی طول کلامی کی ہے کہ امام شافعیؒ، جرح و تعدیل کے اماموں میں سے تھے۔ سو جن راویوں سے انہوں نے روایت کی ہے وہ

مستورالحال نہیں ہو سکتے۔ پھر اگرتم کہو کہ تعدیل امام شافعیؒ کی مسلم نہیں اور راوی اس کے اچھے نہ تھے، سو یہ باب قابل بیان اور لائق اثبات ہے ورنہ اتنی بڑی تعدیل کرنے والے کی تعدیل کفایت کرتی ہے)

☆ وجہ دوسری کہ دافع ہے وجود اشتراک کو اس حدیث میں درمیان چھوٹی ٹھلیا اور بڑے مٹکے کے، یہ ہے کہ اگر بڑا مٹکا مراد نہیں تھا تو حاجت اختیار کرنے اور بولنے دو قلّوں کے کیا تھی۔ ایک قلّہ کبیر کہہ دینے میں دو صغیر آ سکتے تھے جیسا کہ کہا حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں:

الفصل با لقلّتین اقوی لصحّة الحد یث فیه و قد اعتر ف الطّحاوی من الحنفیة بذا لک لکنه اعتذر عن القول به با ن القلّة فی العرف تطلق علی الکبیرة و الصّغیرة کا لجرّ ة ولم یثبت من الحد یث تقدیر هما فیکو ن مجملاً فلا یعمل به و قواه ابن دقیق العید لکن استد لّ له غیر هما فقا ل ابو عبد القا سم بن سلام المراد القلة الکبیرة اذ لو اراد الصغیرة لم یحتج لذ کر العدد فا ن الصغیرتین قدر وا حدة کبیرة و یر جع فی الکبیرة الی العرف عند اہل الحجاز و الظا ہر ان الشا رع قدرهما علی سبیل التو سعة و العلم محیط با نه ما خا طب الصحا بة ا لا بما یفهمو ن فا نتهی ا لا جمال ۔

(حد فاصل دو قلوں کے ساتھ بہت قوی ہے کیونکہ اس میں حدیث صحیح ہو چکی اور طحاوی نے حنفیوں میں سے اس کا اقرار کیا ہے لیکن اس کے قائل ہونے سے یہ عذر پیش کیا ہے کہ قلہ عرف عرب میں چھوٹے بڑے مٹکے دونوں کو کہتے ہیں مثلاً ٹھلیا بڑی چھوٹی کو اور حدیث میں ان کا اندازہ ثابت نہیں ہوا تو یہ اندازہ مجمل رہا سو اس پر عمل کیوں کر ہو سکتا ہے اور اسی تقریر کو ابن دقیق العیدؒ نے تقویت دی ہے لیکن اور لوگوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے سو کہا ابو عبدالقاسم بن سلامؒ نے کہ مراد قلہ سے بڑا مٹکا ہے اس سبب سے کہ اگر چھوٹا مراد ہوتا تو دو کے ذکر کی حاجت نہ تھی کیونکہ دو چھوٹے ایک بڑے کے برابر ہو کر ایک بڑا ہو جاتا عرف اہل عرب میں۔ اور ظاہر یہ ہے کہ

شارع نے ان سے ایک حد بیان کی ہے فراخی کے طور پر اور یہ بات معلوم ہے کہ آپ ﷺ صحابہ کرام سے ایسی باتیں فرماتے تھے جو سمجھ میں آویں۔ تو اجمال اٹھ گیا)۔

☆ وجہ تیسری یہ کہ جب کہ اس حدیث میں قلہ کے چار معنوں کا احتمال ہوا، پانی پینے کی چیز اور ٹھلیا صغیرہ اور مشک اور بڑا مٹکا، تو اگر ہم اعتبار کریں پانی پینے کی چیز کو یعنی پیالہ وغیرہ کو یا ٹھلیا کو، یا مشک، تو اس میں شک رہتا ہے کہ شائد مٹکا مراد ہو اور اگر مٹکا بڑا ہجری مقدار اڑھائی مشک حجازی کی معین کریں تو اس میں پانی پینے کی چیز کا مقدار بھی آ جاتا ہے اور ٹھلیا کا مقدار بھی موجود ہے اور مشک بھی آ گئی۔ غرض کہ مٹکا بڑا مراد رکھنا بالیقین اختلاف سے نکالتا ہے اور سب معانی لفظ مشترک کے کو محیط اور متضمن ہے۔ اس لئے یہی متعین ہوا۔

وقد قال رسول اللّٰه ﷺ دع ما یریبک الی ما لا یریبک

(فرمایا رسول اللہ ﷺ نے چھوڑ دے وہ چیز جو تجھے شک میں ڈالے اور کر جو غیر مشکوک ہو)

اگر کہو کہ قلہ چھوٹے پہاڑ کو بھی کہتے ہیں پس معنی محیط اور متضمن سب معانی کو وہی ہے اور بڑا مٹکا متضمن اس کا نہیں، تو جواب اس کا یہ ہے کہ اگرچہ قلہ پہاڑ کی چوٹی کو کہتے ہیں لیکن اس حدیث میں درباب پانی کی تحدید کے یہ معنی نہیں ہو سکتے واسطے ثبوت حدیث بئر بضاعہ کے، حالانکہ اس میں پانی بقدر چوٹی پہاڑ کے نہ تھا اور باوجود اس کے آنحضرت ﷺ نے اس کو نجاست پڑنے سے بھی نجس نہیں قرار دیا اور فرمایا کہ یہ پاک ہے جیسا کہ سابق میں گذرا اور سوال بھی قلاۃ اور صحرا کے پانی سے نہ تھا نہ چوٹی پہاڑ سے

بریں عقل و دانش بباید گریست

پس ثابت ہوا کہ حدیث قلتین کی صحیح اور ثابت ہے از راہ اسناد کے بھی۔ اور تصریحات آئمہ جرح اور تعدیل سے بھی۔ اور یہی قابل عمل ہے۔ اور کسی طرح کا اس میں جرح اور خدشہ نہیں۔ اور نہ مخالف اجماع کے اور نہ مضطرب الاسناد والالفاظ والمعنی۔ اور نہ مشترک درمیان معنی کثیرہ کے۔

فالحمد للّٰه علی توفیقه و الهام الحقّ بتحقیقه۔

اب مؤلف کی ایک اور وجہ کا جواب دیا جاتا ہے۔ بعد اس کے عشراً فی

عشر کی خدمت گزاری سے شرف حاصل کیا جاوے گا۔

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ اور ایک وجہ اور قلتین کی حدیث پر عمل نہ کرنے کی یہ ہے کہ تحقیق یہ حدیث: انّ رسول اللّٰہ ﷺ قال الماء طہور لا ینجسہ شیء (ابوداؤد: ۶۷۔ ترمذی: ۶۶۔ نسائی: ۳۲۶)۔ (آپ ﷺ نے فرمایا کہ پانی پاک ہے اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی) صحیح تر ہے حدیث قلّتین کی سے یہاں تک کہ منعقد کیا ہے بخاری نے باب خلاف حدیث قلتین کے اور موافق حدیث الماء طہور لا ینجسہ شیء کے۔ عبارت اس کی یہ ہے:

با ب ما یقع من النّجاسات فی السّمن و الماء و قا ل الز ھری لا بأس بہ لم یتغیّرہ طعم او ریح او لو ن

(یہ باب ہے اس بیان میں کہ نجاست گھی اور پانی میں پڑے اور کہا زہریؒ نے اس کا کچھ خوف نہیں جب تک کہ اس کا مزہ اور بو اور رنگ نہ بدلے)۔

اور یہی مذہب ہے امام مالکؒ کا اور اتباع ان کے کا۔ پس حدیث قلّتین کی معارض حدیث الماء طہور لا ینجسہ شیء کی، اور نہیں ہے ممکن حمل کرنا حدیث الماء طہور لا ینجسہ شیء کا اوپر حدیث قلّتین کے۔ یعنی یوں کہا جاوے کہ مراد حدیث الماء طہور لا ینجسہ شیء سے قدر قلتین کے ہے۔ سو یہ نہیں ممکن اس لئے کہ حدیث قلتین کی ضعیف ہے اور حدیث الماء طہور لا ینجسہ شیء کی صحیح ہے اس سے۔ پس اگر مراد لی جاوے حدیث الماء طہور لا ینجسہ شیء سے قدر قلتین کے تو لازم آوے گا باطل کر دینا عموم حدیث اقوی کا ساتھ حدیث ضعیف کے۔ اور یہ باطل ہے بالاتفاق۔ پس ہوگئی حدیث قلّتین کی متروک العمل ساتھ حدیث الماء طہور لا ینجسی شیء کے۔

اقول۔ اولاً تو حدیث الماء طہور میں لفظ ماء کا عام ہی نہیں بلکہ معہود بعہد خارجی ہے۔ اس لئے کہ یہ ہے اسم جنس معرف باللام اور اسم معرف باللام، عام اس وقت ہوتا ہے جب کہ عہد نہ ہو۔ جیسا کہ کہا مسلّم الثبوت میں:

و منھا المو صو لا ت و الجمع المحلی و المضا ف و اسم الجنس کذا لک حیث لا عھد (اور اس میں سے موصولات والف لام

والی جمع اور مضاف اور اسم جنس بھی ایسا ہے جہاں عہد نہ ہو)۔

اور کہا توضیح میں:

ومنهاای الفاظ العام المفرد المحلی با للام اذا لم یکن المعهود

(لفظ عام سے ہے مفرد الف لام والا جس وقت کہ الف لام عہد کے لئے نہ ہو)۔

اور ایسا ہی سب کتابوں میں اصول کی لکھا ہے اور ظاہر ہے کہ اسم معرف باللام میں اصل عہد خارجی ہے تو جب تک کوئی قرینہ مقتضی عموم کا مستحق نہ ہوگا، ہرگز اس اسم کو عام نہیں کہیں گے جیسا کہ کہا توضیح میں:

اعلم ان لام التّعریف امّا للعهد الخارجی او الذّ هنی و اما للجنسیّة ای الجنس و اما التّعریف الطبیعة لکن العهد هو الاصل ثم الا ستغراق ثم تعریف الطبیعة لا ن اللفظ الذی یدخل علیه ا للام دا ل علی الماهیة بدون ا للام فحمل ا للام علی الفا ئدة الجدیدة اولی من حمله علی تعریف الطبیعة و الفا ئدة الجدیدة اما تعریف العهد او استغرا ق الجنس و تعریف العهد او لی من ا لا ستغراق لا نه اذا ذکر بعض افراد الجنس خا ر جاً او ذهناً فحمل ا للام علی ذا لک البعض اولی من حمله علی جمیع ا لا فراد لا ن البعض متیقن و الکل محتمل

(لام تعریف کا یا تو عہد خارجی کے لئے ہے یا ذہنی کے لئے یا جنس کے لئے یا تعریف کے لئے۔ لیکن عہد اصل ہے۔ پھر استغراق ہے پھر تعریف۔ کیونکہ وہ لفظ جس پر لام داخل ہے بغیر لام کے بھی ماہیت پر دلالت کرتا ہے۔ پھر حمل کرنا لام کا نئے فائدہ پر اچھا ہے۔ تعریف پر حمل کرتی ہے اور نیا فائدہ یا تعریف عہدی ہے یا استغراق جنس کا اور تعریف عہدی استغراق سے اولی ہے اس سبب سے کہ جس وقت بعض فرد جنس کے خارج یا ذہن کے طور پر ذکر کی گئی تو حمل کرنا لام کا ان بعضوں پر سارے افراد کے حمل کرنے سے بہتر ہے۔ کیونکہ بعضے یقینی ہیں اور سب احتمالی)۔

اور کہا تلویح میں:

اذا تمهد هذا فنقول الاصل ای الراجع هو العهد الخارجی لانّه حقیقة التّعیین وکمال التّمییز ثمّ الاستغراق الی آخر ما قال من تحقیق وتدقیق مع الجرح علی بعض کلام صدر الشریعة (جس وقت یہ تمہید ہو چکی تو ہم کہتے ہیں راجح عہد خارجی ہے کیونکہ اس میں تعین اور تمیز پوری ہے۔ پھر استغراق ہے)

غرض کہ عہد خارجی بالاتفاق اصل ہوتا ہے اسم معرف باللام میں جب تک کوئی قرینہ عموم کا نہ ہو۔ پس ہم کہتے ہیں ساتھ توفیق اللہ کے کہ الماء طهور اس حدیث میں یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ پانی جس سے تم سوال کرتے ہو۔ یعنی پانی بئر بضاعة کا، وہ پاک ہے۔ اور ظاہر ہے کہ پانی بئر بضاعه کا قدر قلتین سے کم نہیں تھا۔ پس اس الماء طهور سے پاکی اس پانی کی جو قلتین سے کم ہو ثابت نہ ہوئی، اور الماء طهور کا حدیث قلّتین سے تعارض نہ ہوا۔ اور واضح ہو کہ حنفیوں کو بھی اس پر اقرار ہے کہ الماء طهور میں عموم نہیں بلکہ مراد اس سے پانی بئر بضاعه کا ہے۔ ازاں جملہ حضرت مؤلف ظاہری حضرت قطب الدین خان کہ مقلد محمد شاہ کے ہیں، اپنے ترجمہ مشکوۃ مسمی بمظاہر حق میں فرماتے ہیں تحت حدیث الماء طهور کے بعد بیان معنی بئر بضاعه کے

پس پانی اس کا بہت تھا اور چشمہ دار تھا۔ بلکہ لکھا ہے علماء نے کہ وہ جاری تھا اس وقت میں کہ راہ رکھتا تھا طرف باغ کے مثل نہر جاری کے، اس کا حکم حضرت ﷺ سے پوچھا جواب میں اس کے پانی کا حکم بیان فرمایا جو کہ مذکور ہوا۔ حاصل یہ کہ اس کی ظاہر عبارت سے کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ کنویں کا پانی پلید نہیں ہوتا تھوڑا ہو یا بہت بلکہ یہ جانے کہ یہ حکم پانی کثیر کا ہے۔ اور بعض روایت میں ہمارے علماء سے منقول ہے کہ کنواں چشمہ دار حکم پانی جاری کا رکھتا ہے۔ (ع۔خ)۔ انتہی کلامہ۔

بعینہ اور اسی مظاہر حق میں تحت حدیث قلّتین کے فرماتے ہیں:

اور یہ جو حدیث بئر بضاعہ میں آیا ہے کہ الماء طهور لا ینجسه شیء یعنی پانی پاک ہے نہیں نجس کرتی اس کو کوئی چیز اور اس کو دلیل اپنی ٹھہرایا ہے اصحاب ظواہر نے، مراد ساتھ اس کے پانی کثیر ہے۔

اوراز اں جملہ ابراہیم حلبی حنفی ہیں کہ شرح منیہ میں فرماتے ہیں:

نعلم ان المراد به مورد النص و هو بئر بضاعة خاصة۔ انتهى کلامه مختصراً (مراد پانی سے موقع سوال ہے اور وہ خاص بیر بضاعہ ہے)

پس افسوس کا مقام ہے کہ تنویر الحق کے ترجمہ میں (مولوی قطب الدین صاحب نے) اپنی پہلی تحریر کو خواب خرگوش کر دیا، کیونکہ وہاں تو اس حدیث میں عموم کا باطل کرتے ہیں اور تنویر الحق میں بتقلید محمد شاہ کے ثابت کرتے ہیں انّا للّٰه و انا اليه راجعون

☆ اوراز انجملہ مولوی احمد علی سہارنپوری ہیں کہ بعض حواشی ترمذی میں فرماتے ہیں:

قوله فقال رسول اللّٰه ﷺ انّ الماء الالف و اللام للعهد الخارجی فتاويله انّ الماء الّذی تسالون عنه فالجواب مطابقی لا عموم کلی کما قاله مالک (فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ پانی پاک ہے۔ یہاں لفظ الماء پر جو الف لام ہے وہ عہد خارجی کے لئے ہے تو تاویل حدیث یہ ہوئی کہ اے لوگو جس قدر پانی سے تم پوچھتے ہو وہ ناپاک ہے تو اب جواب سوال کے مطابق ہے، عام نہیں جس طرح مالکؒ کہتے ہیں)۔

☆ وازانجملہ طحاویؒ ہیں کہ شرح معانی الآثار میں ایسا ہی کہتے ہیں اور بہت علماء حنفیہ نے یہ اقرار کیا ہے کہ یہ حدیث عموم پر نہیں۔ اگر چہ انہوں نے وجہ بالتخصیص پاک ہونے بیر بضاعۃ کے حدیث قلتین سے وہ نہیں بیان کی جو ہم نے بیان کی ہے، بلکہ کہا ہے کہ وہ بیر بضاعہ باغوں کی طرف جاری تھا تو حکم میں نہر جاری کے ہوا۔ لیکن ہم نے سابق میں بضمن تاویل حدیث زنجی کے ثابت کر دیا ہے کہ یہ بات جاری ہونا اس کا طرف باغوں کے، غلط ہے۔ اور راوی اس کا واقدی ہے کذاب اور متروک اور واضع حدیثوں کا اور مبطل حدیثوں کا آئمہ کے نزدیک۔

کما مرّ عن التقريب للعسقلانی و المختصر لنور الدّين علی و مجمع البحار لابن طاهر الحنفی و بهذا التّحقيق اندفع ما اورد علی من قال بانّ المراد من الماء فی حديث الماء طهور لا ينجسه شیء الماء الّذی ورد عنه السؤال و هو ماء بئر بضاعة من انه مخالف لقولهم العبرة للعموم الالفاظ

لالخصوص المحل و وجه الاندفاع غير خفی علی من يعلم الفاظ العام لانه اذا علم الفاظ العام تيقن ان الماء فی هذا الحديث ليس من الفاظ العام فان كونه عاما موقوف علی عدم كونه للعهد الخارجی الذی هو الاصل و عدم كونه للعهد بلا قرينة العموم انتفاء الاصل و هو كما تری فاذا تيقن ان الماء ليس من الفاظ العموم فی هذا الحديث جزم باندفاع الايراد لانه بعد ثبوت عموم لفظ الماء فافهم و لا تغتر من تمثيل بعض الاعلام بقاعدة العبرة لعموم الالفاظ بحديث الماء طهور و بعد تحرير هذا التقريب رأيت ما فی غنية المستملی شرح منية المصلی لابراهيم الحلبی الحنفی فی هذا التصوير فوجدته موافقاً لی فی التقرير و هكذا نصّه و لا يقال العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لانا نقول لا نسلم عموم اللفظ و انما يكون لو كانت اللام للجنس او للاستغراق و هو ممنوع و لا دليل عليه بل هی للعهد فان الاصل انه اذا امكن جعل اللام للعهد لا تجعل لغيره و قد امكن ههنا لذكره فی السؤال فان قول السائل انتوضأ من بير بضاعة المرادبه من مائها قطعا و دعوی كونه ﷺ استانف جوابا عاما يشتمل المسئول عنه و غيره لا بدله من دليل۔ انتهی كلام الحلبی

(جیسا کہ گذر چکا عسقلانی کی تقریب اور مختصر نورالدین علی اور مجمع البحار ابن طاہر حنفی سے اور اس تحقیق سے اٹھ گیا وہ اعتراض جو ان لوگوں پر کیا گیا تھا کہ جو حدیث الماء طهور میں کہتے ہیں کہ مراد پانی سے یہاں بیر بضاعۃ ہے۔ اور وہ اعتراض یہ تھا کہ یہ تمہارا مقولہ اس مشہور مسئلہ کے مخالف ہے کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے۔ موقع کے خصوص کا نہیں۔ اور اس شبہ کے اٹھ جانے کی وجہ مخفی نہیں ان پر جو الفاظ عام کو جانتے ہیں کیونکہ الفاظ عام کی تفصیل جاننے کے بعد یہاں تو معلوم ہو گیا کہ اس حدیث میں

لفظ عام نہیں کیونکہ لفظ عام ہونا موقوف تھا اس پر کہ یہاں الف لام عہد خارجی کے لئے جو اصل ہے نہ ہووے اور بغیر قرینہ عموم یہ ایک چیز کی اصل کو نفی کرنا ہے ۔اور یہ ٹھیک نہیں۔ سو جس وقت یقین ہوگیا کہ حدیث میں لفظ الماء الفاظ عام میں سے نہیں تو اس اعتراض کے اٹھنے کا بھی یقین ہوگیا کیونکہ وہ اعتراض جب تھا کہ پہلے عموم یہاں ثابت ہو جاوے ۔سمجھ لے اور دھوکا نہ کھا بعض لوگوں کے اس مثال دینے سے کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے اور لکھنے اس تقریر کے۔ دیکھی میں نے وہ عبارت جو غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی ابراہیم حلبی حنفی میں ہے ۔تو اس مسئلہ میں، میں نے ان کی تقریر اپنے موافق پائی اور وہ عبارت ان کی یہ ہے کہ اعتراض نہ کرے کوئی کہ اعتبار عموم لفظ کا ہے خصوص سبب کا نہیں۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ ہم عموم لفظ کا یہاں نہیں مانتے یہ تو جب ہوتا کہ الف لام جنسی یا استغراقی ہوتا اور وہ ممنوع بلا دلیل ہے۔ بلکہ یہاں الف لام عہد خارجی کے لئے ہے کس واسطے کہ اصل یہی ہے کہ جب تک الف لام کو عہد خارجی کے لئے لینا ممکن ہو تو اور غیر کے واسطے نہیں کیا جاتا اور یہاں بسبب سوال کے وہ ممکن ہے کیونکہ سوال سائل کا یہی ہے کہ بیر بضاعہ کے پانی کا حکم فرمائے اور یہ دعوی کرنا آپ نے نیا عام جواب دیا ہے کہ بیر بضاعۃ اور سب مقدار کے پانیوں کو شامل ہے، اس کے لئے کوئی دلیل چاہیے)۔

اور اگر تسلیم کیا جاوے کہ اس حدیث الماء طھور سے ہر پانی کا پاک ہونا معلوم ہوتا ہے تو کہا جاوے گا کہ اس حدیث کے پانی عام سے وہ پانی جو قلتین سے کم ہو، مخصوص ہے جیسا کہ نقل کیا شیخ سلام اللہ حنفیؒ نے بعض شافعیہ سے چنانچہ کہا ہے محلی میں:

ثمّ عموم حديث الماء طهور لا ينجسه شيء مخصوص بمفهوم حديث القلّتين عند الشافعيه (عموم حدیث الماء طھور کا خاص ہے مضمون سے حدیث قلتین کے نزدیک شافعیہ کے)

تو حدیث الماء طھور کے یہ معنی ہوئے کہ ہر پانی جو کہ قلتین سے کم نہ ہو، پاک ہے۔ اور اس میں بطلان عموم اقوی کا ساتھ حدیث ضعیف کے لازم نہیں آتا جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے اس لئے کہ حدیث قلّتین میں کسی طرح کا ضعف نہیں اور یہ حدیث بھی صحیح اور قوی اور جید ہے قابل عمل کے۔

تنبیہ ۔ جب کہ ثابت ہو گیا کہ حدیث الماء طھور کی اور حدیث قلّتین کی معارض نہیں اور دونوں کا محل ایک ہی ہے تو وہ حدیثیں جو مؤلف نے اپنی سند میں پیش کی ہیں یعنی حدیث ولوغ کلب اور حدیث اذا استیقظ اور حدیث نھی عن البول فی الماء الدائم اور سوائے اس کے اور کچی پکی روایتیں جو دلالت کرتی ہیں پانی کے نجس ہونے پر، ان حدیثوں اور حدیث الماء طھور میں اسی طرح موافقت اور جمع کی جاوے گی جیسے کہ حدیث قلّتین کو اس حدیث سے موافق اور جمع کیا تھا۔ پس باطل اور لغو ہو گیا مؤلف کا بیان کرنا دو وجہ کو واسطے اسقاط حدیث الماء طھور کو نقل کرنا ان دو وجہوں کا اور رد کرنا اس کا موجب حرج اوقات ہے۔ ہماری غرض بوجہ کامل حاصل ہو گئی یعنی ثابت ہوا کہ حدیث قلّتین ہی سزاوار ہے عمل کے اور اس میں کسی طرح کا نقصان نہیں اور مؤلف نے جو پانچ وجہ سے اس کا متروک ہونا بیان کیا تھا وہ سب باطل ہو گیا۔

جاء الحقّ و زھق الباطل ان الباطل کان زھوقاً ۔ (بنی اسرائیل: ۸۱)

اب حضرت مؤلف کی عشر فی عشر کی خدمت گذاری کی جاتی ہے۔

قال (مؤلف تنویر الحق) ۔ جب کہ نہ ہوئی کوئی تقدیر کسی امام کی بیچ باب پانی کے فوق مقتضائے ان احادیث کے سوائے تقدیر ابی حنیفہؒ اور اتباع ان کی کے اور تھا اجماع منعقد اوپر باطل ہونے اس عمل کے کہ مخالف ہو آئمہ اربعہ کے تو ہوئی تقدیر ابی حنیفہؒ اور اتباع ان کی کے صحیح اور مطابق ساتھ ان حدیثوں صحیحہ کے اور اجماع مذکور کے اور تقدیر فوقانیؒ یہ ہے کہ کہا ابوبکر بن ابی شیبہؒ نے بیچ کتاب اپنی کے کہ نام اس کا مصنف ہے:

حدّثنا ابو معاویه عن عاصم عن عکرمه انّه قال مرّ رسول اللّٰه ﷺ بغدیر فقالوا یا رسول اللّٰه ﷺ انّ الکلاب تلغ فیه و السّباع فقال رسول اللّٰه ﷺ للسبع ما اخذ فی بطنه و للکلب ما اخذ فی بطنه فاشربوا و توضئوا قال ابو حنیفه لا باس به اذا کان عشراً فی عشر ما لم یتغیر طعمه و ریحه و لونه و توضئوا به ۔ انتھی کلام ابی بکر

(روایت کی ہمیں ابو معاویہ نے عاصم سے انہوں نے عکرمہ سے، یہ کہ گذر ہوا رسول اللہ ﷺ کا ایک جھیل پر، سو لوگوں نے آپ سے پوچھا کہ کتے اور درندے اس میں منہ

ڈالتے ہیں۔آپ ﷺ نے فرمایا کہ واسطے کتوں اور درندوں کے جو پیٹ میں آ گیا۔ تم اس میں سے پانی پیؤ اور وضو کرو، امام ابو حنیفہؒ نے کہا۔کچھ ڈر نہیں۔جب وہ دہ در دہ ہو اور اس کا مزہ اور بو اور رنگ نہ بدلے تو وضو کرو)۔

اور یہی ہے مذہب امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اور کہا یہ ہدایہ میں اسی پر فتوی ہے اور موافق مذہب امام اعظمؒ کے مذہب کے ہے امام احمد بن حنبلؒ کا بیچ نجاست رقیقہ کے جیسا کہ ہے بیچ ترجمہ مشکوۃ کے کہ شیخ کا ہے اور ارکان اربعہ میں کہ مولانا عبدالعلیؒ کی ہے۔

اقول۔اصل شبہ ہمارا حنفیوں پر یہ تھا کہ تم نے جو حد پانی کثیر کی دہ در دہ اور مثل اس کے ٹھہرائی ہے اس کی اصل کیا ہے۔اور یہ اعتراض نہ تھا کہ قلتین کو نجس کیوں کہتے ہو۔ جس کے جواب میں مؤلف نے بزعم خود یہ زور شور وغوغائے عام کا سا کیا۔سو ظاہر ہے کہ مؤلف نے جواب اصل اعتراض ہمارے کا نہیں دیا۔یعنی دہ در دہ کو دلیل شرعی سے ثابت نہ کیا۔یعنی اس کے بیان سے اصل دہ در دہ کی ثابت نہ ہوئی۔ اس لئے کہ اولاً تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہرگز نہیں کہ جو پانی بقدر عشر فی عشر ہو وہ کثیر ہے اور کسی حنفی نے علماء معتبرین سے یہ نہیں کہا کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ دہ در دہ کے قائل تھے۔ بلکہ مذہب ان کا رأی مبتلی بہ کے ہے۔ اور معنی اس کے یہ ہیں کہ اگر پانی استعمال کرنے والے کو اس بات کا یقین ہو کہ پلیدی اس تمام پانی میں،جس میں وضو کرتا ہے، ملی ہوئی ہے تو وضو وغیرہ نہ کرے۔ اور اگر ایسا ہو کہ ناپا کی ایک جانب میں پانی کے پڑی تھی اور وہ ناپا کی دوسری جانب نہیں پہنچی تو اس دوسری جانب میں وضو کرنا یا غسل کرنا اس کو درست ہے اور وہ جانب پانی کی پاک ہے۔

اور عشر فی عشر کی بنا اس پر ہے کہ امام محمد بن الحسن سے کسی نے سوال کیا تھا پانی کے حوض کبیر کی کیا حد ہے۔انہوں نے کہا میری مسجد کی مقدار۔پس انہوں نے مسجد کو ناپا تو اندرونی زمین اس کی ہشت در ہشت نکلی اور بیرونی اس کی دہ در دہ معلوم ہوئی۔پس بعض نے دہ در دہ کو کالوحی من السماء سمجھ لیا اور بعض نے ہشت در ہشت کو۔اور متأخرین نے اسی پر جمود کرلیا۔حالانکہ امام محمد نے آخر کو اپنے قول سے رجوع کر لیا ہے اور قائل ہو گئے ہیں ساتھ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے،یعنی اعتبار کیا رائے مبتلا بہ

کو ۔غرض کہ یہ تقدیر دہ در دہ کی کسی امام کے نزدیک آئمہ اربعہ کے یا امام ابو یوسفؒ یا امام محمدؒ کے حق و ثابت نہیں اور کوئی امام اس کا قائل نہیں ۔ اور کچھ اس پر دلیل نہیں ما انزل اللّٰہ بھا من سلطان۔

اسی واسطے اکابر حنفیہ سے بھی مروی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب اعتبار رأی مبتلی بہ کے ہے نہ دہ در دہ اور اسی کی طرف رجوع کیا ہے امام محمدؒ نے جیسا کہ کہا شمس الآئمہ سرخسیؒ نے مبسوط میں کہ یہی ظاہر المذہب اور یہی اصح ہے ۔ چنانچہ بحرالرائق میں ذکر کیا ہے:

قال ابو حنیفه فی ظاهر الروایة عنه یعتبر فیه اکبر رأی المبتلی ان غلب علی ظنّه انّه بحیث تصل النجاسة الی الجانب الآخر لا یجوز الوضوء والا جاز وممّن نصّ علی انه ظاهر المذهب شمس الآئمه السرخسی فی المبسوط وقال انه الاصح ۔ (کہا امام ابو حنیفہؒ نے ظاہر روایت میں کہ پانی کے باب میں برتنے والے کے ظن غالب کا اعتبار ہے ۔ اگر اس کا گمان غالب ہو جاوے کہ ایک کنارہ کی پلیدی دوسری جانب تک پہنچ جاتی ہے تو وضو جائز نہیں، بصورت دیگر جائز ہے اور جس شخص نے یہ کہا کہ یہ ظاہر مذہب ہے وہ شمس الآئمہ سرخسیؒ ہیں کہ انہوں نے مبسوط میں بیان کر کے یہ کہا ہے کہ یہ بہت صحیح ہے)

اور کہا امام ابوبکر رازیؒ نے احکام القرآن فی سورۃ الفرقان میں:

انّ مذهب اصحابنا ان کل ما تیقنا فیه جزء من النجاسة او غلب فی الظن ذالک لا یجوز الوضوء به سواء کان جاریاً او لا (مذہب ہمارے ساتھیوں کا یہ ہے کہ جس پانی میں نجاست کے مخلوط ہونے کا ہمیں یقین ہو یا گمان غالب ہو تو وضو اس سے جائز نہیں ۔قطع نظر اس بات کے کہ وہ پانی جاری ہو یا نہ ہو)،

اور کہا امام ابوالحسن کرخیؒ نے اپنی مختصر میں:

وما کان من المیاه فی الغدران او فی مستنقع من الارض وقعت فیه النجاسة نظر المستعمل فی ذالک فان کان فی

غا لب رأيه ان النجا سة ثم لم تختلط بجميعه لكثرته تؤ ضا من الجا نب الذی هو طاهر عنده فی غا لب رأيه فی اصا بة الطا هر منه و ما کا ن قليلا يحيط العلم ان النجا سة قد وصلت الی جميعه او کا ن ذا لک فی غا لب رأ يه لم يتوضاء (اور جو پانی حوض یا گڑھوں میں ہو اوراس میں نجاست پڑ جاوے۔ برتنے والا غور کرے، اگراس کے گمان غالب میں یہ آوے کہ نجاست بسبب کثرت پانی کے سارے پانی میں نہیں ملی تو جوکونہ اس کے عند یہ میں نجاست سے بچا ہوا ہےاس سے وضوکرے۔اوراگر پانی تھوڑا ہواور یہ معلوم ہو جاوے یقیناً کہ سارے پانی میں نجاست مل گئی یاظن غالب ہو تو اس سے وضونہ کرے)

اور کہا رکن الاسلام ابوالفضل عبدالرحمٰن کرمانیؒ نے شرح ایضاح میں:

و اختلف الروا يا ت فی تحديد الکثير و الظّا هر عن محمّد انّه عشر فی عشر و الصّحيح عن ابی حنيفه انّه لم يو قت فی ذالک بشیء فا نما هو موکول الی غلبة الظّن فی خلو ص النجاسة (مختلف ہوئیں روایتیں کثیر پانی کی مقدار کے بیان میں۔ اور ظاہر امام محمدؒ سے یہ ہے کہ وہ دہ در دہ ہے اورصحیح امام ابوحنیفہؒ سے یہ ہے کہ انہوں نے کوئی حد مقرر نہیں کی بلکہ انہوں نے برتنے والے کے گمان پر نجاست کے پھیلاؤ میں سونپا ہے)

اور کہا حاکم شہیدؒ نے اپنی کافی میں:

الّذی هو جمع کلام محمّد قا ل ابو عصمة کان محمّد بن الحسن يوقت عشرة فی عشرة ثم ر جع الی قول ابی حنيفه و قا ل لا اوقت فيه شيئاً (وہ تقریر جوجمع ہے کلام امام محمدؒ کے یہ ہے کہ ابوعصمۃؒ نے کہا کہ محمدؒ بن حسن دہ در دہ پانی کی حد بتاتے تھے پھرامام ابوحنیفہؒ کے قول کی طرف رجوع کیا اور کہا کہ میں کچھ حد نہیں لگاتا)۔

اور کہا امام اسپیجاپیؒ نے شرح مختصر طحاوی میں:

ثمّ الحدّ الفا صل بين القليل و الکثير عند اصحا بنا هو الخلوص و هو ا ن يّخلص بعضه من جا نب الی جا نب و لم

یفسر الخلو ص فی روا یۃ ا لا صو ل و سئل محمد عن حدّ الحو ض فقا ل مقدارمسجدی فذرعوہ فو جدوہ ثما نیۃ و بہ اخذ محمّد بن سلمۃ و قا ل بعضھم مسحوا مسجد محمّد و کان دا خلہ ثمان و خا رج عشراً فی عشر ثم ر جع محمد الی قول ابی حنیفہ و قا ل لا اوقت فیہ شیئاً ۔ (پھر وہ حد جو پانی کثیر اور قلیل میں فاصلہ کر دے، ہمارے ساتھیوں کے نزدیک نجاست کا پھیلاؤ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک طرف کی نجاست دوسری طرف پہنچ جائے ۔ اور ظاہر روایت میں پھیلاؤ کی وضاحت نہیں ہے۔ اور کسی نے امام محمدؒ سے حوض کی مقدار پوچھی، تو انہوں نے کہا کہ جتنی مقدار میری مسجد کی ۔ پھر لوگوں نے مسجد کی پیمائش کی تو طول وعرض آٹھ گز پایا۔ سو محمد بن مسلمہ کا یہ مذہب ٹھہر گیا۔ اور بعض نے کہا کہ مسجد کی پیمائش ہوئی تو اندرونی طول وعرض آٹھ گز تھا اور باہر دہ در دہ۔ پھر رجوع کیا امام محمدؒ نے امام ابی حنیفہؒ کے قول کی طرف اور کہا کہ میں کوئی حد مقرر نہیں کرتا)۔

اور معراج الدرایہ میں کہا ہے:

الصّحیح عن ابی حنیفہ انّہ لم یقدر فی ذا لک شیئاً و انّما قال ھو مو کو ل الی غلبۃ الظّن فی خلو ص النّجاسۃ من طرف الی طرف و ھذا اقرب الی التّحقیق لا نّ المعتبر عدم وصو ل النّجاسۃ و غلبۃ الظّن فی ذا لک یجری مجری الیقین فی و جو ب العمل کما اذا اخبرواحد بنجاسۃ الماء و جب العمل بقو لہ و ذا لک یختلف بحسب اجتھاد الرأی و ظنہ (روایت صحیح امام ابی حنیفہؒ سے یہ ہے کہ انہوں نے کوئی حد مقرر نہیں کی، بلکہ گمان غالب پھیلاؤ نجاست پر سونپا ہے۔ اور یہ امر تحقیق کے زیادہ قریب ہے کیونکہ اعتبار نجاست کے نہ پہنچنے کا ہے اور گمان غالب اس باب میں قائم مقام یقین کے ہے وجوب عمل میں جیسا کہ ایک آدمی خبر دے پانی کے ناپاک ہونے کی تو اس کے قول پر عمل واجب ہو جاتا ہے اور یہ گمان بمقتضائے لوگوں کی عقلوں کے مختلف ہے)۔

اور ایسا ہی کہا ہے شرح جمع الجوامع اور مجتبیٰ میں۔

اور کہا غایۃ البیان میں:

ظا ہر الرّوا یۃ عن ابی حنیفہ اعتبارہ بغلبۃ الظّن و ھو الاصح

(ظاہر روایت امام ابوحنیفہؒ سے گمان غالب کا اعتبار ہے اور یہی بہت صحیح ہے)

اور ینابیع میں ہے:

قا ل ابو حنیفہ الغدیر العظیم ھو الّذی لا یخلص بعضہ الی بعضہ و لم یفسرہ فی ظا ھر الرّوا یۃ و فو ضہ الی رأی المبتلے بہ و ھو الصّحیح و بہ اخذ الکر خی

(امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ بڑا تالاب وہ ہے کہ ایک طرف کی نجاست دوسری طرف نہ پہنچے اور ظاہر روایت میں اس کی تفسیر نہیں۔ بلکہ برتنے والے کی رائے پر رکھا ہے۔ اور یہی صحیح ہے اور کرخیؒ کا معمول بہ ہے)۔

ابن نجیم حنفیؒ، بعد نقل کرنے روایات مذکورہ کے، بحرالرائق میں فرماتے ہیں:

و ھکذا فی اکثر کتب آئمّتنا بھذہ النقول المعتبرۃ من مشائخنا المتقدّ مین مذ ھب اما منا ا لا عظم ابی حنیفہ و ابی یو سف و محمد فتعین المصیر الیہ و اما ما اختارہ کثیر من مشا ئخنا المتأ خرین بل عامتھم کما نقلہ فی معرا ج الدّرا یۃ من اعتبار العشر فی العشر فقد علمت انہ لیس مذ ھب اصحا بنا۔

فان قلت ان فی الھدا یۃ و کثیر من الکتب ان الفتوی علی اعتبار العشر فی العشر و اختارہ اصحا ب المتو ن فکیف ساغ لھم تر جیح غیر المذ ہب؟ قلنا لما کان مذھب ابی حنیفہ التّفویض الی رأی المبتلی بہ و کان الرّأ ی یختلف بل من النّاس من لا رأی لہ اعتبر المشا ئخ العشر فی العشر توسعۃ و تیسراً علی النّاس۔

فان قلت ھل یعمل بما صح من المذ ھب او بفتوی المشا ئخ۔ قلت یعمل بما صح من المذ ھب فقد قا ل ا لا مام ابو اللیث فی النوازل سئل ابو نصر فی مسئلۃ وردت علیہ ما تقول

رحمک اللّٰہ و قفت عند ك كتب ار بعة كتا ب ابرا هيم بن رستم و آ دا ب القا ضى عن الخصا ف و كتا ب المجرد و كتاب النوادر من جهة هشا م هل يجوز لنا ان نفتى منها اولاو هذه الكتب محمو دة عند ك ۔ فقا ل ما صح من اصحا بنا فذلك علم محبو ب مر غوب فيه مر ضى به۔ و اما الفتيا فانى لا ارى لا حد ان يفتى بشىء لا يفهمه و لا يحتمل اثقال الناس فا ن كا نت مسا ئل قد اشتهرت و ظهرت و انجلت عن اصحا بنا ر جو ت ان يسع ا لاعتماد عليها فى النوازل ۔ انتهى ۔

و على تقدير عدم ر جوع محمد عن هذا التقدير فما قدر به يستلز م به تقديره به ا لا فى نظره و هو لا يلز م غيره بل يختلف باختلاف ما يقع فى قلب كل و ليس هذا من قبيل الامور التى يجب فيها على العا مى تقليد المجتهد اليه اشار فى فتح القدير يؤ يده ما فى شر ح الزا هدى عن الحسن۔ و الاصح عنده ما لا يخلص بعض الماء الى بعض بظن المبتلى به و اجتهاده و لا ينا ظر المجتهد فيه ۔ انتهى ۔

فعلم من هذا ان التقدير بعشر لا ير جع الى اصل شر عى يعتمد عليه كما قا له محى السّنّة فا ن قلت قا ل فى شر ح الوقا ية انما قدر به بناه على قو له ﷺ من حفر بئر فله حو لها اربعون ذرا عاً فيكو ن له حريمها من كل جا نب عشرة ففهم من هذا انه اذا اراد اخر ان يحفر فى حريمها بئراً يمنع، لا نه ينجذ ب الماء اليها و ينقض اليها و ينتقص الماء فى البئر الاولى و ان اراد ان يحفر بئر با لوعة يمنع ايضاً لسرا ية النجاسة الى البئر ا لا ولى و تنجس ماء ها و لا يمنع فيما وراء الحر يم و هو عشر فى عشر فعلم ان الشر ع اعتبر العشر فى

العشر فی عدم سرا یة النجا سة حتی لو کا نت النجاسة تسری یحکم با لمنع ۔ قلت ھو مردود من ثلا ثة او جه ۔

الاول ۔ ان یکو ن حریم البئر عشرة اذرع من کل جا نب قو ل البعض و الصّحیح انه ار بعو ن من کل جا نب کما سیأ تی ان شاء اللّٰه تعا لی ۔

الثّا نی ان قوا م ا لا ر ض اضعا ف قوام الماء فقیاسه علیها فی مقدار عد م السرا یة غیر مستقیم ۔

الثّا لث ۔ انّ المختار المعتمد فی البعد بین البا لو عة و البئر نفوذ الرا ئحة فا ن تغیّر لو نه او ر یحه او طعمه ینجس و ا لّا فلا۔ کذا فی الخلاصة و فتاوی قا ضی خا ن و غیر ھما و صرح فی التاتارخانیه ان اعتبارالعشر فی العشر علی اعتبار حا ل ارا ضیھم و الجوا ب یختلف با ختلا ف صلا بة الارض و رخا و تھا ۔

(اور اسی طر ح پر ہے ہمارے اما موں کی اکثر کتا بوں میں اور ان معتبر نقلوں سے ہمارے متقدمین مشائخ کا مذہب امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ اور محمدؒ کا ثابت ہوا تو اسی طرف رجوع کرنا ٹھہر گیا۔ اور وہ جو بہت سے مشائخ متاخرین نے اختیار کیا ہے جیسے کہ معراج الدرایہ میں نقل کیا ہے کہ اعتبار دہ در دہ کا ہے تو یہ ہمارے اصحاب کا مذہب نہیں ۔

اگر تو کہے کہ ہدایہ اور بہت کتابوں میں یہ ہے کہ فتوی دہ در دہ پر ہے اور فقہ کے متنوں میں اسے پسند رکھا ہے تو انہوں نے غیر مذہب کی ترجیح کیونکر پھیلائی ؟

تو جواب یہ ہے کہ جب امام ابوحنیفہؒ کا مذہب را ئے مبتلی به ہے اور رائے مختلف ہوتی ہے، بلکہ بعض آدمیوں کی رائے ہوتی ہی نہیں ۔ تو مشائخ نے دہ در دہ کو لوگوں کی آسانی کے لئے معتبر کر لیا ہے۔

پھر اگر تو کہہ دے کہ کیا عمل کیا جاوے اس پر جو مذہب کی رو سے صحیح ہوا ہے ۔ کیونکہ کہا ہے امام ابواللیثؒ نے نوازل میں ۔ کسی نے پوچھا ابونصر سے کہ کیا کہتے ہو

تم ان چار کتابوں ، کتاب ابراہیم بن رستم کی ، آداب القاضی خصاف کی ، کتاب المجرد
چوتھی کتاب النوادر ہشام کی ، کی نسبت ، کہ کیا ہمیں جائز ہے کہ ہم فتوی دیویں ان
میں سے یا نہیں؟ اور یہ کتابیں تمہارے نزدیک اچھی ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ
جو ہمارے اصحاب سے صحیح ہو گیا تو وہ مسئلہ نہایت پسندیدہ ہے ۔ رہا فتوی دینا ۔ سو
میں کسی کے واسطے اعتقاد نہیں کرتا کہ بغیر سمجھے فتوی دیوے ۔ اور لوگوں کا بوجھ اپنے
ذمہ لیوے ۔ ہاں اگر مسائل شہرت پکڑ جاویں اور ہمارے اصحاب سے ظاہر ہو
جاویں تو مجھے امید ہے کہ نوازل میں بھروسہ ان پر جائز ہو سکتا ہے ۔ اور بر تقدیر نہ
رجوع کرنے امام محمدؒ کے اس اندازہ سے خواہ مخواہ انہوں نے اپنی رائے سے یہ اندازہ
کیا ہوگا سو وہ غیر کو کچھ ضروی نہیں ، بلکہ بنظر اپنے اپنے جی میں پڑنے کی مختلف ہے
۔ اور یہ کچھ ان باتوں میں سے نہیں ہے کہ انجان پر اس میں مجتہد کی تقلید ضروری ہو ۔
چنانچہ اس طرف فتح القدیر میں اشارہ کیا ہے اور اسی کی تائید کرتی ہے وہ تقریر جو شرح
زاہدی میں ہے حسن سے ۔ اور بہت صحیح حسن کے نزدیک کثیر پانی کا اندازہ یہی ہے کہ
برتنے والے کے ظن غالب میں ایک طرف کی نجاست دوسری طرف نہ پہونچے ۔ اور
ظنی مجتہد فیہ مسئلہ میں کچھ تکرار نہیں ہو سکتی ۔ سو اب اس سے معلوم ہو گیا کہ اندازہ دہ در
دہ کا کسی ایسی اصل شرع کی طرف رجوع نہیں کرتا جس پر اعتماد کیا جاوے ۔

چنانچہ محی السنہؒ نے کہا ہے پھر اگر تو کہے کہ شرح وقایہ میں کہا ہے کہ یہ اندازہ آنحضرت
ﷺ کے اس قول کی بنا پر کیا گیا ہے کہ جو کوئی کنواں کھودے تو اس کے لئے گرد کی
چالیس گز زمین ہے ۔ تو چار دیواری اس کی ہر جانب سے دس گز ہوگی تو اس سے سمجھا
گیا کہ جس وقت کوئی دوسرا شخص کنواں کھودنا چاہے پہلے شخص کی اس حد کے اندر ، تو
منع کیا جاوے گا ۔ کیونکہ پانی دوسرے کنویں کی طرف کھنچ کر پہلے کنویں کا پانی گھٹ
جائے گا ۔ اور اگر دوسرا شخص گندے پانی کا چوبچہ کھودنا چاہے تو بھی منع کیا جاوے گا کہ
نجاست کنویں میں سرایت نہ کرے اور پانی ناپاک نہ ہووے ۔ اور باہر چار دیواری کے
ممانعت نہیں ۔ اور یہ اندازہ کی مقدار دہ در دہ ہوئی ۔ سو معلوم ہو گیا کہ شرع نے دہ در
دہ کا اعتبار کیا نجاست سرایت نہ کرنے میں کیونکہ اگر اس سے زیادہ مقدار میں بھی
نجاست سرایت کرتی تو ممانعت مذکورہ بالا ہوتی ،

تو جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض تین طرح سے ساقط ہے۔

اول۔ یہ کہ ہر طرف سے چار دیواری کا دس گز ہونا بعض کا قول ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ ہر طرف سے چالیس گز ہوگا چنانچہ انشاء اللہ اب آتا ہے۔، دوسرے یہ کہ زمین پانی سے کئی درجہ موٹی چیز ہے سو پانی کا قیاس زمین پر کرنا ٹھیک نہیں، تیسرے یہ کہ پسندیدہ اور معتمد علیہ کنویں اور نجاست کے چوبچہ میں اتنی دوری ہے جس میں بد بو پہنچے، سو اگر پانی کا رنگ اور بو مزہ بدل جاوے تو ناپاک ہو جاوے گا اور نہیں تو نہیں یونہی خلاصہ میں اور فتاوی قاضی خان وغیرہ کتابوں اور تاتارخانیہ میں تصریح کی ہے کہ اعتبار دہ در دہ کا زمین کے حال پر ہے تو جواب یہ ہے کہ کہیں زمین سخت ہے اور کہیں نرم)

☆ اور کہا اشباہ والنظائر میں:

و منھا حدّ الماء الکثیر الملحق با لجاری الاصح تفویضه الی رأی المبتلی به لا التقدیر بشیء من العشر فی العشر و نحوہ (اور حد پانی کثیر کی کہ جو حکم میں جاری پانی کے ہے، صحیح اس میں برتنے والے کی رائے پر سونپنا ہے، اندازہ دہ در دہ کا نہیں ہے)

☆ اور صاحب تفسیر نیشا پوری نے کہا ہے کہ تقدیر عشر فی عشر کی محض لا اصل ہے۔ اس کی دلیل شرع سے ثابت نہیں ہوتی۔

☆ اور کہا مولانا بحر العلومؒ نے ارکان اربعہ میں:

ثمّ اختلف الرّوا یا ت فی تحدید الغدیر العظیم ففی ظاھر الرّوایة عن ا لا مام ابی حنیفه عد م التّقدیر و حمل التّفویض الی رأی المبتلی به کما ھو دا به الشریف فی امثا ل ھذا فا ن غلب علی الظّن انه لا یقبل النجاسة تو ضا وا لا لا و فی الرّوا یا ت ا لآ خر یعتبر التحریک و قد رہ المتأ خرو ن المساحة ۔ انتھی مختصراً (مختلف ہوئیں روایتیں بڑے تالاب کی حد میں ۔سو ظاہر روایت میں امام ابوحنیفہؒ سے یہی روایت ہے کہ اس کی حد معین نہیں بلکہ انہوں نے اپنی اس عادت شریف کے موافق، جو ایسے مسئلوں میں ان کی ہے، برتنے والے کی رائے پر سونپا ہے۔ سو اگر اسے گمان غالب ہو جاوے کہ یہ پانی نجاست قبول

نہیں کرتا تو وضو کر لے اور نہیں تو نہیں ۔ دیگر روایتوں میں پانی کے ہلانے کو لیا ہے اور متاخرین نے پانی کے ناپ کو لیا ہے) ۔

☆ اور کہا شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے شرح مشکوۃ میں :

و ظا هر الرّوا ية عن ابى حنيفه غلبة الظّن۔ ان غلب الظّن وصو ل النّجاسة لطر ف ا لآ خر لم يتوضأ و الا تو ضا و اعتبر ابو سليمان الجو ز جا نی ا لكثير با لمسا حت و اختاره المتأ خرو ن۔ فقوم اعتبروا ثما نية فی ثما نية و قو م بخمسة عشر فی خمسة عشر و الاكثرو ن بشر فی عشر ۔ انتهى مختصراً ۔(اور ظاہر روایت امام ابوحنیفہؒ سے گمان غالب کا ہے ۔سو اگر گمان غالب سے نجاست کا پہنچنا دوسری طرف معلوم ہو تو وضو نہ کرے اور اگر معلوم نہ ہو تو وضو کر لے ۔ اور ابو سلیمان جوز جانیؒ کثیر پانی کو ناپنے سے اعتبار کرتے ہیں ۔ اور اسی کو متأ خرین نے اختیار کر لیا ہے ۔سو ایک قوم نے ہشت در ہشت اور ایک قوم نے پانزدہ در پانزدہ کا اعتبار کیا ہے اور اکثر لوگوں نے دہ در دہ کو اختیار کیا ہے) ۔

☆ اور شیخ عبدالحق نے ترجمہ فارسی مشکوۃ میں بھی دہ در دہ کو مذہب متأ خرین ہی کا قرار دیا ہے، اگر چہ امام کا مذہب تحریک کو ٹھہرایا ہے ۔لیکن ہم کو اس کی تحقیق منظور نہیں کہ مذہب امام کا اعتبار تحریک ہے یا اعتبار رائے مبتلی بہ ۔ ہمارا مقصود تو اثبات اس امر کا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب تحدید دہ در دہ کی نہیں ۔سو وہ اس کلام سے جو شیخ کے ترجمہ مشکوہ میں ہے، یہی ثابت ہوتا ہے ۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

و نزد امام ابو حنیفہ واصحاب او اگر آب آن قدر بود کہ بجنبا نیدن اجزاء او از ہم جدا نگردد کثیر است والا قلیل ۔ونزد متأ خرین مشائخ بمساحت قرار یافتہ وبعض غلبہ ظن معتبر دارند ۔ اگر ظن غالب وصول نجاست بجانب دیگر است وضونکند والا بکند ۔انتہی مختصراً ۔

☆ اور ایسا ہی برہان الدین صاحب ہدایہ نے کہا ہے یعنی دہ در دہ کو قول بعض مشائخ کا قرار دیا ہے ، نہ کہ امام ابو حنیفہؒ کا ۔ اگر چہ فتوی دینا اس پر کہا ہے ،لیکن صاحبِ بحر نے اس کو بھی رد کر دیا ہے ۔یعنی ثابت کیا ہے کہ ہم کو عمل کرنا اور فتوی دینا اس پر نہ چاہیے جیسا کہ عبارت بحرالرائق میں گزرا ۔

علاوہ یہ کہ ہم کو اس سے بحث نہیں کہ فتوی حنفیوں کا کس پر ہے۔ غرض یہی ہے کہ دہ در دہ مذہب امام ابو حنیفہؒ کا نہیں۔ سو وہ ہدایہ سے صاف معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہدایہ میں کہا:

و الغدير العظيم الّذى لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الآخر اذا وقعت نجاست فى احد جانبيه جاز الوضوء من الجانب الآخر لانّ الظّاهر انّ النّجاسة لا تصل اليه اذ اثر التحريك فى السرايه فوق اثر النجاست ثمّ عن ابى حنيفه انّه يعتبر التحريك بالاغتسال و هو قول ابى يوسف رحمه اللّه و عنه بالتحريك باليد و عن محمد بالتوضى و وجه الاول ان الحاجة اليه فى الحياض اشد منها الى التوضى و بعضهم قدروا بالمساحة عشراً فى عشر بزراع الكرباس توسعة للامر على الناس و عليه الفتوى

(بڑا تالاب وہ ہے کہ ایک کنارہ کا پانی دوسرے کنارے کے پانی کو ہلانے سے نہ ہلے۔ تو جس وقت ایک کنارے پر نجاست پڑ جاوے دوسرے کنارے سے وضو جائز ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ وہاں تک نجاست نہیں پہونچی اس واسطے کہ حرکت پانی کی نجاست سے زیادہ دوڑتی ہے۔

پھر امام ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ وہ پانی کی حرکت جو نہانے سے ہوتی ہے اس کو اعتبار کرتے تھے اور یہی امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور ان سے ایک روایت ہاتھ کی حرکت بھی ہے۔ اور امام محمدؒ نے وضو کی حرکت کو لیا ہے اور پہلی صورت کی وجہ یہ ہے کہ حوضوں میں وضو کی نسبت نہانے کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے اور بعض نے دہ در دہ کا اندازہ فراخی امر کے لئے کیا ہے۔ اس پر فتوی ہے)۔

☆ اور سب سے سخت حجت اور دلیل اوپر نہ ہونے دہ در دہ کے مذہب ابو حنیفہؒ کا، اقرار جناب مترجم تنویر مؤلف ظاہری کا یعنی نواب محمد قطب الدین خان صاحب کا ہے۔ اور یہی کافی ہے واسطے الزام کے۔ تو سنو کہ آپ نے مظاہر حق ترجمہ مشکوۃ میں صاف اقرار کیا ہے کہ مذہب امام اعظمؒ کا تحدید پانی کثیر میں تحریک ہے جیسا کہ شیخ عبد

الحق کے ترجمہ میں گذرا۔ اور دہ در دہ کی تقدیر بعض متأخرین کے نزدیک ہے۔ چنانچہ تحت حدیث قلتین کے فرماتے ہیں:

پس آگے اختلاف کیا ہے آئمہ اربعہ نے بیچ مقدار قلیل وکثیر کے۔ امام مالکؒ تو کہتے ہیں کہ جس پانی کا رنگ مزہ بو متغیر نہ ہو نجاست کے پڑنے سے، وہ کثیر ہے۔ اور جو متغیر ہو جاوے وہ قلیل ہے۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کہتے ہیں کہ جو مقدار قلتین کے ہو، کثیر ہے اور اگر کم ہو قلیل ہے۔ اور امام اعظمؒ اور ان کے مذہب والے کہتے ہیں کہ اگر پانی اس قدر ہو کہ ایک طرف کے ہلانے سے دوسری طرف نہ ہلے، وہ کثیر ہے۔ والا قلیل۔ اور بعضے متأخرین نے دہ در دہ کو کثیر کہا ہے۔ انتھی کلام النواب مولانا قطب الدین نقلاً عن مظاھر حق

اب اس میں غور کرو کہ مولوی قطب الدین نے کیا صریح کہہ دیا کہ دہ در دہ مذہب امام ابوحنیفہؒ کا نہیں، بلکہ بعضے متأخرین کا ہے۔ اور پھر تنویر الحق میں بہ تقلید محمد شاہ کے کہہ دیا کہ دہ در دہ ہی مذہب ہے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اتباع کا۔ واللہ اعلم۔

اس اختلاف اور تعارض کا سبب معلوم نہیں ہوتا۔ آیا پہلی تحریر مظاہر حق سے ان کو سہو واقع ہوئی یا جان بوجھ کر ایسے تعصب میں گرفتار ہوئے، یا مظاہر حق میں تقلید شیخ عبدالحق کی تھی اور تنویر الحق میں محمد شاہ کی تقلید اختیار کی ہے۔

پس جب کہ اتنے آئمہ حنفیہ کی تصریحات سے بلکہ خود مؤلف ظاہری یعنی مولوی قطب الدین خان کی مظاہر حق کی عبارت سے ثابت ہوا کہ دہ در دہ کسی کے نزدیک متقدمین سے معتبر نہیں اور ظاہر ہے کہ جو لوگ متأخرین اس کے قائل ہیں، اس کے پاس بھی کوئی دلیل شرعی اس پر نہیں ہے۔ اور یہ دہ در دہ کسی اصل شرعی کی طرف رجوع نہیں کرتا جیسا کہ کلام سے خاتم المتأخرین ابن نجیم حنفی کے، جو بحر الرائق سے منقول ہوا، گذر چکا ہے تو قول مولانا شہید فی سبیل اللہ مہاجراً الی اللہ عالم ربانی حافظ قرآنی محی سنت عالم نبیل مولانا و مقتدانا مولوی اسماعیل رضی اللہ عنہ کا کہ یہ تحدید عشر فی عشر یعنی دہ دردہ کی بدعت حقیقہ ہے، ثابت اور مصدق ہوگیا۔ اور وہ قول مولوی اسماعیل صاحب کا یہ ہے جو ایضاح الحق میں فرماتے ہیں:

مسئلہ خامسہ۔ استحسانات اکثر متأخرین از فقہاء و صوفیہ کہ محض بنا بر ظن حصول بعضے

منافع دینیه ومصالح شرعیه بدون تمسک بدلیلے از دلائل شرعیه عبادات یا معاملات اختراع می نمایند یا تحدید اصلی از اصول دینیه بحدود خاصه احداث می کنند مثل تحدید کلمہ تہلیل باوضاع مخصوصه از اعداد وضربات وجلسات وتحدید ماء الکثیر بعشر فی عشر ہمہ از قبیل بدعات حقیقه است ۔ انتهی مختصرا غائیة الا ختصار

(و مرّ تمامه فی جواب الباب الثّانی فی جملة الروایات الدالة علی عدم الالتزام بمذهب معین۔ اور پوری عبارت جواب میں باب ثانی کے بذیل روایات عدم التزام تقلید مذہب معین کے گذر چکی)۔

اور جو کہ مؤلف نے مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ سے نقل کیا ہے کہ امام اعظم دہ در دہ کے قائل تھے۔ اس سے خود مؤلف کا اقرار ثابت ہوتا ہے کہ کسی عالم حنفی المذہب نے اپنی کتاب میں یہ مذہب امام اعظمؒ کا نقل نہیں کیا۔ اس لئے کہ اگر کسی کتاب حنفی میں یہ مذہب امام کا منقول ہوتا تو جناب مؤلف اپنی معتبر کتابوں جیسے، منیہ، قنیہ، شرح وقایہ، ہدایہ، کنز، قدوری، درمختار، بحرالرائق، فتاوی قاضی خان، فتاوی عالم گیری کو چھوڑ کر اپنے مذہب کو ابی بکر کی کتاب سے جو حنفی مذہب سے بالتفصیل واقف نہیں، بلکہ وہ ایک محدث ہے، نہ حنفی نہ شافعی، کیوں نقل کرتے۔ اس بات پر غور کرنا چاہیے اور اسی سے سمجھ لینا چاہیے کہ امام اعظمؒ دہ در دہ کے قائل نہیں۔

اور منشاء لکھنے ابوبکر بن ابی شیبہ کا یہی ہے کہ اس کو التزام ہے رد اور طعن کرنے کا ابو حنیفہؒ پر۔ اسی لئے ان کے بعض اتباع کو عشر فی عشر کے قائل دیکھ کر یہ سمجھا کہ امام ابوحنیفہؒ بھی اس کے قائل ہوں گے۔ اس پر پہلی حدیث عکرمہ کی متضمن پاک ہونے مطلق حوضوں کے جن میں کتے اور درندے پانی پی جاویں مخالف حنفی مذہب کے نقل کی، بعد اس کے بطور طعن کے حنفیوں کے مشہور مذہب کو امام اعظمؒ کا مذہب سمجھ کر نقل کر دیا۔ اور دراصل یہ طعن ابوبکرؒ کا ابوحنیفہؒ پر درست نہیں کیونکہ عشر فی عشر کے قائل نہیں جیسا کہ سب اکابر حنفیہ نقل کرتے چلے آتے ہیں۔ چنانچہ سابق میں عبارتیں سب کی گذریں۔

اور جو کہ مؤلف نے اخیر میں کہا ہے کہ

یہی ہے مذہب امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کا اور امام محمدؒ کا، اور کہا یہ ہدایہ میں اس پر فتوی ہے۔ انتہی۔

اس میں بڑی فریب بازی کی ہے اور دروغ گوئی اختیار کی۔ اس لئے کہ ہدایہ میں تو اسی قدر ہے کہ اس پر فتوی ہے۔ اور اس میں یہ نہیں کہا کہ یہی مذہب امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا ہے، بلکہ اس عشر فی عشر کو بعض مشائخ کا مذہب ٹھہرایا ہے جیسا کہ عبارت ہدایہ کی نقل کی گئی ہے۔ تو مؤلف محمد شاہ کی دروغ گوئی اور چالاکی دیکھو کہ دونوں امر یعنی عشر فی عشر مذہب ہونا امام اعظمؒ کا اور صاحبینؒ کا اور فتوی ہونا اس پر ہدایہ کی طرف نسبت کرتا ہے۔ نعوذ باللّٰہ من ھذہ الخیانۃ۔

اور جو کہ مؤلف تنویر الحق نے بعد اس کے کہا ہے کہ:

موافق مذہب امام اعظمؒ کے مذہب ہے امام احمد بن حنبلؒ کا بیچ نجاست رقیقہ کے،

اور اس کو نسبت کیا ہے طرف ترجمہ مشکوۃ شیخ عبدالحقؒ کے اور ارکان اربعہ مولوی عبدالعلیؒ کے، تو ظاہر ہے کہ غرض مؤلف کی یہی ہوگی کہ امام احمد بن حنبلؒ بھی قائل ہیں دہ در دہ کے بیچ نجاست رقیقہ کے۔ اور یہ محض غلط اور کذب صریح اور بہتان ہے مولانا عبدالعلیؒ پر اور شیخ عبدالحقؒ پر۔ کیونکہ مولوی عبدالعلیؒ اور شیخ عبدالحقؒ نے ہرگز نہیں کہا کہ امام اعظمؒ اور احمد بن حنبلؒ نجاست رقیقہ میں دہ در دہ کا مذہب رکھتے ہیں بلکہ مولوی عبدالعلیؒ کے کلام سے جو ارکان اربعہ سے نقل کیا گیا ہے اور شیخ عبدالحقؒ کے کلام سے جو ترجمہ مشکوۃ اور شرح اس کی سے نقل کیا گیا ہے، صاف معلوم ہوتا ہے کہ دہ در دہ مذہب امام اعظمؒ کا نہیں، چہ جائے کہ امام احمدؒ بھی ان کے اس مذہب میں موافق ہوں۔

تو دیکھو جناب مؤلف (تنویر الحق) نے کس قدر جھوٹ لکھنا اختیار کیا ہے اور حوالے جھوٹے دیئے ہیں، اس مقام میں مؤلف کی دیانت سے مطلع ہونا چاہیے۔

پس ثابت ہوا کہ دہ در دہ کی حد چاروں اماموں کے خلاف ہے، تو بزعم مؤلف جو قائل ہیں اس بات کے کہ جو کچھ مخالف ہے آئمہ اربعہ کے وہ باطل ہے بالاجماع، یہ تحدید عشر فی عشر کی باطل ہوئی اور قول مولوی اسماعیل شہیدؒ کا کہ تحدید دہ در دہ کی بدعت حقیقی ہے، خوب ثابت ہوا۔

اور اگر بفرض محال فرض بھی کیا جائے کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے صاحبین قائل ہیں عشر فی عشر کے تو ان کا قائل ہونا مقابل خصم کے کیا حجت ہے، جس حالت میں کہ شافعیؒ کی حدیث مرفوع پر مؤلف نے اتنی لے دے کی اور اس کے مذہب کو بزعم خود ضعیف کر دیا،

امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا قول اگرچہ بے دلیل ہو، مثل قرآن کے ہے۔ وہ کیا نبی ہیں کہ جناب مؤلف نے قول ان کا بے دلیل نقل کر دیا۔ قول صاحب ہدایہ کا کہ اس پر فتویٰ ہے مثل حدیث اور قرآن کے نقل کر کے خوش ہو گئے۔ مردانگی تو یہ تھی کہ جس طرح حدیث کو رسول اللہ ﷺ کی، جس پر شافعی کا عمل ہے، رد کر دیا تھا اسی طرح دہ در دہ کو کسی حدیث سے یا قرآن سے یا اجماع شرعی سے یا قیاس سے ثابت کرتے۔ مجرد مذہب کا معرض استدلال اور محل ترجیح بالدلائل میں پیش کرنا شان اور شعار اہل علم کی نہیں، کچھ تو شرم اور لحاظ چاہیے۔ خیریت الماضی لا یذکر آئندہ پھر جناب مؤلف کی خدمت میں التماس ہے کہ دہ در دہ کو کسی دلیل شرعی سے دو برس میں یا چار برس میں یا دس برس میں ثابت کر کے ہم مشتاقوں کو مسرور وممتاز فرماویں۔

الحمد للّٰہ اولاً و آخراً و ظاھراً و باطناً علی ما ارانا الحقّ فی تحقیق حدیث القلتین الصحیح الثابت المروی عن رسول اللّٰہ سید الثقلین ﷺ

تنبیہ، جواب دینا آئندہ کلام مؤلف کا حرفاً حرفاً نقل کر کے موجب تضیع اوقات ہے اور راقم کو اشتغال علمی سے کہاں فرصت ہے کہ سب اس کی توجیہات رکیکہ و ضعیفہ و دلائل نا مرضیہ کو نقل کرے، اس لئے اس کے حاصل کلام کو معہ تمام متمسکات کے اپنی عبارت وجیز ومختصر میں بیان کر کے ہر ایک بات کا بخوبی جواب دیویں گے۔

مستحب وقت فجر: غلس

❁ قال (مؤلف تنویر الحق)۔ مسئلہ دوسرا بیچ بیان وقت مستحب فجر کے..

❁ اقول۔ ہمارے نزدیک رسول اللہ ﷺ سے یوں ثابت ہے کہ آنحضرت ﷺ اکثر نماز فجر کی غلس میں پڑھا کرتے تھے اور یہ تغلس مروی ہے بہت صحابہ سے جو رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ ان میں سے ہیں حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ بن مالک اور حضرت جابرؓ اور حضرت ابو بردہؓ اور حضرت سہلؓ بن سعد اور حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ اور حضرت قیلہؓ بنت مخرمہ کما قال فی المحلی و الجامع للترمذی اور بہت طرق اور اسانید سے یہ تغلیس ثابت ہے اور بہت حدیثیں اس مضمون

کی وارد ہیں ازاں جملہ یہ کہ روایت ہے حضرت عائشہؓ سے:

کنّ نساء المؤ منا ت یشھد ن مع رسول اللّٰہ ﷺ صلوۃ الفجر متلفقات بمرو طھنّ ثم ینقلبن الی بیو تھن حین یقضین الصّلوۃ لا یعرف ھن احد من الغلس ۔(بخاری:۵۷۸۔مسلم:۶۴۸)

روایت کی یہ حدیث بخاری اور مسلم اور امام مالک اور ترمذی اور ابوداؤد اور نسائی اور ابن ماجہ وغیرھم نے ساتھ اسانید صحیحہ کے باتفاق معانی کے اگر چہ لفظوں میں بعض روایتیں مختلف ہیں ۔مثلاً بعض روایتوں میں ینقلبن ہے اور بعض میں یر جعن اور بعض میں ینصرف النساء ۔علی ہذاالقیاس۔غرض اس حدیث میں کسی طرح کا ضعف نہیں اور حاصل معنی اس حدیث کے یہ ہیں کہ جو عورتیں اپنی چادروں میں لپٹی ہوئی فجر آنحضرت ﷺ کی اقتداء میں پڑھنے کے لئے مسجد میں حاضر ہوتیں تو وہ ایسی غلس میں نماز پڑھ پڑھا کر اپنے گھروں کو چلتیں کہ اس وقت اتنی تمیز کسی کو نہ ہوتی کہ یہ عورتیں ہیں یا مرد اور یہی معنی ہیں عدم امتیاز کے جیسا کہ کہا عینیؒ نے شرح بخاری میں:

و قیل معنی ما یعرفھن احد ما یعرف اعیا نھن و ھذا بعید و لا وجه ان یقا ل ما یعرفھن احدای انساء ھن ام ر جال ۔

(اور بعض نے کہا ہے کہ معنی اس کے کہ ان کو پہچان نہیں سکتا تھا کوئی، یہ ہیں کہ ان کی صورتیں کوئی نہیں پہچانتا تھا اور یہ بات بعید ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ان کی یہ شناخت نہ ہوتی تھی کہ وہ مرد ہیں یا عورت)۔

اور کہا امام نوویؒ نے شرح صحیح مسلم میں :

معناه ما یعرفن انساء ھن ام ر جال و قیل ما یعرف اعیا نھن و ھذا ضعیف۔ انتھی۔ و ھکذا فی المحلی و فتح الباری مع ما له و ما علیه (معنی اس کے یہ ہیں کہ ان کی شناخت نہ ہوتی تھی کہ وہ مرد ہیں یا عورت ۔اور بعض نے کہا ہے کہ ان کی صورت نہیں پہچانی جاتی تھی اور یہ قول ضعیف ہے ۔ اور یوں ہی ہے محلی اور فتح الباری میں مع اعتراض اور جواب کے)

اور سیاق حدیث سے ظاہراً یہی معلوم ہوتا ہے کہ حاضر ہونا عورتوں کا نماز فجر میں اور فارغ ہونا ان کا نماز سے اور پھرنا ان کا حالت غلس میں امر مدامی تھا۔اور رسول اللہ

ﷺ ہمیشہ فجر کی نماز غلس ہی میں پڑھتے تھے۔

کما یدلّ علیه قولها کن یشهدن ثم ینقلبن او یرجعن لاسیما اسمیة الجملة المصدرة بان المخففة من المثقلته التی وردت فی روایة من عدا الشیخین اعنی مالکاً والترمذی و ابا داؤد والنسائی و ابن ماجه

(جیسا کہ دلالت کرتا ہے اس پر یہ قول حضرت عائشہؓ کا کہ عورتیں آن کر واپس جاتی تھیں۔ خصوصاً جملہ اسمیہ کا ہونا لفظ ان خفیفہ کے ساتھ (یعنی اصل ان مخففہ کی انّ ثقیلہ تھی جس سے تاکید سمجھی جاتی ہے) جو سوا امام بخاریؒ اور مسلمؒ کے مالکؒ، ترمذیؒ، ابوداؤدؒ، نسائیؒ اور ابن ماجہؒ کی روایت میں آیا ہے)

باآنکہ ایک روایت صحیحہ میں صاف آ گیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے تمام عمر میں ایک ہی مرتبہ فجر کی نماز اسفار کر کے ادا کی ہے اور باقی تمام عمر غلس میں پڑھتے رہے جیسا کہ روایت کیا امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں ابومسعود سے:

انّه ﷺ صلّی الصّبح مرةً بغلس ثمّ صلّی مرةً اخری فاسفر بها ثم کانت صلوته بعد ذالک التّغلیس حتّی مات لم یعد الی ان یسفر (ابو داود: ۳۹۴) (آنحضرت ﷺ نے صبح کی نماز ایک دفعہ اندھیرے میں پڑھی تھی۔ پھر دوسری دفعہ سویرے پڑھی۔ پھر اندھیرے میں پڑھتے رہے یہاں تک کہ انتقال فرمایا)۔

پس اسی واسطے کہ سیاق سے حدیث عائشہؓ کی بھی مواظبت معلوم ہوتی ہے اور حدیث ابومسعودؓ کی سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت ﷺ نے تمام عمر میں سوائے ایک مرتبہ کے غلس ہی میں پڑھی ہے، کہا فتح الباری میں:

و حدیث عائشه تقدم فی ابواب ستر العورة و لفظه اصرح فی مراده فی هذا الباب من جهة التغلیس بالصّبح و ان سیاقه یقتضی المواظبة علی ذالک و اصرح ما اخرجه ابوداؤد من حدیث ابی مسعود انّه ﷺ اسفر بالصّبح مرةً ثمّ کانت صلوته بعد بالغلس حتی مات لم یعد الی ان یسفر۔

(اورعورتوں کے پردہ کے باب میں حدیث حضرت عائشہؓ کی گزر چکی اور اس کے لفظ اس باب میں خوب واضح ہیں اس مراد میں کہ صبح کی نماز اندھیرے میں پڑھی تھی اور اس کا طرز کلام اس بات کی ہمیشگی کو چاہتا ہے۔ اور وہ حدیث بہت واضح ہے جسے ابوداؤدؒ نے ابی مسعودؒ سے روایت کیا کہ آنحضرت ﷺ نے ایک دفعہ سویرے نماز پڑھی پھر اندھیرے میں پڑھتے رہے یہاں تک کہ انتقال فرمایا)۔

اگر اعتراض کرو کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ ایک راوی اس کا یعنی اسامہ بن زید ضعیف ہے، کہا نسائی اور دارقطنی نے کہ قوی نہیں اور کہا احمد نے کہ کچھ چیز نہیں ہے اور کہا ابو حازم نے کہ اس سے احتجاج نہیں چاہیے۔

تو جواب اس کے دو ہیں:۔

☆ اول یہ کہ اس حدیث کو صحیح کہا ہے ابن خزیمہؒ نے اور سکوت کیا ہے اس پر جرح کرنے سے ابوداؤدؒ نے جب کہ نقل کیا اس نے اس حدیث کو اپنی سنن میں۔ اور بیہقیؒ نے کہا کہ اس حدیث کے سب راوی ثقات ہیں، اور خطابیؒ نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے اسناداً اور راوی اس کا اسامہ بن زید ایسی ثقاہت سے متصف ہے کہ بخاری کے راویوں میں سے ہے۔ اور تحقیق کہا آئمہ محدثین نے کہ جس راوی سے بخاری اور مسلم روایت کریں یا بخاری اکیلا ہی روایت کرے، تو اس راوی کے حق میں کسی طعن اور جرح کرنے والے کا قول مقبول نہیں، اگرچہ وہ طاعنین کتنے ہی ہوں جیسا کہ کہا محلی حنفی میں:

و قد اخرج ابو داؤد و صححه ابن خزيمه من طريق اسامة بن زيد الليثى عن ابن شهاب عن عروه عن بشير بن ابى مسعود عن ابيه انّه ﷺ صلّى الصبح مرةً بغلس ثمّ صلّى مرةً اخرى فاسفر بها ثمّ كانت صلوته بعد ذالك التغليس حتى مات لم يعد الى ان يّسفر. و قد سبق تخريجه فان قيل فيه اسامة بن زيد الليثى و قد قال فيه النّسائى و الدّار قطنى ليس بقوىّ و قال احمد ليس بشىء و قال ابو حازم لا يحتج به ـ قلنا الحديث مما صححه ابن خزيمه و سكت عليه ابو داؤد و ما سكت هو عليه لا ينزل عن درجة الحسن. قال

البھیقی رواتہ کلھم ثقا ت و خبر ا لا سفار مختلف فی اسنادہ و متنہ ۔ و قا ل الخطا بی ھو حدیث صحیح اسناداً و اسا مۃ من ر جال البخاری و قد قا لوا من رو ی عنہ الشیخا ن او احدھما عنہ لا ینظر للطا عنین فیہ و ان کثروا ۔

(ابو داؤد نے روایت کی اور ابن خزیمہؒ نے اس کو صحیح بتایا اسامہ بن زید لیثی کے طریق سے کہ ان سے ابن شہاب نے روایت کی اور ان کو عروہ نے بشیر بن ابی مسعود سے اور ان کو ان کے باپ نے یہ کہ آنحضرت ﷺ نے ایک دفعہ نماز اندھیرے میں پڑھی پھر دوسری دفعہ سویرے۔ پھر اندھیرے میں پڑھتے رہے یہاں تک کہ انتقال فرمایا۔

..اگر کہا جاوے کہ اس میں ایک راوی اسامہ بن زید لیثی ہے جس کے متعلق امام نسائیؒ اور امام دارقطنیؒ نے کہا ہے کہ وہ قوی نہیں ہے اور امام احمدؒ نے کہا ہے کہ نا چیز ہے اور ابو حازم نے کہا ہے کہ اس کی روایت سے حجت نہیں ۔

ہم کہیں گے کہ یہ حدیث وہ ہے جس کی صحت ابن خزیمہؒ نے کی اور ابو داؤدؒ نے اس پر سکوت کیا ہے ۔ اور جس پر ابو داؤدؒ سکوت کرے وہ درجہ حسن سے کم نہیں ہوتی ۔ اور امام بیہقیؒ نے کہا ہے کہ راوی اس کے سب ثقہ ہیں ۔ اور سویرے پڑھنے کی حدیث کی سند میں اختلاف ہے اور خود متن حدیث میں بھی ۔

اور خطابیؒ نے کہا کہ وہ حدیث اسناد کے طور پر صحیح ہے اور اسامہ، صحیح بخاری کے راویوں میں سے ہے اور اہل حدیث کا کہنا ہے کہ جس شخص سے دونوں شیخ (بخاری و مسلم) یا ایک روایت کریں تو اس میں گنجائش طعن کی نہیں رہتی اگر چہ طعن کرنے والے کتنے ہی ہوں)۔

پس جب کہ امام بخاریؒ رئیس الناقدین نے اسامہ بن زید سے روایت کی تو پھر جرح کسی کا کیا ضرر کرتا ہے ۔

☆ دوسرا یہ کہ فرض کیا کہ بخاری کے رواۃ پر جرح مقبول ہے لیکن پھر بھی وہ جرح مقبول ہوتا ہے جو کہ با بیان سبب ہو جیسا کہ شرح نخبہ اور حاشیہ علوی میں کہا ہے:

لا نّہ ان کا ن غیر مفسر ای لم یبین سببہ مثل قو لھم فلان ضعیف و فلان لیس بشیء او نحو ذا لک مقتصراً علی

ذالک لم یقدح فیمن ثبت عدالته لان النّاس یختلفون فیما یجرح و ما لا یجرح فیطلق احدھم الجرح بناءً علی امر اعتقده جرحا ولس یجرح فی نفس الامر فلا بدّ من بیان سببه (اسلئے کہ اگر جرح بلاتفسیر ہو، مثلاً یوں کہہ دینا کہ فلاں شخص ضعیف ہے یا ناچیز ہے وغیرہ کہہ کر وضاحت نہ کرے تو یہ جرح نہ ہوگی اس شخص کے حق میں جس کی عدالت ثابت ہوچکی ہو۔ کیونکہ لوگ جرح اور غیر جرح میں مختلف ہیں ۔ سو بعض اپنے عندیہ کے موافق کسی پر جرح کردیتے ہیں اور حقیقت میں وہ جرح نہیں ہوتی ۔ سو ضروری ہوا سبب جرح کا بیان کرنا)

اور کہا مسلّم الثبوت میں:

اکثر الفقھاء و المحدّثین لا یقبل الجرح الّا مبینا و لو حکما کما عن علماء ھذا الشان بخلاف التعدیل

(اکثر فقہاء اور محدث نہیں قبول کرتے جرح کو مگر وہ جرح کہ مع بیان اور تفسیر سبب کے ہو۔ اور نہیں تو جرح مقبول نہ ہوگی بخلاف تعدیل کے)۔

اور کہا امام نوویؒ نے مقدمہ شرح صحیح مسلم میں:

لا یقال الجرح مقدم علی التّعدیل لانّ ذالک فیما اذا کان الجرح ثابتاً مفسراً بسبب و الا لا یقبل الجرح

(کوئی نہیں کہہ سکتا کہ جرح مقدم ہے تعدیل پر، کیونکہ جرح مع بیان اور تفسیر سبب کے ہو تو مقبول ہے ورنہ نامقبول ہے)۔

اور ظاہر ہے کہ جارحین اسامہ نے بیان سبب کا نہیں کیا ۔ یہی کہا لیس بالقوی و لیس بشیء و لا یحتج به (کہ قوی نہیں اور ناچیز ہے اور اس کی روایت حجت کے لائق نہیں)، اور یہ معتبر نہیں کما قالاہ ۔

پس ان حدیثوں سے ثابت ہوگیا کہ حضرت ﷺ کا فعل یہی تھا کہ ہمیشہ غلس میں نماز پڑھتے، اسفار میں فقط ایک ہی دفعہ پڑھی ہے کہ بعد اس کے تمام عمر کبھی اسفار میں نہیں پڑھی۔

اور یہی مذہب ہے بہت سے صحابہ کا اور تابعین کا جن میں سے ہیں ابوبکرؓ اور

عمرؓ اور ابن الزبیرؓ اور ابوموسی اشعریؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ، اور یہی مذہب ہے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا اور امام احمدؒ کا اور اسحاقؒ اور جمہور آئمہ کا جیسا کہ کہا ترمذیؒ نے:

حدیث عا ئشه حدیث حسن صحیح و هو الذی اختاره غیر واحد من اهل العلم من اصحا ب النّبیّ ﷺ منهم ابو بکر و عمر و من بعد هم من التا بعین و به یقول الشّا فعی و احمد و اسحاق یستحبو ن التغلیس بصلوة الفجر، انتهی

اور کہا امام نوویؒ نے شرح صحیح مسلم میں:

و هو مذ هب ما لک و الشا فعی و الجمهور

(کہ یہ مذہب ہے مالکؒ اور شافعیؒ اور جمہور کا)

اور کہا محلی میں:

و عن ابی مو سی و ابن الز بیر و عمر بن عبد العزیز انهم کا نوا یغلسو ن ۔ (ابوموسیٰؓ اور ابن زبیرؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ کے بارے میں روایت ہے کہ غلس میں نماز پڑھتے تھے)۔

اور جناب مؤلف (تنویرالحق) کا یہ دعوی کہ غلس میں نماز پڑھنے کی حدیث منسوخ ہے اس حدیث ابن مسعودؓ سے:

ما رأیت رسول اللّه ﷺ صلّی صلوة ا لّا لمیقا تها ا لّا صلوتین صلوة المغر ب و العشاء یجمع و صلّی الفجر یو مئذ قبل میقاتها ۔ (بخاری: ۱۶۷۵۔ مسلم: ۱۲۸۹۔ ابوداؤد: ۱۹۳۴)

(نہیں دیکھا میں نے آنحضرت ﷺ کو نماز پڑھتے ہوئے مگر نماز کے وقت پر۔ ہاں دو نمازیں ایک مغرب اور دوسری عشاء مزدلفہ میں غیر وقت پڑھیں اور صبح کی نماز اسی روز وقت مقرر سے پہلے پڑھی)۔

مع ان روایات ابن مسعودؓ کے جو عبدالرحمٰن بن یزید سے ان مضمون کی مؤلف نے نقل کی ہیں۔

اور حدیث اسفروا با لفجر فا نّه اعظم للا جر ۔ (ترمذی: ۵۴) (اجالا کرو صبح کی نماز میں کیونکہ اس میں بڑا ثواب ہے) سے و ما فی معناه

اور روایات ابراہیم نخعیؒ سے کہ کہا:

ما اجتمع اصحاب محمّد ﷺ علی شیء ما اجتمعوا علی التّنویر با لفجر (نہیں جمع ہوئے اصحاب رسول اللہ ﷺ کسی چیز پر جیسے جمع ہوئے اجالے میں صبح کی نماز پڑھنے پر)۔

پس جواب یہ ہے کہ دعوی نسخ کا صریح البطلان ہے اس لئے کہ ناسخ کا متأخر ہونا ضروری ہے جیسا کہ کہا مسلم الثبوت ونخبۃ الفکر وغیرھما میں ۔ اور یہاں معاملہ برعکس ہے، یعنی جس کو منسوخ کہتے ہو یعنی غلس، اس کا مؤخر ہونا اور اس پر مداومت رسول اللہ ﷺ کی سند صحیح سے ثابت ہے، جیسا کہ ابھی سنن ابی داؤد سے منقول ہو چکا۔ اور جن حدیثوں کو مؤلف نے سند پکڑا ہے ان سے ہرگز نسخ ثابت نہیں ہوتا۔

حدیث ابن مسعودؓ سے اس لئے ثابت نہیں ہوتا کہ جب کہ ثابت ہوئی مواظبت رسول اللہ ﷺ تغلیس پر جیسا کہ ثابت کیا گیا، تو واجب ہوا حمل کرنا حدیث ابن مسعودؓ کا جمعاً بین الدلیلین اس پر کہ اس دن نماز میں داخل ہوئے ہوں گے بمجرد طلوع فجر کے باوجودیکہ غلس دور نہیں ہوئی ہو اس لئے کہ غلس کے معنی تاریکی آخر شب کی ملی ہوئی روشنی صبح سے ہیں، جیسا کہ کہا محلی میں:

فا لغلس بقا یا ظلمۃ اللیل یخا لطھا بیا ض الفجر نقله عیاض عن ا لا ظھری و الخطا بی ۔انتھی۔ و ھکذا فی عمدۃ القا ری شرح صحیح البخاری للعینی حنفی

(غلس کے معنی پچھلی رات کے اندھیرے کے ہیں جس میں صبح کی سفیدی ملی ہوتی ہے ۔نقل کیا یہ عیاض نے اظہری سے اور خطابی سے، ہو چکی عبارت محلی کی۔ اور یوں ہی ہے عینی کی عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری میں)

اور ظاہر ہے کہ وہ کچھ آنے اور قلیل میں نہیں بلکہ تا تنویر کامل وہ تاریکی باقی رہتی ہے اور اس کی بدایت بھی ہے اور نہایت بھی، اور اس میں تقدیم فعل بھی ممکن ہے اور تاخیر بھی ممکن ہے اسی واسطے کہا فتح الباری میں:

و اما حدیث ابن مسعود الّذی اخر جه المصنّف و غیره انّه قال ما رأیت رسول اللّٰه ﷺ صلّی صلوۃ فی غیر وقتھا غیر

ذالک الیو م یعنی یو م المز دلفۃ فمحمو ل علی انّہ د خل فیھا مع طلو ع الفجر من غیر تا خیرہ و انّ فی حدیث زید بن ثا بت و سھل بن سعد ما یشعر بتا خیر یسیر لا انّہ صلا ھا قبل ان یطلع الفجر (اور وہ حدیث ابن مسعودؓ کی جسے بخاریؒ وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ میں نے سوائے اس دن کے آنحضرت ﷺ کو غیر وقت میں نماز پڑھتے نہیں دیکھا، یعنی فجر کی نماز مزدلفہ والے دن۔ سو وہ محمول ہے اس پر کہ بغیر تاخیر آپ ﷺ نے طلوع فجر ہوتے ہی نماز شروع کر دی۔ چنانچہ حدیث زید بن ثابت اور سہل بن سد سے سمجھ میں آتا ہے کہ آپ نے طلوع فجر کے بعد تھوڑی سی تاخیر کی اور اس کے یہ معنی نہیں کہ فجر سے پہلے پڑھ لی)۔

اور کہا محلی حنفی میں:

و اجا ب عنہ الحا فظ و غیرہ با نّہ محمو ل علی انّہ د خل فیھا مع اوّل طلوع الفجر و کا ن المعتاد التّا خیر منہ بحیث لا یفوت التغلیس۔ و اللہ اعلم۔ (اور جواب دیا اس کا حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے اس طرح پر کہ وہ حدیث محمول ہے اس پر کہ اول طلوع فجر میں آپ نے نماز شروع کی اور روز مرہ اس کی بہ نسبت دیر کرکے پڑھنے کی عادت تھی اس طرح کہ پچھلی رات کی اندھیری فوت نہ ہو)

اور مؤید ہے اس تاویل کو حدیث صحیح بخاری کی عبد الرحمٰن بن یزید سے:

قال خر جت مع عبد اللّٰہ الی مکہ ثمّ قد منا جمعاً فصلّی الصّلو تین کلّ صلوۃ و حد ھا با ذا ن و اقا مۃ و العشاء بینھما ثم صلی الفجر حین طلع الفجر۔ قا ئل یقول طلع الفجر و قائل یقول لم یطلع الفجر (کہا عبد الرحمٰن بن یزید نے کہ گیا میں عبد اللہؓ کے ساتھ مکہ کو اور ہم دونوں مزدلفہ پہنچے سو دو نمازیں انہوں نے پڑھیں ہر ایک جدا مع اذان اور تکبیر کے اور کھانا عشاء کا درمیان ان دو نمازوں کے۔ پھر جب طلوع ہوئی فجر، نماز صبح ایسے وقت پڑھی کہ بعضے کہتے تھے کہ صبح ہوگئی اور بعضے کہتے تھے کہ نہیں)

الحاصل وہ غلس جس میں حضرت ابن مسعودؓ نے مقام مزدلفہ میں ایک دفعہ نماز

پڑھی تھی اور کہا تھا کہ ایسا ہی ایک دفعہ اس مقام پر حضرت رسول اللہ ﷺ نے پڑھی تھی اور سوا اس کے کبھی آپ نے وقت معتاد سے مجاوزت نہیں کی، وہ غلس ابتدائی تھی۔ اور جس پر رسول اللہ ﷺ کو مواظبت تھی وہ غلس مؤخر۔ غلس ابتداء سے تھی پس کہاں رہا تعارض قول ابن مسعودؓ میں اور احادیث غلس میں؟ اور کیوں کر بے دلیل ناسخ ہوگا قول حضرت ابن مسعودؓ کا حدیث تغلیس کو؟

ایسا ہی حدیث اسفروا بالفجر و ما فی معناہ سے بھی نسخ حدیث تغلیس کا ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ جب کہ ثابت ہوئی حدیث غلس کی روایت شیخین وغیرھما سے، اور معارض ہوئی اس کے حدیث اسفار کی جو شیخین نے نقل نہیں کی، اور قاعدہ وقت تعارض کے درمیان دو حدیثوں کے نزدیک اہل حدیث کے یہ ہے کہ اولاً تو ان کو آپس میں جمع اور موافق کریں، اور اگر موافق نہ ہو سکیں تو دیکھیں کہ دونوں میں سے کون ازراہ تاریخ مؤخر ہے۔ پس مؤخر کو ناسخ سمجھ کر اختیار کریں۔ اور اگر تاریخ بھی معلوم نہ ہو تو ایک کو دوسرے پر ترجیح دیویں۔ اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو دونوں کے عمل سے متوقف رہیں اور رجوع کریں طرف مادوں کے جیسا کہ کہا شرح نخبہ میں:

و ان عورض بمثله فلا یخلوا اما ان یّمکن الجمع بین مدلولیھما بغیر تعسف او لاً فا ن امکن الجمع فھو النّوع المسمی بمختلف الحدیث۔ و ان لم یمکن الجمع فلا یخلوا اما ان یعرف التا ریخ او لا فا ن عرف و ثبت المتأ خر به او باصرح منه فھو النا سخ وا لآ خر المسوخ۔ و ان لم یعرف التّا ریخ فلا یخلوا اما ان یمکن تر جیح احد ھما بو جه من وجوہ التّر جیح اولا فا ن امکن التّر جیح تعین المصیر الیه و الا فلا فصار ما ظا ھرہ التعا رض واقعا علی ھذا التر تیب۔ الجمع ان امکن فا عتبار الناسخ و المسو خ فا لتر جیح ان تعین ثم التوقف عن العمل با حد الحدیثین (اگر دو حدیثوں میں معارضہ پڑے تو اس سے خالی نہیں کہ یا تو دونوں میں جمع کرنا ممکن ہوگا بلا تکلف، یا نہ ہوگا۔ اگر ممکن ہو تو اس قسم کا نام مختلف الحدیث ہے اور اگر نا ممکن ہو تو اس سے خالی

نہیں کہ تاریخ معلوم ہوگی یا نہ ہوگی۔ سو اگر تاریخ معلوم ہوئی تو بعد والی حدیث ناسخ ہے اور دوسری منسوخ۔ اور اگر تاریخ معلوم نہ ہوئی تو اس سے خالی نہیں کہ یا تو کسی وجہ سے ترجیح ممکن ہوگی یا نہیں۔ اور ظاہر میں جو دو حدیثوں میں معارضہ ہوا کرتا ہے تو اس کا دفع اس ترتیب پر ہے کہ اول جمع کرنا جو ممکن ہووے، پھر اعتبار ناسخ منسوخ کا ہے، پھر ترجیح اگر ہوسکے، پھر دونوں حدیثوں کے عمل سے توقف کرنا)

پس بنا پر اس قاعدہ کے اگر دونوں حدیثوں میں موافقت اور جمع کرو تو ممکن ہے کئی وجہ سے۔

وجہ اول یہ کہ مراد اسفار سے ظہور صبح کا ہے اس انداز پر کہ کسی کو شک نہ رہے باوجودیکہ تاریکی بھی باقی رہے جیسا کہ کہا فتح الباری میں:

و اما ما رواہ اصحاب السّنن و صحّحہ غیر واحد من حدیث رافع بن خدیج قال قال رسول اللّٰہ ﷺ اسفروا بالفجر فانّہ اعظم للاجر فقد حملہ الشّافعی علی انّ المراد بذلک تیقّن طلوع الفجر (اور وہ جو اہل سنن نے رافع بن خدیج سے روایت کی ہے اور بہت سے لوگوں نے اس کو صحیح بتایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے فجر روشنی میں پڑھا کرو، بڑا اجر ہے۔ تو اس کو امام شافعیؒ وغیرہ نے اس پر حمل کیا ہے کہ فجر کا وقت طلوع ہونا یقینی ہو جاوے، مراد ہے)

اور کہا ترمذی نے اپنی جامع میں بطور حکایت کے شافعیؒ و احمدؒ و اسحاقؒ سے:

انّ معنی الاسفار ان یضح الفجر فلا یشک فیہ و لم یرو ان معنی الاسفار تاخیر الصلوۃ

(معنی اسفار کے یہ ہیں کہ صبح میں شک نہ رہے، نہ یہ کہ نماز میں تاخیر کرے)۔

پھر اس تاویل پر عینی حنفیؒ اور شیخ ابن الہمام حنفیؒ نے اعتراض کیا ہے کہ رفع شک اور تیقن صبح کا تو مدار ہے صحت نماز کا، پھر کیا معنی ایسے اسفار کے اعظم للاجر ہونے کے۔ لیکن بعض منصف حنفیوں ہی نے جواب بھی دیا ہے کہ مدار صحت کا تو مطلق تیقن ہے خواہ چند آدمیوں کو ہو، اور مدار بڑائی اجر کا اس حدیث میں نزدیک آئمہ کے یہ ہے کہ ایسا ظہور صبح کا ہو کہ ہر ایک شخص بے غور و تامل کے پہچان لے۔ چنانچہ ابوداؤد کے انعقاد باب سے

واضح ہوا ۔

با ب وقت الصّبح ۔ حدّ ثنا اسحاق بن اسما عیل نا سفیا ن عن ابن عجلا ن عن عا صم بن عمر بن قتاده بن نعما ن عن محمود بن لبید عن رافع بن خدیج قا ل قا ل رسول اللّٰه ﷺ اصبحوا با لصّبح فا نّه اعظم لا جورکم او اعظم للاجر انتھی ما رواه ابو داؤد (ابو داؤد:۴۲۴) ۔ قو له اصبحوا با لصّبح قا ل فی النھا یة ای صلو ھا عند طلو ع الصبح یقا ل اصبح الرّ جل اذا د خل فی الصّبح قلت بھذا یعرف ان روا یة من روا ھذا الحد یث بلفظ اسفروا با لفجر مروية با لمعنی و انّه دلیل افضلیة التّغلیس بھا علی التّا خیر ا لا سفار کما فی مر قاة ۔

(یہ با ب ہے بیا ن وقت صبح میں ۔ روا یت کی ہمیں اسحاق بن اسما عیل نے اور کہا روایت کی ہم کوسفیان نے ابن عجلا ن سے اورانہوں نے عاصم بن عمر بن قتادہ بن نعمان سے، انہوں نے محمود بن لبید سے، انہوں نے رافع ؓ بن خدیج سے کہ کہا، فر مایا رسول اللہ ﷺ نے روشنی میں صبح کی نماز پڑھو اجر پا ؤ گے، یا یہ فر مایا کہ بڑا اجر ملے گا ۔ ہوچکی روایت ابی داؤد کی ۔

نہا یہ میں کہا ہے معنے اس کے یہ ہیں کہ صبح کی نماز طلوع صبح کے وقت پڑھو ۔ جب کوئی صبح کو کہیں سے آوے تو اہل عرب اصبح الر جل بولتے ہیں ۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے معلوم ہوا کہ وہ روایت کو جو لفظ اسفروا با لفجر کے ساتھ آئی ہے وہ روایت بالمعنی ہے اور بلا شک وہ دلیل ہے اندھیرے میں پڑھنے کے افضل ہونے پر بہ نسبت دیر میں پڑھنے کے جیسا کہ مرقاۃ میں ہے)

پس بنا بر اس روایت کے اجر عظیم تغلیس میں بھی ثا بت ہوا اور نماز غلس ہی میں پڑھنی مرجح ہوئی ۔ اور کہا بیہقی نے حمل اسفار کا اس حدیث میں یعنی جو کہ مدار بڑائی اجر کا ہے، یہی ہے کہ یقیناً معلوم ہو جاوے ورنہ نفس صحت تو قبل تبین یقینی کے، واسطے اس شخص کے جو اپنی جانچ اورمہارت سے وقت پہچان لے، بھی ہوسکتی ہے جیسا کہ کہا محلی میں:

و اجا ب الا وّلون عن حدیث الاسفار با جو بة۔

احد ھا ما حکاہ التر مذی عن الشا فعی و احمد و اسحاق ان معنی ا لاسفار ان یضییء الفجر فلا یشک فیه و لم یرو ان معناہ تا خیر الصّلوۃ و رد با نه یا باہ تعلیله باعظمیۃ ا لا جر فا نّ الصلو ۃ قبل تیقن الوقت فاسدۃ لا اجر لھا اصلاً قلت لعلّ مراد ا لآ ئمۃ بدوالصّبح و تیقنه لکل وا حد من غیر تعمق النّظر فی ا لا فق لا التیقن مطلقاً فا نّه لا صلوۃ عند الشّک فی الوقت اجما عاً ۔

قا ل عیا ض فی تفسیر الحد یث ای صلّو ھا بعد تبین وقتھا و سطو ع ضوء الفجر و لا تبادروا اول مبا دی ا لفجر قبل تبینه و قا ل البھیقی و الطّریق الصّحیح ان یحمل حد یث الاسفار علی تبین الفجر و ان کا ن یجوز الد خو ل فیھا من القیم با لا جتھاد قبل التبین ۔ (اور حدیث دیر میں پڑھنے کی جو ہے اس سے سویرے پڑھنے والوں نے کئی طرح جواب دیا ہے ۔ایک تو وہ جو ترمذیؒ نے امام شافعیؒ سے حکایت کی ہے اور احمدؒ اور اسحاقؒ نے کہا کہ معنی اسفار میں پڑھنے کے یہ ہیں کہ فجر کی نماز پڑھے اس طرح کہ اس میں صبح کے نہ ہونے کا شک باقی نہ رہے ۔ اور یہ ارادہ نہیں کہ نماز میں دیر کی جاوے ۔

لیکن اسفار کو افضل اجر کا وعدہ دینا اس جواب کو بگاڑتا ہے کیونکہ نماز یقینی وقت سے پہلے فاسد ہے، اس پر اجر ہرگز نہیں ۔

میں کہتا ہوں کہ شائد مراد اکابر کی یہ ہے کہ صبح شروع ہوجاوے اور بغیر غور کرنے کے ہر ایک یقین کرلے نہ کہ مطلق یقین ۔ کیونکہ بالاتفاق شک کے وقت نماز نہیں ہوتی ۔

تفسیر حدیث میں عیاضؒ نے کہا ہے کہ وقت کے کھل جانے کے بعد نماز پڑھو یعنی ایسے وقت کہ صبح ظاہر ہوجاوے اور صبح کے ظہور سے پہلے نماز میں جلدی مت کرو ۔

اور بیہقیؒ نے کہا ہے کہ صحیح طریقہ یہ ہے کہ حدیث اسفار کے صبح کے ظہور پر حمل کی جاوے اگرچہ صبح کے حال کے جاننے والے کا اجتہاد کے طور پر یقین سے پہلے بھی نماز کا شروع کرلینا جائز ہے)

اور حدیث طبرانی وغیرہ کی:

نوّر یا بلال بالفجر قدر ما یبصر القوم مواقع نبلھم
(روشن کر صبح کو اے بلال ایسا کہ لوگ اپنے تیروں کے گرنے کی جگہ دیکھ لیویں)

جو عینی نے شرح بخاری میں اور مؤلف نے بواسطہ محلی کے تنویر الحق میں نقل کی ہے یہ حدیث بدون تصحیح کسی امام کے آئمہ حدیث میں سے حجت نہیں۔ اس لئے نفس محلی ہی میں، جس سے مؤلف نے نقل کی ہے، یہ حدیث ضعیف ہے اسناداً

حدیث الطبرانی بسند ضعیف۔ انتھی ما فی المحلی۔
(حدیث طبرانی کی سند ضعیف سے ہے)۔

پس کس طرح بے تصحیح کسی محدث کے اس کو قبول کیا جاوے تو یہ حدیث مانع اور مبطل نہ ہوگی اس مجمل کی جو بیان ہوا وجہ اول میں۔

☆ وجہ ثانی یہ ہے کہ حدیث اسفار میں یہ مراد نہیں کہ جب کہ روشنی ہو اس وقت نماز شروع کرے۔ بلکہ مراد اس سے یہ ہے کہ شروع نماز غلس ہی میں کرے، لیکن اتنی طویل قرأت پڑھے کہ پڑھتے پڑھتے حالت اسفار میں اختتام اس کا ہو۔ جیسا کہ کہا فتح الباری میں

و حملہ الطّحاوی علی انّ المراد الا مر بتطویل القرأۃ فیھا حتی یخرج من الصّلٰوۃ مسفراً و ابعد من زعم انّہ ناسخ للصّلٰوۃ فی الغلس (اور حمل کیا ہے طحاویؒ نے اس کو اس پر کہ مراد یہ ہے کہ اتنی لمبی قرأت پڑھے کہ روشنی میں فارغ ہو اور وہ شخص بہت بعید ہے جس نے یہ گمان کیا کہ یہ اسفار کی حدیث اندھیرے میں پڑھنے کی حدیث کی ناسخ ہے)۔

اور کہا ہے طحاوی حنفیؒ نے حدیث غلس میں:

و الّذی ینبغی ان یبدأ بالغلس و یختم بالاسفار و ھو قول ابی حنیفہ و محمد و ابی یوسف (لائق یہ ہے کہ شروع کی جاوے نماز اندھیرے میں اور ختم کیجاوے اجالے میں اور یہ قول ابوحنیفہؒ اور محمدؒ اور ابویوسفؒ کا ہے)

نقل کیا اس کو محلی اور پھر کہا:

و ھو احسن وجوہ الجمع و بہ یجمع الاحادیث و المذاھب و یئویّدہ ما للنسائی عن انس انّہ ﷺ کان یصلّی الصّبح الی

ان ینفسخ البصر (اور یہ خوب وجہ ہے موافقت کی اسی سے جمع ہو جاتی ہیں حدیثیں اور مذاہب۔ اور تائید کرتی ہے اس کی وہ روایت جو نسائی میں ہے انس سے کہ آنحضرت ﷺ صبح کی نماز پڑھتے تھے روشنی تک)

☆ وجہ تیسری یہ کہ امر بالاسفار محمول ہو چاندنی راتوں پر کیونکہ ان راتوں میں اشتباہ روشنی صبح کا ساتھ روشنی چاند کے بہت ہوتا ہے، نقل کیا اس کو خطابیؒ نے جیسا کہ کہا محلی میں

الثّانی انّ الامر بالاسفار خاص فی اللیالی المقمرة احتیاطا لعدم تبین الصّبح حکاھا الخطابی انتھی ۔ اقول و ما قیل من انّه تخصیص بلا مخصوص فمردود بانه ایّ مخصص اقوی من احادیث الغلس المرویة بروایة اصحاب السّتّ و غیرھم المتعارضه للاسفار فلا بدّ من الحمل علی ما صلح له و منه اللیالی المقمرة و ما قیل من انّه مخالف لما عن ابراھیم النخعی من روایته اجماع الصّحابة علی التّنویر فسیجیء و جوابه باثبات ان قول النّخعی غیر مستقیم علی الظّاھر و لا یفید تعامل جمیع الصّحابة او اکثر ھم علی الاسفار

(دوسرے یہ کہ حکم اجالے کا خاص ہے چاندنی راتوں میں بنظر احتیاط کے بسبب عدم ظہور صبح کے۔ حکائت کی یہ توجیہ خطابی نے۔ ہو چکی عبارت محلی کی۔

میں کہتا ہوں کہ وہ جو اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ توجیہہ تخصیص بلا وجہ ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اندھیرے کے حکم والی حدیثوں سے، جنہیں صحاح ستہ وغیرہ نے روایت کیا ہے، بڑھ کر اور کون سی وجہ آئے گی۔ سو ضروری ہے محمول کرنا حدیث اسفار کا مناسب معنے پر اور وہ چاندنی راتیں بھی ہو سکتی ہیں۔ اور یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ توجیہہ مخالف ہے اس کے جو ابراہیم نخعی سے روایت ہے کہ اجماع صحابہ کا روشنی پر ہے۔ تو اس کا جواب یہ ثابت کر دینا ہے کہ وہ قول ٹھیک نہیں ہے اور سارے صحابہ یا اکثر کے تعامل کو مفید نہیں)۔

الحاصل ان وجوہ سے تعارض حدیث غلس کا اور اسفار کا مرتفع ہو سکتا ہے۔ یعنی

دونوں قسم کی حدیثوں میں ان وجوہ سے جمع اور موافقت ہوسکتی ہے۔ اور حدیث غلس کی معمول بہ رہتی ہے۔

اور اگر توفیق اور جمع بین الاحادیث نہ کرو اور بے دلیل اور خلاف قواعد اہلحدیث کے رجوع کرو طرف نسخ کے، تب بھی غلس باقی رہتی ہے واسطے عمل کے، کیونکہ مؤخر بھی یہی ہے نہ اسفار، جیسا کہ روایت ابوداؤد میں گذرا۔ تو حدیث غلس جو مؤخر ہے ناسخ ہوگی اور حدیث اسفار منسوخ ہوگی۔

اور اگر اس سے بھی انحراف کرو تو تیسری وجہ کو اختیار کرو۔ یعنی حدیث اسفار کی متروک العمل ہو اور حدیث غلس کی معمول بہ رہے۔ اس لئے کہ حدیث اسفار کو شیخین نے روایت نہیں کیا اور غلس کو شیخین نے اور امام مالکؒ اور باقی اصحاب سنن نے روایت کیا ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ وقت ترجیح کے ایسی روایات میں سے روایت شیخین کی مقدم ہوتی ہے ان کے غیر کی روایت پر جیسا کہ کہا شرح نخبہ میں:

و من ثم ای من هذه الجهة و هی ارجحية شرط البخاری علی غيره قدم صحيح البخاری علی غيره من الكتب المصنفة ثم صحيح مسلم لمشا ركته للبخاری فی اتفاق العلماء علی تلقی كتا به با القبول ثم يقدم فی الا رجحية من حيث الا صحية ما وا فقه شرطها۔ انتهی ۔ و هكذا فی حجة اللّٰه البا لغه كما سيجیء

اقول۔ ا لا ما روی الز هری عن سا لم بن عبد اللّٰه ابن عمر عن ابيه او محمد بن سيرين عن عبيدة بن عمرو عن علی او ابراهيم النّخعی عن علقمه عن ابن مسعود او غير هم المتساوو ن لهم فی الرّ تبة و لا يخفی ان روا ية ا لا سفار ليست بهذه المثا بة فيقدم عليها ما رواه الشيخا ن

(اسی جگہ سے یعنی اس جہت سے (یعنی راجح ہونے شرط بخاری سے غیر پر) مقدم رکھی گئی بخاری دیگر کتابوں پر۔ پھر مسلم بسبب شریک ہونے اس کے اس بات میں کہ بخاری کی طرح لوگوں نے اس کو بھی مقبول رکھا ہے۔ پھر مقدم رکھی جائے گی وہ

روایت جوان کی شرط کے موافق ہو۔ ہو چکی عبارت شرح نخبہ کی اور یوں ہی ہے حجۃ اللہ البالغہ میں چنانچہ آگے آئے گا۔

میں کہتا ہوں ہاں وہ جو روایت کی ہے زہری نے سالم بن عبداللہ بن عمر سے انہوں نے اپنے باپ سے، یا محمد بن سیرین نے عبیدہ بن عمر سے انہوں نے علی سے، یا ابراہیم نخعی نے علقمہؒ سے انہوں نے ابن مسعودؓ سے، یا اسی طرح اور مساوی درجہ کے لوگ۔ اور یہ امر پوشیدہ نہیں کہ روایت اسفار کی ایسی نہیں، تو اس پر بخاری اور مسلم کی روایت مقدم رہے گی)

الغرض۔ نسخ غلس کا حدیث اسفروا سے عاقل نہیں کہہ سکتا، جب کہ جمع بین الاحادیث بھی ممکن ہے اور وہ مؤخر ہونا حدیث غلس کا ازراہ تاریخ کے بھی ثابت ہے اور ترجیح حدیث غلس کی حدیث اسفار پر بھی متحقق ہے۔

اور ابراہیم نخعیؒ کے قول:

ما اجتمع اصحاب محمّد علی شیء ما اجتمعوا علی التّنویر

(نہیں جمع ہوئے اصحاب محمد ﷺ کسی شئے پر جیسا کہ جمع ہوئے اجالے میں نماز کے پڑھنے پر)

سے بھی نسخ تغلیس کا ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اگر کہو کہ مراد اصحاب مجتمعین علی التنویر سے بیچ کلام نخعی کے کل صحابہ یا جمہور صحابہ ہیں، تو قول اس کا منقطع ہوگا۔ اس لئے کہ اس کو سب صحابہ سے یا جمہور سے ملاقات نہیں۔ بلکہ فقط ایک دو صحابہ سے ملاقات ہے، جیسا کہ کہا حافظ ابن حجرؒ نے تقریب التہذیب میں:

ابراهیم بن یزید بن قیس بن الاسود النّخعی ابو عمران الکوفی الفقیه ثقة الا انّه یرسل من الخامسة۔

(ابراہیم بن یزید بن قیس بن اسود نخعی ابو عمران کوفی فقیہ ثقہ ہے مگر مرسل روایت کرتا ہے پانچویں طبقہ میں سے ہے)۔

تو دیکھو حافظ ابن حجرؒ نے نخعیؒ کو پانچویں طبقہ میں شمار کیا ہے اور پانچویں طبقے والے وہ لوگ ہیں جن کو ایک یا دو صحابیوں سے ملاقات ہوئی ہے۔ اور بعض کو ان میں سے سماع کسی صحابی سے ثابت نہیں جیسا کہ خود ابن حجرؒ، مقدمہ تقریب میں فرماتے ہیں:

الخا مسة الطبقة الصّغری منهم الّذين رأ وا الوا حد او الاثنين و لم يثبت لبعضهم السّما ع من الصّحا بة کا لا عمش

(پانچواں طبقہ صغری ان میں کہ انہوں نے ایک یا دوصحابیوں کو دیکھا بلکہ بعض کوصحابہ سے سماع بھی ثابت نہیں جیسے کہ اعمش)۔

اور شیخ الاسلام امام النقاد جن کو ابن حجرؒ، شرح نخبہ میں اور فاضل بہاریؒ مسلّم الثبوت میں یوں فرماتے ہیں:

هو من اهل الا ستقراء التا م فی نقد الرّجا ل

(وہ لوگوں کے پرکھنے پر بڑی تلاش کا آدمی ہے)۔

یعنی محمد بن احمد ذہبیؒ، ابراہیم نخعیؒ کو ان میں سے گنتے ہیں جن کو کسی صحابی سے سماع حدیث ثابت نہیں اور کہتے ہیں کہ اگر نخعیؒ، حضرت ابن مسعودؓ وغیرہ سے بلا واسطہ کچھ نقل کرے تو نقل اس کی حجت نہیں۔ میزان الاعتدال میں فرماتے ہیں:

ابرا هيم نخعی احد ا لا علام يرسل عن جماعة لم يصحّ له سماع عن صحا بی و کا ن لا يحکم العر بيّة ربما لحن و لکن الامر علی انّه حجّة و انّه اذا ارسل عن ابن مسعود و غيره فليس ذا لک بحجّة انتهی علی ما نقله العلا مة المحقق احمد بن يحی سعد الدين التفتازا نی فی المجموعة له المشهورة با لعقود العشرة ۔ يعنی بده عقد در ده علم

(ابراہیم نخعیؒ اعلام میں سے ہیں، ایک جماعت سے مرسل روایت کرتے ہیں اور ان کو کسی صحابی سے سماع نہیں، اور زبان عربی میں محکم نہ تھے بارہا غلطی کرتے تھے۔ ان کی روایت حجت ہے لیکن جب ابن مسعودؓ وغیرہ سے مرسل روایت کریں تو حجت نہیں۔ ہوچکی وہ عبارت جو نقل کی علامہ احمد بن یحی سعدالدین تفتازانی نے اپنے مجموعہ میں جو عقود عشرہ کے نام سے مشہور ہے)

پس ثابت ہوا کہ نخعیؒ کو ایک دوصحابہ سے ملاقات بدون سماع کے ہے۔ پس جماعتوں سے خبر دینا اس کا کہ تمام یا اکثر اصحاب اسفار کیا کرتے تھے، اپنے دیکھنے سے ان کی تو دشوار ہی ہے، خواہ نخواہ کسی اور سے سنا ہوگا۔ جب اس شخص کا ذکر نہ کیا تو قول اس کا

منقطع ہوا۔اور یہ قول منقطع حجت نہیں۔

کما مرّ عن میزا ن ا لا عتدال و ھکذا فی کتب اصول الحدیث

(گذر چکا میزان الاعتدال سے اور یوں ہی ہے دیگر کتب اصول حدیث میں)

اور اگر کہو کہ مراد نخعیؒ کی ان اصحاب سے جو اسفار کرتے تھے ایک دو اصحاب ہیں تو مسلّم ۔لیکن ایک دو اصحاب کے فعل سے وہ تغلیس جو رسول اللہ ﷺ کے عمل میں تھی اور حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ جیسے جلیل الشان صحابہ کا عمر بھر اس پر عمل رہا، کیوں کر منسوخ ہو جاوے؟ یہ تو کسی ذی ہوش سے آج تک مروی نہیں۔

ہاں البتہ اگر سب صحابہ خلفاء راشدین اربعہ وغیرھم بلا خلاف ایک کے اسفار پر اتفاق کرتے تو کہا جاتا کہ بے شک اتفاق ان کا دلالت کرتا ہے منسوخ ہونے پر غلس کے۔ اور جب کہ یہ اتفاق نہ کسی نے ثابت کیا اور نہ آئندہ ان شاء اللّٰہ ثابت ہوگا، پھر کس طرح بعض صحابہ کے فعل سے فعل مدامی رسول اللہ ﷺ کا اور معتاد شیخین حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ وغیرھما کا منسوخ ہوسکتا ہے۔

ولا یقول با مکا نہ ا لا من اشر ب فی قلبہ التعصب او الجھل من قوا عد ا لا صول و من شر و ط النسخ ۔

(اور اس کے امکان کا وہی اقرار کرے گا جو متعصب ہے یا جو قواعد اصول سے بے خبر اور شرائط نسخ وغیرہ سے غافل ہے)

اسی واسطے بعض حنفیہ نے بھی قول نخعی سے دعوی نسخ غلس کا رد کر دیا جیسا کہ کہا شیخ سلام اللہ محدثؒ دہلوی حنفی نے محلی شرح مؤطا میں:

و الثّا نی با دعاء النّسخ و استد لّ علی النّسخ بما اخر ج الطّحاوی عن ابرا ھیم ما اجتمع اصحا بہ ﷺ ما اجتمعوا علی التّنو یر و ھذا اسناد صحیح قا لوا و لا یجوز اجتما عھم علی خلاف ما فار قھم علیہ النّبیّ ﷺ ا لا لعلمھم بنسخ التغلیس المروی عن عا ئشۃ

قلت کیف ید عی نسخ التغلیس و قد اخر ج ابو دا ؤد و صححہ ابن خز یمۃ من طریق اسامہ بن زید ا للیثی عن ابن

شها ب عن عروة عن بشیر بن ابی مسعود عن ابیه انّه ﷺ صلّی الصّبح مرّة بغلس ثمّ صلّی مرةً اخری فاسفر بها ثم کانت صلوته بعد ذالک التغلیس حتّی ما ت و لم یعد الی ان یسفر۔ و قد سبق تخریجه

فان قیل فیه اسا مة بن زید اللیثی و قد قا ل فیه النّسا ئی و الدّارقطنی لیس با لقویّ و قا ل احمد لیس بشیء و قا ل ابو حازم لا یحتج به ۔ قلنا الحدیث مما صحّحه ابن خز یمه و سکت علیه ابو داؤد ما سکت هو علیه لا ینز ل عن در جة الحسن ۔ قا ل البهیقی رواته کلهم ثقا ت ۔ و خبر ا لاسفار مختلف فی اسناده و متنه ۔ و قا ل الخطا بی هو حد یث صحیح اسناداً و اسا مة من ر جا ل البخاری و قد قا لوا من روی عنه الشّیخا ن او احد هما لا ینظر للطّا عنین فیه و ان کثروا۔ و مما یشهد بعدم النّسخ کتا بة عمر الی عما له و ابی موسی ا لا شعری ان صلوا الصبح و النجو م بادیة مشتبکة کما سجیء فی الکتا ب۔ فلو کان التّغلیس منسو خاً لما خفی علی مثل عمر و ابی موسی و لا نکر علیه الصّحا بة ذا لک و ایضاً سیجیء فی الکتا ب انّ ابا بکر الصّدیق کا ن یقرء بالبقرة فی صلوة الصّبح و هی تقتضی تغلیسه بصلوة الصّبح و کذا لک یجیء عن ابن عا مر عن عمر انه قرأ فیها بسورة یو سف و الحج قر أة بطیئة قا ل فقلت و اللّه اذا لقد کا ن یقو م حین یطلع الفجر قا ل نعم ۔

و اخر ج ابن ما جه عن مغیث بن سمّی قا ل صلّیت مع عبد اللّه بن الزّ بیر الصّبح بغلس فلما سلّمت اقبلت علی ابن عمر قلت ما هذه الصّلوة قا ل کا نت هذه صلوتنا مع رسول اللّه ﷺ و ابی بکر و عمر فلما طعن عمر اسفر بها عثما ن ۔

انتهی ۔ و روی ابن ابی شیبۃ کا ن النّاس یغلسو ن الفجر فی زمن عثما ن ما یعرف بعضھم بعضنا
و عن ابی موسی و ابن الزّبیر و عمر بن عبد العزیز انّھم کا نوا یغلسون فا ذا ثبت التّغلیس من ھئو لاء الصّحا بۃ الکبار فما روی النّخعی ما اجتمع اصحا بہ ﷺ ما اجتمعوا علی التّنو یر ، لو صحّ فمحمو ل علی اجتماع من ادرکہ النّخعی من الصّحا بۃ من اھل العراق لا علی جمیعھم۔
(دلیل پکڑی ہے نسخ پر اس روایت سے جسے روایت کیا طحاویؒ نے ابرا ہیمؒ سے کہ نہیں جمع ہوئے اصحاب آنحضرت ﷺ کے جیسے جمع ہوئے روشنی میں نماز کے پڑھنے پر اور یہ سند صحیح ہے ۔
مشا ئخ نے کہا ہے کہ ان کا اجتما ع اس کے خلاف پر جس پر آنحضرت ﷺ ان کو چھوڑ گئے تھے ، بغیر اس کے نہیں ہوسکتا کہ ان کو اندھیرے میں پڑھنے والی روایت حضرت عا ئشہؓ کے منسوخ ہونے کا علم ہو۔
میں کہتا ہوں کیونکر نسخ کا دعوی کیا جا سکتا ہے جب کہ روایت کی ابو دا ؤدؒ نے اور تصحیح کی اس کی ابن خزیمہؒ نے سلسلہ اسا مہ بن زید لیثیؒ سے اور انہوں نے ابن شہابؒ سے انہوں نے عروہ سے انہوں نے بشیر بن ابی مسعودؒ سے انہوں نے اپنے باپ سے ، یہ کہ صبح کی نماز آنحضرت ﷺ نے اندھیرے میں ایک دفعہ پڑھی پھر دوسری دفعہ روشنی میں پڑھی پھر تا وفات اندھیرے میں پڑھتے رہے ۔
اگر کہا جاوے کہ اس سند میں اسا مہ بن زید لیثی ہے اور نسا ئی اور دار قطنی نے کہا ہے کہ وہ قوی نہیں اور احمد نے کہا ہے کہ نا چیز ہے اور ابی حازم نے کہا ہے کہ اس کی روایت حجت نہیں ۔
ہم کہیں گے کہ یہ حدیث وہ ہے جس کی صحت ابن خزیمہؒ نے بیا ن کی اور ابو داؤدؒ نے اس پر سکوت کیا ہے اور جس پر ابو داؤدؒ سکوت کر لے وہ درجہ حسن سے کم نہیں ہے ۔
بیہقیؒ نے کہا ہے کہ راوی اس کے سب ثقہ ہیں اور اسفار کی خبر کی سند اور نیز متن میں اختلاف ہے ۔

اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ وہ حدیث صحیح ہے سند کے طور پر اور اسامہ بخاری کے راویوں میں سے ہے ۔ اور اہل اصول حدیث نے کہا ہے کہ جس سے بخاری اور مسلم روایت کریں یا ان میں سے ایک روایت کرے، تو پھر اس کے طعن کرنے والوں پر نظر نہ ہوگی اگرچہ کتنے ہی ہوں۔

اور وہ جو نہ منسوخ ہونا اس حدیث کا ثابت کرتا ہے وہ حضرت عمرؓ کا خط لکھنا ہے اپنے عاملوں کو اور ابوموسی اشعریؓ کو، یہ کہ صبح کی نماز پڑھو ایسے وقت کہ تاریکی کھلی ہو جیسا کہ آگے مؤطا میں ہے ۔ سو اندھیرے میں پڑھنا اگر منسوخ ہوتا تو حضرت عمرؓ اور ابو موسیٰؓ پر مخفی نہ رہتا اور صحابہ ان پر انکار کرتے اور بھی مؤطا میں آوے گا کہ حضرت ابوبکرؓ سورہ بقرہ صبح کی نماز میں پڑھتے تھے ۔ سو یہ اندھیرے میں پڑھنا چاہتا ہے ۔ اور اسی طرح یحی نے ابن عامر سے اور وہ عمر فاروقؓ سے روایت کرتے ہیں کہ سورہ یوسف اور سورہ حج ترتیل سے پڑھی تھی صبح کی نماز میں ۔ مجھے ابن عامر نے کہا میں نے لوگوں سے پوچھا کہ کیا صبح ہوتے کھڑے ہوئے تھے کہا کہ ہاں اور روایت کی ابن ماجہ نے مغیث بن سمّی سے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے عبداللہ بن زبیرؓ کے ساتھ صبح کی نماز پڑھی، تو اندھیرا تھا ۔ جب میں نے سلام پھیرا تو میں ابن عمرؓ کے پاس گیا اور میں نے کہا کہ یہ کیسی نماز ہے؟ انہوں نے کہا یہ ہماری نماز آنحضرت ﷺ کے ساتھ کی ہے اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے ساتھ کی ۔ جب حضرت عمرؓ کا انتقال ہوگیا تو حضرت عثمانؓ نے سویرے پڑھنی شروع کر دی ۔ ہو چکی عبارت ابن ماجہ کی ۔ اور روایت کی ابن ابی شیبہؒ نے کہ لوگ حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں ایسے اندھیرے میں نماز پڑھتے تھے کہ ایک کو ایک نہیں پہچانتا تھا ۔ اور ابوموسیٰؓ اور ابن زبیرؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ سے روایت ہے کہ وہ بھی اندھیرے میں صبح کی نماز پڑھا کرتے تھے ۔ سو جس وقت ان اکابر صحابہ سے اندھیرے میں نماز پڑھنا ثابت ہوگیا تو پھر وہ جو نخعیؒ نے روایت کیا ہے کہ جس طرح صحابہ اجالے میں نماز پڑھنے میں مجتمع ہوئے ہیں اس طرح کسی بات پر نہیں ہوئے، اگر درجہ صحت کو پہنچ جاوے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جن صحابہ کو نخعیؒ نے پایا ہے ان کا یہ دستور ہوگا، نہ سارے صحابہ کا)۔

اور کہا فتح الباری میں:

و ابعد من زعم انّه نا سخ للصّلوة فی التّغلیس

(اور یہ بہت دور ہے جس نے یہ کہا کہ اجالے میں نماز پڑھنے کی حدیث اندھیرے میں پڑھنے کے حکم کی ناسخ ہے)

پس ثابت ہوا کہ مؤلف (تنویر الحق) کی کسی دلیل سے نسخ تغلیس کا ثابت نہیں ہوتا، یعنی نہ حدیث ابن مسعودؓ سے۔ اور نہ اسفروا با لفجر سے۔ اور نہ قول نخعیؒ سے۔ اور جو کہ مؤلف نے حدیث غلس سے اخیر میں مسئلہ کے جواب دیا ہے کہ

یہ غلس حدیث عائشہ والی محمول ہے اوپر اندھیرے مسجد کے، نہ اوپر اندھیرے میدان کے، انتہی۔

اسی کا نام ہے تحریف جس کو مولوی اسماعیل صاحب دہلویؒ حظ نصرانیت بتاتے ہیں جیسا کہ باب ثانی کے جواب کے ضمن میں گذرا۔ اس لئے کہ حدیث حضرت عائشہؓ میں غلس، مسجد سے گھروں کی طرف سفر کی حالت میں بیان کی ہے، نہ مسجد میں نماز کے لئے موجود ہونے کے وقت میں، جیسا کہ فرمایا ہے

ثمّ یتقلبن الی بیو تھنّ حین یقضین الصّلوۃ ما یعرفھن احد من الغلس (بخاری: ۳۷۲۔ مسلم: ۶۴۵۔ ابوداؤد: ۴۲۳)۔ (پھر نماز پڑھ کر اپنے گھر کو جاتی تھیں اور اندھیرے کے سبب شناخت نہ ہوتی تھی)

پس دیکھو کہ اس قول سے تاریکی خاص مسجد میں کہاں سمجھی جاتی ہے۔

علاوہ یہ کہ سوائے حضرت عائشہؓ کے اوروں کی روایت میں اتنی تحریف کی گنجائش نہیں۔ اسی واسطے شیخ سلام اللہ حنفیؒ نے اس قول کو رد کر دیا ہے جیسا کہ کہا ہے محلی میں:

و اجاب ابن الھما م عن حدیث عا ئشہ بحملہ علی غلس دا خل المسجد لان حجر تھا کا نت فیہ و کان سقفہ مقا ر با۔ انتہی۔ و فیہ مع کو نہ بعیدا انہ لا یختص روا یۃ التغلیس بعا ئشۃ بل روا ھا جماعۃ من الصحا بۃ کما سبق

(اور جواب دیا ہے ابن ہمامؒ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے یوں کہ اندھیرا مسجد کے اندر کا حال تھا اس وجہ سے کہ حضرت عائشہؓ کا حجرہ اندر ہی تھا اور اس کی چھت نیچی تھی۔ ہو چکا کلام ابن ہمامؒ کا۔ اور اس میں سوا اس کے کہ یہ کلام بعید ہے، یہ بھی ہے

کہ یہ روایت کچھ حضرت عائشہؓ ہی پر مخصوص نہیں بلکہ ایک جماعت صحابہ نے اس کو روایت کیا ہے، چنانچہ پہلے گذر چکا)۔

پس رد ہوا کلام مؤلف تنویر الحق کا بجمیع اجزاء۔ اور باقی رہا معمول بہ ہونا حدیث غلس کا، جیسا کہ ہم نے ثابت کیا ہے۔

و للّه الحمد اوّلاً و آ خراً و ظاهراً و با طناً علی ما وفقنا الاثبات الغلس المروی عن النّبیّ ﷺ المعتاد له مدّة عمره علیه الصّلوة و السّلام

(اللہ کا شکر ہے کہ اس نے ہمیں اس اندھیرے میں فجر نماز پڑھنے کی روایت ثابت کرنے کی توفیق دی جو آنحضرت ﷺ سے ثابت اور ان کا ہمیشہ کا عمل تھا)

وقت ظہر: اول و آخر

قال (مؤلف تنویر الحق)۔ مسئلہ تیسرا بیچ وقت مستحب ظہر کے

اقول۔ کئی حدیثوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ شدید گرمیوں میں بھی اول وقت ہی ظہر پڑھا کرتے تھے اور اسی کی رغبت دلاتے تھے۔ روایت کی بخاری اور مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے:

قال قال رسول اللّه ﷺ لو یعلم النّاس ما فی النّداء و الصّف الاوّل ثمّ لم یجدوا الا ان یستهموا علیه لا ستهموا علیه و لو یعلمون ما فی التهجیر لا ستبقوا الیه (بخاری: ۶۱۵۔ مسلم: ۴۳۷)

(آنحضرت ﷺ نے فرمایا اگر لوگ اذان اور صف اول کا ثواب جانتے اور قرعہ ڈال کر اس کو پاتے تو اس پر قرعہ ڈالتے۔ اور اگر ظہر کے اول وقت کے ثواب کو جانتے تو اس کی طرف دوڑتے)۔

اور روایت کی امام احمدؒ اور ابو داوٗدؒ نے حضرت زید بن ثابتؓ سے:

قال کان رسول اللّه ﷺ یصلّی الظّهر با لها جرة و لم یکن صلوة اشدّ علی اصحا ب رسول اللّه منها ۔هکذا فی المشکوة (ابو داوٗد: ۴۱۱)۔ (آنحضرت ﷺ ظہر کی نماز اول وقت پڑھا کرتے تھے اور کوئی نماز

صحابہ پر اس نماز سے زیادہ سخت نہ تھی)۔

اور روایت کی ہے بخاری اور مسلم نے محمد بن عمرو بن الحسن رضی اللہ سے:

قال سألنا جابر بن عبد اللّٰہ عن صلوۃ النّبیّ ﷺ فقال کان یصلّی الظّھر بالھاجرۃ و العصر و الشّمس حیّۃ ۔(بخاری: ۵۶۰۔ مسلم: ۶۴۶)۔(کہا محمد بن عمرو بن حسن نے کہ ہم نے جابرؓ بن عبداللہ سے آنحضرت ﷺ کی نماز کا حال پوچھا تو انہوں نے کہا کہ آپ ﷺ ظہر اول وقت اورعصر آفتاب کی تیزی کے وقت پڑھتے تھے)۔

اور روایت کی بخاری و مسلم نے سیار بن سلامہ سے:

قال دخلت انا و ابی علی ابی برزۃ الاسلمی فقال لہ ابی کیف کان رسول اللّٰہ ﷺ یصلّی المکتوبۃ فقال کان یصلّی الھجیرۃ الّتی تدعونھا الاولی حین تدحض الشمس ... الخ (بخاری: ۵۴۷۔مسلم: ۴۶۱) (کہا سیار بن سلامہ نے کہ میں اور میرے والد، ابی برزہ اسلمیؓ کے پاس گئے۔ان سے میرے والد نے آنحضرت ﷺ کی نماز کا حال پوچھا۔ تو انہوں نے کہا کہ سورج کے ڈھلتے ہی جسے لوگ اول دو پہر کہتے ہیں... الخ)۔

اور روایت کی مسلم نے جابر بن سمرہؓ سے (مسلم: ۶۱۸):

قال کان النّبیّ ﷺ یصلّی الظّھر اذا دحضت الشّمس

(جابر بن سمرہ نے کہا کہ آنحضرت ﷺ ظہر پڑھا کرتے تھے سورج کے ڈھلتے ہی)

اور خباب سے:

قال شکونا الی رسول اللّٰہ ﷺ الصّلوۃ فی الرّمضاء فلم یشکنا (مسلم: ۶۱۹)(کہا کہ ہم نے شکائت کی آنحضرت ﷺ سے نماز کی جلتی زمین میں، آپ نے وہ شکائت نہیں سنی)

پھر کہا:

قال زھیر قلت لابی اسحاق فی الظھر، قال نعم، قلت افی تعجیلھا، قال نعم (زہیر نے کہا کہ میں نے ابی اسحاق سے پوچھا کہ یہ بات کیا ظہر کی نماز کے بارے میں تھی۔کہا ہاں۔ پھر پوچھا کہ کیا ظہر کی جلدی کے بارے

میں تھی۔ کہا، ہاں)

اور حضرت انسؓ فرماتے ہیں:

قال کنا نصلّی مع رسول اللّٰه ﷺ فی شدّ ۃ الحرّ فا ذا لم یستطع احد نا ان یمکن جبھته من ا لا ر ض بسط ثو به فسجد علیه (بخاری:۳۸۵۔مسلم:۶۲۰)۔(انس نے کہا کہ ہم آنحضرت ﷺ کے ساتھ نماز بڑی گرمی میں پڑھا کرتے تھے پھر جب زمین پر پیشانی نہیں ٹک سکتی تھی تو بعض لوگ کپڑا اچھا کر اس پر سجدہ کیا کرتے تھے)۔

اور روایت کی ترمذیؒ نے حضرت عائشہؓ سے:

قا لت ما رأیت اشدّ تعجیلاً للظّھر من رسول اللّٰه ﷺ و لا من ابی بکر و لا من عمر (ترمذی: ۱۵۵)۔(حضرت عائشہؓ نے کہا کہ میں نے آنحضرت ﷺ اور ابوبکرؓ اور عمرؓ سے زیادہ جلدی کرنے والہ ظہر میں نہیں دیکھا)۔

پھر کہا امام ترمذیؒ نے:

و فی البا ب عن جا بر بن عبد اللّٰه و خبا ب و ابی بر زۃ و ابن مسعود و زید بن ثا بت و انس و جا بر بن سمرۃ قا ل ابو عیسی حدیث عائشه حدیث حسن و ھو الذی اختاره اھل العلم من اصحا ب النبی ﷺ و من بعد ھم قا ل علی قا ل یحی بن سعید و قد تکلم شعبة فی حکیم بن جبیر من اجل الحدیث الذی روی عن ابن مسعود عن النّبیّ ﷺ من سأ ل النّاس و له ما یغنیه قا ل یحی و رو ی له سفیا ن و زا ئدۃ و لم یر یحی بن معین بحدیثه بأ ساً قا ل محمد و قد روی عن حکیم بن جبیر عن سعید بن جبیر عن عا ئشه عن النّبیّ ﷺ فی تعجیل الظّھر۔(اور اس باب میں جابر بن عبداللہ اور خباب اور ابی برزہ اور ابن مسعود اور زید بن ثابت اور انس اور جابر بن سمرہ سے روایت ہے۔ کہا ابو عیسی نے کہ حدیث حضرت عائشہؓ کی حدیث حسن ہے۔ اور یہ وہ مسئلہ ہے جسے اہل علم نے اختیار کیا ہے صحابہ میں سے اور ان کے بعد والوں نے۔

کہا علی نے کہ یحی بن سعید نے کہا کہ شعبہ نے حکیم بن جبیر میں اس حدیث کے سبب کلام کیا ہے جسے اس نے ابن مسعودؓ کے واسطے سے آنحضرت ﷺ سے روایت کیا ہے کہ جو شخص لوگوں سے مانگے اور اس کے پاس اتنا مال ہو جو اس کی حاجت رفع کر سکے۔ یحی نے کہا کہ سفیان اور زایدہ نے یہ حدیث روایت کی ہے اور ابن معین نے حکیم بن جبیر کی حدیث میں کچھ حرج نہیں بتایا اور محمد نے کہا ہے کہ بلاشک روایت کی گئی حکیم بن جبیر سے انہوں نے سعید بن جبیر سے انہوں نے حضرت عائشہؓ سے انہوں نے آنحضرت ﷺ سے تعجیل ظہر کے باب میں)

(حاشیہ از تلطف حسینؒ دہلوی: اور ابوداؤد نے اپنی سنن میں روایت کیا کہ ایک شخص نے شعبہ سے کہا کہ سفیان تمہارے مخالف ہیں۔ تو کہا کہ میرا دماغ پریشان کیا تو نے۔ حالانکہ خبر پہنچی مجھے یحی بن معین سے کہ کہا انہوں نے کہ جو کوئی مخالف ہوا سفیان کا تو سفیان کے قول کا اعتبار ہے۔ اور کہا ابوداؤد نے کہ خبر دی مجھے احمدؒ نے بواسطہ وکیع کے شعبہ سے کہا شعبہ نے سفیان زیادہ حافظ ہیں مجھ سے۔ اور نیز خود ابوداؤد نے اس سے پہلے کہا کہ قول سفیان کا معتبر ہے)

اور روایت کی ہے نسائی نے خباب سے مثل روایت مسلم کے خباب سے جو گذری۔ اور روایت کی ابن ماجہ نے عبداللہ بن مسعودؓ سے:

قال شکونا الی رسول اللّٰہ ﷺ حرّ الرّمضاء فلم یشکنا۔ (نسائی: ۴۹۷) (ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ ہم نے آپ ﷺ سے شکائت کی جلتی زمین کی گرمی کی۔ آپ نے شکائت نہ سنی)

اور حضرت خباب سے مثل اس کے۔

اور حضرت ابو برزہؓ کہتے ہیں:

قال کان النّبیّ ﷺ یصلّی صلوۃ الھجیرۃ التی تدعونھا الظّھر اذا دحضت الشّمس

(آپ ﷺ سورج کے ڈھلتے ہی ظہر پڑھا کرتے تھے)

اور روایت کی ابوداؤدؒ نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے

کنت اصلّی الظّھر مع رسول اللّٰہ ﷺ فاخذ قبضۃ من الحصا لتبرد فی کفی اضعھا لجبھتی اسجد علیھا لشدّۃ الحرّ

(ابوداؤد:٣٩٩) (جابر بن عبداللہؓ نے کہا کہ میں ظہر کی نماز آنحضرت ﷺ کے ساتھ پڑھتا تو ایک مٹھی کنکرا اپنے ہاتھ میں لیتا کہ جب وہ سرد ہوں تو اس پر سجدہ کروں)

اور حضرت زید بن ثابتؓ سے:

قال كان رسول الله ﷺ يصلّي الظّهر با لهاجرة (ابوداؤد:٤١١)۔

(آنحضرت ﷺ اول وقت ظہر پڑھا کرتے تھے)

پس یہ روایات صریح دلالت کرتی ہیں اس پر کہ عمل میں آنحضرت ﷺ کے یہی تھا کہ بمجرد زوال کے نماز پڑھا کرتے تھے۔اور بعض روایات میں جن سے مؤلف کو تمسک ہے خلاف ان کا ثابت ہوتا ہے جیسا کہ روایت کی ہے بخاری و مسلم وغیرھما نے حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ سے کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے:

اذا اشتدّ الحرّ فا بردوا با لصّلوة فا نّ شدّة الحرّ من فيح جهنّم

(بخاری: ٥٣٣۔مسلم: ٦١٥)۔(کہ جس وقت گرمی شدت کی ہو جاوے تو ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھو کیونکہ شدت کی گرمی دوزخ کی سانس ہے)۔

اور روایت کی طحاویؒ نے حضرت ابی خلدہؓ سے:

كان رسول اللّه ﷺ اذا كا ن الشّتاء بكر بصلوة الظّهر و اذا كان الصّيف ابردها (آنحضرت ﷺ سردی کے موسم میں ظہر سویرے پڑھا کرتے تھے اور جب گرمی ہو جاتی تھی تو ٹھنڈا کر کے پڑھا کرتے تھے)۔

اور اسی مضمون کی ابی مسعودؓ سے اور روایت کی طحاویؒ نے مغیرہ بن شعبہؓ سے

كنّا نصلّي مع رسول اللّه ﷺ صلوة الظّهر با لتهجير ثمّ قا ل ابردوا با لصّلوة فا نّ شدّ ة الحرّ من فيح جهنم

(مغیرہ بن شعبہؓ نے کہا کہ ہم آنحضرت ﷺ کے ساتھ ظہر جلدی پڑھا کرتے تھے پھر آپ نے فرمایا کہ ٹھنڈا کر کے پڑھا کرو کیونکہ شدت گرمی دوزخ کا سانس ہے)۔

اور ایسی ہی روایت ہے ابن ماجہ کی لیکن اس میں لفظ ثمّ کی جگہ ف ہے۔

پس ابراد والے کہتے ہیں کہ حدیثیں تہجیر کی منسوخ ہیں ساتھ حدیث مغیرہ کے۔اور تہجیر والے جواب دیتے ہیں کہ جہاں تک تاویل ہو سکے نسخ کے قائل نہ ہونا چاہیے جیسا کہ کہا شرح نخبہ وغیرہ میں:

و ان عورض بمثله فلا یخلوا اما ان یّمکن الجمع بین مدلولیهما بغیر تعسف اولاً۔ فان امکن الجمع فهو النّوع المسمّی بمختلف الحدیث و ان لم یمکن الجمع فلا یخلوا اما ان یعرف التّاریخ او لا؟ فان عرف و ثبت المتأخر به او باصرح منه فهو النّاسخ و الآخر المنسوخ۔ انتهی مختصراً

(اگر دو حدیثوں میں معارضہ پڑے تو یا تو ان دونوں کے مطلب میں موافقت کرنا ممکن ہوگا بغیر تکلف کے، یا نہ ہوگا۔ اگر ممکن ہو تو اس کا نام مختلف الحدیث ہے۔ اور اگر ناممکن ہو اور تاریخ سے معلوم ہو جائے کہ کون سی مؤخر ہے تو وہ ناسخ ہوگی)

تو دیکھو کہ جمع کو نسخ پر مقدم رکھا۔

اور کہا امام نوویؒ نے شرح صحیح مسلم میں:

انّ النّسخ لا یصار الیه الا اذ عجزنا عن التّاویل

(نسخ کی طرف اسی وقت رجوع کیا جاتا ہے جب تاویل نہ ہو سکے)۔

اور ان احادیث میں جمع اور تاویل ہو سکتی ہے۔ وہ یہ کہ تہجیر جو عادت رسول اللہ ﷺ کی تھی اور شیخین کی، یہ افضل ہے اور امر ابراد کا حدیث ابو ہریرہؓ اور انسؓ اور مغیرہؓ میں از راہ رخصت کے شفقت ہے کیونکہ وجوب تو باتفاق جمہور کے نہیں ہے جیسا کہ کہا عینی حنفی نے شرح صحیح بخاری میں:

فان قلت ظاهر الامر للوجوب قلت الاجماع علی عدمه و قال بعضهم و غفل الکرمانی فنقل الاجماع علی عدم الوجوب قلت لا یقال انّه غفل بل الّذین نقل عنهم الاجماع کانّهم لم یعتبروا کلام من ادعی الوجوب فصار کالعدم۔

(اگر کوئی کہے کہ ظاہر امر کا وجوب کے لئے ہوتا ہے تو جواب یہ ہے کہ اجماع اس کے خلاف پر واقع ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ کرمانی سے غفلت ہوگئی کہ اس نے اجماع نقل کیا ہے امر کے وجوب کے لئے نہ ہونے پر۔ میں کہوں گا کہ یہ نہ کہا جاوے کہ کرمانی سے غفلت ہوگئی بلکہ جن لوگوں سے وجوب کا دعویٰ منقول ہے، ان کا کلام معتبر نہ ٹھہرا تو بمنزلہ نہ ہونے کے ہوگیا)۔

پھر کہا عینیؒ نے :

کانت العلّة فیه دفع المشقّة عن المصلّی لشدّة الحرّ وکان ذالک للشفقة علیه

(اس میں سبب نمازیوں سے تکلیف کا دفع کرنا تھا اور یہ بطور شفقت ہوا)

ایسا ہی نماز پڑھنا آنحضرت ﷺ کا ابراد سے جیسا کہ روایت حضرت ابی خلدہؓ اور حضرت ابومسعودؓ میں آیا ہے۔ یہ اس پر محمول ہے کہ گاہے ابراد کیا واسطے اظہار جواز اور رخصت کے، پس کیا حاجت ہے نسخ کی؟ بلکہ کیونکر جائز ہو قول بالنسخ خلاف قاعدہ اہلحدیث کے جو جمع کو نسخ پر ایک درجہ مقدم رکھتے ہیں۔

کہا امام نوویؒ نے شرح صحیح مسلم میں :

اختلف العلما فی الجمع بین هذین الحدیثین الابراد رخصة والتّقدیم افضل واعتمدوا حدیث خباب وحملوا حدیث الابراد علی التّرخیص والتّخفیف فی التّاخیر وبهذا قال بعض اصحابنا وغیرهم وقال جماعة حدیث خباب منسوخ باحادیث الابراد۔

(ان دونوں حدیثوں کی موافقت کرنے میں لوگ مختلف ہوئے ہیں۔ سو بعض نے کہا ہے کہ ٹھنڈا کر کے پڑھنا رخصت ہے اور سویرے پڑھنا افضل ہے۔ اور اعتماد کیا ہے حدیث خباب پر اور محمول کیا ہے ٹھنڈک کی حدیثوں کو رخصت پر۔ اور اسی کے قائل ہوئے ہیں ہمارے بعض اصحاب اور دیگر لوگ۔ اور ایک جماعت نے کہا کہ حدیث خباب کی ٹھنڈک کی حدیثوں سے منسوخ ہے)۔

اور کہا فتح الباری میں :

وجمع بعضهم بین الحدیثین بانّ الابراد رخصة والتّعجیل افضل (اور موافقت کی ہے بعض نے دونوں حدیثوں میں اس طرح پر کہ ٹھنڈک کا حکم رخصت کا ہے اور جلدی پڑھنا افضل ہے)

پس ظاہر ہے کہ از راہ دلیل کے اور موافق قواعد اہل حدیث کے تو مرجح یہی ہے کہ گرمیوں میں بھی ظہر آفتاب ڈھلتے کے ساتھ ہی پڑھیں لیکن اگر گرمی کی برداشت نہ کر

سکے اور تہجیر پر کمر نہ باندھے اور ابراد اختیار کرے تو اس کو لازم ہے کہ ایسا ابراد نہ کرے کہ وقت ظہر کا جو ایک مثل ہے، نزدیک تمام جہاں کے آئمہ کے سوائے امام ابوحنیفہؒ کے، خارج ہو جاوے یا قریب آ جاوے۔

اور حد میں اس ابراد کے علماء قائلین بالابراد میں آپس میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ جب قریب ایک ہاتھ کے سایہ دیواروں کا ہو جائے اس وقت ٹھنڈک ہوتی ہے اور بعض کے نزدیک بعد ربع قامت سایہ کے ٹھنڈک ہوتی ہے اور بعض کے نزدیک بعد ثلث قامت اور بعض کے نزدیک بعد نصف کے اور اس میں اور قول بھی ہیں، لیکن یہ سب کے نزدیک شرط ہے کہ ابراد اس مرتبہ کا نہ کرے کہ ظہر کے آخر وقت کو پہنچ جاوے۔ کہا فتح الباری میں:

فقد اختلف العلماء فی غایۃ الابراد فقیل حتّی یصیر الظّل ذراعاً بعد ظلّ الزّوال و قیل ربع قامۃ و قیل ثلثھا و قیل نصفھاو قیل غیر ذالک و نزلھا المازری علی اختلاف الاوقات و الجاری علی القواعد انّه یختلف باختلاف الاحوال لکن یشترط ان لا یمتد الی آخر الوقت

(مختلف ہوئے ہیں علماء ٹھنڈک کی حد میں۔ سو بعض نے کہا ہے کہ سایہ زوال کے بعد جب گز بھر ہو جائے۔ اور بعض نے کہا کہ جب آدمی کے قد کی چھوتھائی ہو جاوے اور بعض نے کہا ہے کہ آدھا قد اور بعض نے اس کے علاوہ اور باتیں کہی ہیں۔ اور مازری نے وقتوں کے اختلاف اور قاعدہ پر چھوڑا ہے لیکن اتنی شرط ہے کہ آخر وقت تک ٹھنڈک کا انتظار نہ پہنچ جاوے)۔

اور کہا محلی شرح مؤطا میں:

و اختلف فی حدّ الابراد فقال النّووی الابراد ان یؤخر بحیث یحصل للحیطان فیء یمشون فیھا و ھو المختار عند الحنفیۃ فی حدّہ کما فی الدّر المختار۔ و عند مالک الی ان یزید ظلّ کلّ شیء ربعه۔ و قالت الحنابلۃ الی ان یتکسر الحرّ و عن ابن عمر اذا کان الفیء ذراعاً و نصفاً الی ذراعین و

كان الجدران فى ذالك الزّمان سبعة اذرع و قيل حتّى يكون الظّل ذراعاً بعد فيء الزوال و قيل ربع القامة و قيل الثّلث و قيل النّصف و قيل يختلف باختلاف الازمنة ۔

(ابراد یعنی ٹھنڈک کی حد میں اختلاف ہے۔نووی نے کہا کہ ٹھنڈک یہ ہے کہ دیواروں کا اتنا سایہ ہو جائے کہ اس میں نمازی چلیں اور حنفیوں کے نزدیک یہی بات پسندیدہ ہے چنانچہ درمختار میں ہے۔ اور مالکؒ کے نزدیک یہاں تک ہے کہ ہر چیز کا سایہ اس کی چوتھائی بڑھ جائے۔اور حنبلیوں نے کہا ہے کہ گرمی کی شدت ٹوٹ جاوے اور ابن عمرؓ سے یہ روایت ہے کہ جن ایام میں ڈیڑھ گز سایہ اصلی ہو تو دو گز تک ٹھنڈک کی حد ہے اور اس زمانے میں دیواریں سات گز کی ہوتی تھیں۔اور بعض نے کہا ہے کہ سایہ اصلی کے علاوہ سوا گز سایہ ہو جائے اور بعض نے کہا کہ چوتھائی قدآدم اور بعض نے کہا ہے تہائی اور بعض نے آدھا اور بعض نے کہا ہے کہ وہ ہر زمانہ میں مختلف ہے)

اقول۔

و ما فی الهداية من ان اشتداد الحرّ فی تلك البلاد يكون حين بلوغ ظل كل شيء مثله فتحقق الابراد فی التّاخير عنه فهو باطل لا اصل له لانّه لا يبقى حينئذ وقت الظّهر كما سنحققه عنقريب انشاء اللّه (میں کہتا ہوں کہ وہ جو ہدایہ میں ہے کہ ان شہروں میں گرمی کی شدت ایک مثل تک رہتی ہے اور ٹھنڈک اس سے بعد ہے،سو یہ بے اصل بات ہے،اس وقت تو ظہر کا وقت بھی نہیں رہتا،عنقریب اسکی تحقیق ہم کرینگے)

قال۔ مسئلہ چھوتھائی بیان آخر وقت ظہر کا

اقول بتائيد اللّه و توفيقه

اولاً معلوم کرنا چاہیے کہ یہ مسئلہ چوتھا دراصل دو مسئلے ہیں۔ایک مسئلہ آخر وقت ظہر کا اور ایک مسئلہ اول وقت عصر کا۔تو دلائل اور نقول مذاہب دونوں قسموں کی لائی جاویں گی اور جس دلیل سے آخر ظہر کا ثابت ہوگا اسی سے بعینہ اول وقت عصر کا ثابت ہوگا۔اور جس دلیل سے اول وقت عصر کا ثابت ہوگا اسی سے یہ بھی معلوم ہو جاوے گا کہ آخر وقت ظہر کا قبل اس کے ہے۔ایسا ہی حال ہے نقول کا۔

اب سنو کہ اس مسئلہ میں تمام امام مجتہد ایک طرف ہیں اور اکیلے ابوحنیفہؒ بنا بر مذہب مشہور کے ایک طرف ، یہاں تک کہ امام محمدؒ اور ابو یوسفؒ شاگردان کے بھی اس مسئلہ میں ان سے الگ ہیں اور موافق جمہور علماء کے۔ یعنی جمہور علما قائل ہیں اس بات کے کہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے باقی نہیں رہتا بلکہ وقت عصر کا داخل ہو جاتا ہے اور اکیلے امام ابوحنیفہؒ سے یہ مشہور ہے کہ دو مثل تک وقت ظہر کا رہتا ہے اور عصر داخل نہیں ہوتی مگر بعد دو مثل کے۔ کہا قاضی ثناء اللہ پانی پتی حنفیؒ نے تفسیر مظہری میں:

و امّا آ خر وقت الظّهر فلم یو جد فی حد یث صحیح و لا ضعیف انّه یبقی بعد مصیر ظلّ کل شیء مثله و لذا خا لف ابا حنیفه فی هذه المسئلة صا حباه و وا فقا الجمهور

(اور آخر وقت ظہر، سوکسی حدیث صحیح یا ضعیف میں نہیں پایا جاتا کہ بعد ایک مثل کے باقی رہتا ہے۔ اسی واسطے صاحبین نے اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کی مخالفت کر کے جمہور کی موافقت کی ہے)

اور کہا فتح الباری میں:

و لم ینقل عن احدٍ مّن اهل العلم مخا لفة فی ذا لک ا لّا عن ابی حنیفه فی المشهور عنه قا ل اوّل وقت العصر مصیر ظلّ کلّ شیء مثلیه قا ل القر طبی خا لفه النّاس کلّهم فی ذا لک حتی یعنی الآ خذین عنه۔

(اور کسی اہل علم سے منقول نہیں کہ انہوں نے اس میں مخالفت کی ہو سوائے امام ابو حنیفہؒ کے قول مشہور میں۔ انہوں نے کہا ہے کہ اول وقت عصر کا دو مثل پر ہے۔ قرطبیؒ نے کہا ہے سب لوگ اس میں ان کے مخالف ہیں یہاں تک کہ ان کے شاگرد بھی)۔

اور کہا امام نوویؒ نے شرح صحیح مسلم میں تحت احادیث اول وقت عصر کے:

و فی هذه ا لا حا دیث و ما بعد ها دلیل لمذ هب ما لک و الشّا فعی و احمد و جمهور العلماء انّ وقت العصر ید خل اذا صار ظلّ کلّ شیء مّثله و قا ل ابو حنیفه لا ید خل حتّی یصیر ظلّ الشّیء مثلیه و هذه ا لا حا دیث حجّة للجماعة علیه مع

حد يث ابن عباس في بيان المواقيت و حديث جابر و غير ذالك (اوران حدیثوں میں اور اس کے مابعد کی حدیثوں میں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور جمہور علماء کے مذہب کی دلیل ہے کہ ایک مثل پر عصر کا وقت داخل ہو جاتا ہے ۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ دو مثل پر داخل ہوتا ہے ۔ اور یہ حدیثیں ان پر حجت ہو سکتی ہیں مع اس حدیث ابن عباسؓ کے جو وقتوں کے بیان میں ہے ۔ اور حدیث جابرؓ وغیرہ کی)

اور کہا محلی میں شیخ سلام اللہ حنفیؒ نے:

اعلم انّه قال الجمهور اذا صار ظلّ شیء مّثله بعد ظلّ نصف النهار خرج وقت الظّهر و دخل وقت العصر و قال ابو حنیفه فی المشهور عنه انه لا یخرج الظّهر بمصیر الظّل المثل و لا یدخل العصر بل یکون اوّل وقت العصر بمصیر ظلّ کل شیء مثلیه قال القرطبی خالفه النّاس کلّهم حتّی اصحابه ۔ (جمہور نے کہا ہے کہ سایہ اصلی کے بعد جب ایک مثل سایہ ہو تو ظہر کا وقت جاتا رہتا ہے اور عصر کا وقت داخل ہو جاتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے قول مشہور میں کہا ہے کہ ایک مثل پر ظہر کا وقت نہیں جاتا اور عصر کا وقت داخل نہیں ہوتا ، بلکہ عصر کا اول وقت دو مثل پر ہوتا ہے۔ اور قرطبی نے کہا ہے کہ اس میں سب ان کے مخالف میں یہاں تک کہ ان کے شاگرد بھی) ۔

اور کہا علامہ عابد سندھیؒ حنفی نے مواہب لطیفہ شرح مسند ابو حنیفہؒ میں ذیل میں اس حدیث امام ابو حنیفہؒ کے:

ابو حنیفه عن شیبان عن یحی عن بریده رضی اللّه قال قال رسول اللّه ﷺ بکروا بصلوة العصر (روایت کی ابو حنیفہؒ نے شیبان سے انہوں نے یحی سے انہوں نے بریدہ سے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ کہ عصر کی نماز اول وقت پڑھو)۔

و قد اختلف العلماء فی دخول وقت العصر فالجمهور علی ان وقت العصر یدخل یصیرورة ظل کل شیء مثله بالافراد

بدلیل ما اخرجه البخاری الی آخر ما سیجیء فی الا دلة
(اور دخول وقت عصر میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ جمہور تو اس پر ہیں کہ ایک مثل پر عصر کا وقت داخل ہو جاتا ہے بدلیل حدیث بخاری کے)

دلائل جمہور کے یہ ہیں:

روایت کی ہے امام نسائی نے:

اخبر نا عبید اللّٰه بن سعید نا عبد اللّٰه بن الحارث قال ثور حدّثنی سلیمان بن موسی عن عطا بن ابی رباح عن جابر قال سأل رجل رسول اللّٰه ﷺ عن مواقیت الصّلوة فقال صلّ معی فصلّی الظّهر حین زاغت الشّمس والعصر حین کان فیء کلّ شیء مّثله والمغرب حین غابت الشّمس والعشاء حین غاب الشّفق۔ قال ثمّ صلّی الظّهر حین کان فیء الانسان مثله والعصر حین کان فیء الانسان مثلیه والمغرب حین کان قبیل غیبوبة الشّفق قال عبد اللّٰه بن الحارث ثمّ قال فی العشاء اری الی ثلث اللیل۔ (نسائی:۵۰۴)

(روایت کی ہم کو عبید اللہ بن سعید نے اور کہا روایت کی ہمیں عبد اللہ بن حارث نے اور کہا کہ کہا ثور نے روایت کی مجھے سلیمان بن موسیٰ نے عطاء بن ابی رباح سے اور انہوں نے جابر سے کہ کہا جابر نے کہ پوچھا ایک شخص نے آنحضرت ﷺ سے نمازوں کا وقت، تو آپ ﷺ نے فرمایا تو میرے ساتھ نماز پڑھ۔ تو ظہر آپ ﷺ نے سورج ڈھلتے ہی پڑھی، اور عصر ایک مثل پر، اور مغرب غروب کے بعد، اور عشاء شفق چھپے۔ پھر دوبارہ ظہر ایک مثل پر، اور عصر دو مثل پر، اور مغرب شفق چھپنے سے پہلے۔ کہا عبد اللہ بن حارث نے کہ شائد ثور نے عشاء کو تہائی رات تک کہا ہے)

راوی اس کے سب معتمد اور قابل اسناد کے ہیں:

امّا الاوّل فهو ابو قدامة السّرخسی والثّانی ابو محمّد ثقة۔ الثالث ایضاً ثقه۔ الرّابع صدوق فقیه۔ الخامس فقیه فاضل۔ والسّادس صحابی جلیل الشّان قال له فی تقریب

التھذیب (پہلا ابوقدامہ سرخسی ہے دوسرا ابومحمد ثقہ ہے۔ تیسرا بھی ثقہ ہے۔ چوتھا صدوق فقیہ ہے۔ پانچواں فقیہ فاضل ہے۔ چھٹا صحابی عالی قدر ہے)۔

اور معنی مختصر اس کے یہ ہیں کہ ایک شخص سائل مواقیت کے لئے آنحضرت ﷺ نے پہلے دن ظہر بجرد زوال آفتاب کے پڑھی۔ اور عصر اس وقت پڑھی جب کہ ایک مثل سایہ آ لیا۔اور دوسرے دن ظہر سے ایک مثل پر فارغ ہوے اور عصر کو دو مثل پر جا پڑھا۔

ایسا ہی کہا ہے معنی میں اس حدیث کے شیخ سلام اللہ محدث حنفی نے اور امام نووی شافعی نے جیسا کہ کلام ان کا عنقریب آوے گا۔ اور یہ معنی نہیں ہیں کہ ظہر پڑھنی شروع کی دوسرے دن اسی وقت میں جس میں پہلے دن عصر پڑھی تھی۔ اور کچھ وقت بقدر چار رکعت کے دونوں نمازوں میں مشترک ہے جیسا کہ مذہب ہے بعض کا اور جیسا کہ جناب مؤلف نے پانچویں طریق میں کہا ہے۔

دلیل مرجح باعث اختیار کرنے معنی اول کے یہ ہے کہ روایت کی ہے امام مسلم نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے:

انّ النّبیّ ﷺ قال اذا صلّیتم الظّھر فانّہ وقت الی ان یحضر العصر (آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب ظہر کی نماز پڑھو تو اسی کا وقت ہے جب تک عصر کا وقت نہیں آیا)۔

اور ایک روایت میں مسلم کی یوں آیا ہے:

وقت الظّھر ما لم یحضر العصر۔

(وقت ظہر کا ہے جب تک کہ عصر کا وقت نہیں آیا)۔

اور ایک روایت میں یوں آیا ہے:

وقت صلوۃ الظھر اذا زالت الشّمس عن بطن السّماء ما لم یحضر العصر (صحیح مسلم:۶۱۲)

(نماز ظہر کا وقت سورج کے ڈھلنے سے عصر کے نہ آنے تک ہے)

اور فرمایا اللہ تعالی نے:

انّ الصّلوۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتاً (نساء:۱۰۳)۔

(یعنی ہر نماز کا وقت علیحدہ علیحدہ ہے)

اسی لئے آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

انّما التفریط علی من لم یعمل حتی یجیء وقت الصّلوة الاخری۔(ابوداؤد:۴۴۱)

(سستی اسی کی ہے کہ اس نے ایک نماز نہیں پڑھی اور دوسری نماز کا وقت آ گیا)۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ نے تفسیر مظہری میں کہا ہے:

قولہ تعالی انّ الصّلوة کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتاً یقتضی الکون لکل صلوة وقتاً علیحدة و لذا قال رسول اللّٰہ ﷺ انّما التفریط ان یؤخّر الصّلوة حتی یجیء وقت الاخری ۔(کہ آیت ان الصلوة..الخ، چاہتی ہے کہ ہر نماز کا وقت علیحدہ ہے اوراس واسطے آنحضرت ﷺ نے فرمایا، تفریط یہ ہے کہ ایک نماز میں یہاں تک تاخیر کرے کہ دوسری نماز کا وقت آ جاوے)۔

تو مقتضائے ان احادیث اور اس آیت کا یہی ہے کہ ایک نماز کے وقت میں دوسری نماز ادا نہیں ہوسکتی ۔پھر اگر حدیث جابر ثمّ صلّی الظّھر حین کان فیء الانسان مثلہ کے وہ معنی نہ کریں جو ہم نے کئے ہیں ۔یعنی یہ کہ پڑھ چکے ایک مثل میں۔ بلکہ یہ کریں کہ پڑھنی شروع کی جب کہ ایک مثل ہوئی، تو تعارض ہوگا درمیان ان احادیث کے جن سے امتیاز اوقات ہر نماز کی معلوم ہوتی ہے۔اوراس حدیث جابر میں جس سے اشتراک نکالتے ہیں۔اور شرح نخبہ سے منقول ہو چکا ہے کہ وقت تعارض کے درمیان دو حدیثوں کے موافقت اور جمع کرنی چاہیے اور صورت موافقت کی یہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے یعنی پہلے دن عصر شروع کی جب کہ ایک مثل سایہ آ لیا۔اور دوسرے دن ظہر سے فارغ ہوئے ایک مثل پر۔

کہا امام نوویؒ نے شرح صحیح مسلم میں تحت حدیث اذا صلیتم الظھر فانّہ وقت الی ان یحضر العصر کے قول ﷺ

اذا صلیتم الظّھر فا نّہ وقت الی ان یّحضر العصر معناہ وقت لاداء الظّھر و فیہ دلیل للشّافعی و للاکثرین انّہ لا اشتراك بین وقت الظّھر و وقت العصر بل متی خرج وقت

الظّهر بمصیر ظلّ الشّیء مثله غیر الظّل الّذی یکو ن عند الزوا ل د خل وقت العصر و اذا د خل وقت العصر لم یبق شیء من وقت الظهر۔

و قال ما لک و طا ئفة من العلماء اذا صار ظلّ کلّ شیء مثله د خل وقت العصر و لم یخر ج وقت الظّهر بل یبقی بعد ذالک قدر اربع رکعا ت صا لح لظهر و العصر اداء و احتجوا بقو له ﷺ فی حد یث جبریل صلّی بی الظهر فی یو م الثّا نی حین صار ظلّ کلّ شیء مثله و صلّی بی العصر فی الیو م الاول حین صار ظل کل شیء مثله فظاهره اشتراکهما فی قدر اربع رکعا ت

و احتجّ الشّا فعی و الا کثرو ن بظا هر الحدیث الّذی نحن فیه و اجا بوا عن حدیث جبریل با ن معناه فر غ من الظّهر حین صار ظلّ کلّ شیء مثله و شر ع فی العصر فی الیو م ا لاول حین صار ظل کلّ شیء مثله فلا اشترا ك بینهمافهذا التا ویل متعین للجمع بین الاحادیث و انّه اذا حمل علی الا شترا ك یکو ن آ خر وقت الظّهر مجهو لاً لا نّه اذا ابتداء بها حین صار ظلّ کلّ شیء مثله لم یعلم متی فر غ منها و ح مجهو لاً و لا یحصل بیا ن حدود ا لاوقا ت و اذا حمل علی ما تا ولناه حصل معرفة آ خر الوقت و انتظمت ا لا حا دیث علی اتّفاق و با للّه التّو فیق۔ انتهی۔

اقول و جه ما قا ل من انه لم یعلم متی فر غ منها و ح یکون آ خر وقت الظهر مجهو لاً .. الخ۔ انه لیس وراء المثل حدا معیناً من الشّارع و تحدید المثلین لا اصل له و انّما هو تشریع من عند الرأ ی ما انز ل اللّه بها من سطا ن و لذا قا ل القا ضی الپا نی پتی فی التّفسیر المظهری و اما آ خر وقت

الظهر فلم یو جد فی حدیث صحیح و لا ضعیف انّه یبقی بعد مصیر ظلّ کلّ شیء مثله و لذا خا لف ابا حنیفه فی هذه المسئلة صا حباه و وا فقا الجمهور انتهی و کذا قا ل غیر واحد من العلماء فا فهم و لا تغتر۔

(یہ فرمانا آنحضرت ﷺ کا کہ جب تم نے ظہر پڑھی تو اس کا وقت ہے یہاں تک کہ عصر کا وقت آوے، معنی اس کے یہ ہیں کہ وہ وقت ظہر کے ادا کرنے کا ہے، اور اس میں امام شافعیؒ اور اکثر کے لئے دلیل ہے اس بات کی کہ ظہر اور عصر کی نماز میں شراکت وقت کی نہیں، بلکہ سوا سایہ اصلی کے ایک مثل سایہ ہو کر جہاں ظہر کا وقت گیا عصر کا وقت آیا، اور جب عصر کا وقت آیا تو ظہر کا وقت باقی نہیں رہتا۔

اور امام مالک اور ایک گروہ علماء نے کہا ہے کہ جہاں ایک مثل سایہ ہوا تو عصر کا وقت آجاتا ہے اور ظہر کا وقت بھی باقی رہتا ہے بقدر چار رکعت کے، اور دلیل لائے ہیں یہ لوگ جبریل والی حدیث میں آنحضرت ﷺ کے اس فرمانے کی کہ دوسرے دن جبریل نے نماز پڑھائی ظہر کی اس وقت کہ سایہ ہر چیز کا ایک مثل تھا اور پہلے دن عصر اس وقت پڑھائی کہ ہر چیز کا سایہ ایک مثل تھا تو اس سے بظاہر یہ معلوم ہوا کہ بقدر چار رکعت کے یہ وقت مشترک ہے۔

اور امام شافعیؒ اور دیگر علماء نے اس اوپر والی ظاہر حدیث سے حجت پکڑی ہے اور حدیث جبریل سے یوں جواب دیا ہے کہ معنے اس کے یہ ہیں کہ ظہر کی نماز سے ایک مثل پر فارغ ہوئے اور پہلے دن عصر ایک مثل پر شروع کی تو اب شراکت وقت کی نہ رہی تو یہ تاویل بہ سبب موافقت پیدا کر دینے دو حدیثوں کے ٹھہر چکی ہے۔ کیونکہ جب شراکت وقت کی ہوگی تو ظہر کا آخر وقت مجہول رہے گا کیونکہ جب اسے ایک مثل پر شروع کیا تو یہ نہ معلوم ہوا کہ اس سے فارغ کب ہوئے تو اب ظہر کا وقت مجہول رہا اور وقتوں کی حد نہ حاصل ہوگی اور جب ہماری تاویل لی جاوے تو آخر وقت کی پہچان بھی معلوم ہوگئی اور حدیثیں متفق ہوگئیں۔ اور اللہ ہی کے ہاتھ توفیق ہے۔ ہو چکی عبارت نووی کی۔

میں (نذیر حسین) کہتا ہوں کہ وجہ اس قول کی کہ یہ نہ معلوم ہوا کہ اس سے فارغ کب

ہوئے اور ظہر کا وقت مجہول رہے گا، یہ ہے کہ سوا ایک مثل کے اور کوئی حد معین نہیں شارع کی طرف سے، اور دو مثل کی کوئی اصل نہیں بلکہ وہ ایک عقلی شرع ہے کوئی دلیل اس کی نہیں نازل ہوئی۔ اسی واسطے قاضی پانی پتی نے تفسیر مظہری میں کہا ہے کہ آخر ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد باقی رہنا کسی حدیث صحیح یا ضعیف میں نہیں پایا جاتا۔ اس لئے صاحبین نے اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ سے مخالف ہو کر جمہور کی موافقت کی ہے۔ ہو چکی عبارت مظہری کی۔ اور اسی طرح کہا دیگر علماء نے۔ سو سمجھ اور دھوکا نہ کھا)

اور محلی میں مؤطا کے حنفی شارح نے کہا:

اعلم انّه قا ل الجمهور اذا صار ظلّ کلّ شیء مثله بعد ظل نصف النّهار خر ج وقت الظّهر و د خل وقت العصر و قا ل طائفة لا یخر ج وقت الظّهر بل یبقی قدر ار بع رکعا ت صا لح للظّهر و العصر و نسب ذا لک الی ما لک و احتجوا بان جبریل صلّی الظّهر فی الیوم الثّا نی حین ما صلّی العصر فی الیو م الاوّل و هو حین ما صار ظلّ کلّ شیء مثله فظاهره یدلّ علی اشترا کهما فی قدر اربع رکعات و اجا بوا عنه بان معناه فر غ من الظّهر حین صا ر ظل کل شیء مثله فلا اشتراك و هذا التّا ویل متعین للجمع بین ا لا حا دیث ۔

(جمہور نے کہا ہے کہ سایہ اصلی کے سوا جب ایک مثل سایہ ہوا تو ظہر کا وقت جاتا رہتا ہے اور عصر کا وقت آ جاتا ہے۔ اور ایک گروہ نے کہا ہے کہ ظہر کا وقت نہیں جاتا بلکہ بقدر چار رکعت کے وقت مشترک باقی رہتا ہے اور یہ مقولہ امام مالک کی طرف منسوب ہے اور دلیل ان لوگوں کی یہ ہے کہ جبریل نے دوسرے دن ایسے وقت ظہر کی نماز پڑھی کہ پہلے دن عصر پڑھی تھی یعنی ایک مثل پر، تو ظاہر یہ بات معلوم ہوئی کہ بقدر چار رکعت کے وقت مشترک ہے۔ اور اس مقولہ کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ معنی اس کے یہ ہیں کہ ایک مثل پر ظہر سے فارغ ہوئے تو اب اشتراک نہ رہا۔ اور یہ تاویل موافقت احادیث کے لئے متعین ہے)۔

جو جناب مؤلف نے دعوی نسخ سے دفع تعارض کیا ہے، سو اول تو یہ خلاف قاعدہ

اہل اصول حدیث کے ہے کہ وہ جمع کو نسخ پر مقدم رکھتے ہیں۔ اور دوسرے یہ کہ حدیث نسائی کی جو ہم نے دلیل ٹھہرائی ہے یہ حدیث جبریل کی نہیں کہ مقدم ہو سب احادیث میقات پر۔ بلکہ یہ حدیث سائل کی اور اس کی تقدیم اور تاخیر حدیث اذا صلّیتم الظّھر فانّہ وقت الی ان یحضر العصر سے معلوم نہیں۔ حالانکہ ناسخ کا مؤخر ہونا از راہ تاریخ کے یقیناً معلوم ہونا چاہیے۔ پس دعوی مؤلف کا باطل ہوا۔ جو کچھ مؤلف نے پانچویں طریق میں بزعم خود زور شور سے حدیث جبریل کو مبطل تحدید ایک مثل کے اور مثبت مثلین کے قرار دیا ہے تو اس جگہ سے اس کا جواب دیا گیا۔ دوبارہ یہی کہا جائے گا اور شاہد مقوی اس حدیث کے وہ حدیث جبریل کی ہے جو روایت کی ہے ترمذی اور ابوداؤد اور ابن حبان اور حاکم نے اور تحسین کی ہے اس کی ترمذی نے اور تصحیح کی ہے حاکم نے یعنی حدیث ابن عباسؓ کی۔

انّ النّبیّ ﷺ قال امّنی جبریل عند البیت مرّتین فصلّی الظّھر فی الاولی منھما حین کان الفیء مثل الشراك ثمّ صلّی العصر حین کان کل شیء مثل ظلّه و صلّی المرّة الثّانیة الظھر حین کان ظلّ کلّ شیء مّثله بوقت العصر بالامس ثمّ صلّی العصر حین کان ظلّ کلّ شیء مثلیه۔

اور معنی اس کے بھی وہی ہیں جو بیان کردہ حدیث نسائی کے ہیں۔ یعنی پہلے دن عصر شروع کی ایک مثل پر اور دوسرے دن فارغ ہوئے ظہر سے ایک مثل تک، بعینہ اسی دلیل سے جو گذری حدیث نسائی میں۔

اور روایت کی ہے بخاریؒ نے حضرت عائشہؓ سے:

قالت کان النّبیّ ﷺ یصلّی العصر و الشّمس لم تخرج من حجر تھا (بخاری: ٥٤٤۔ مسلم: ٦١١)۔(کہا حضرت عائشہؓ نے کہ آنحضرت ﷺ عصر کی نماز پڑھا کرتے تھے اور سورج میرے حجرے میں ہوتا تھا)

اور بخاری کی ایک روایت میں یوں ہے:

انّ رسول اللّٰه ﷺ صلّی العصر و الشّمس فی حجر تھا لم یظھر الفیء من حجر تھا۔(بخاری:٥٤٤)۔

(آپ ﷺ عصر کی نماز پڑھا کرتے تھے اور نہ سورج میرے حجرے سے نکلتا تھا اور نہ حجرے کی دیواروں کا سایہ ظاہر ہوتا تھا)

اور ایک روایت میں یوں ہے:

كان النّبىّ ﷺ يصلّى صلوة العصر و الشّمس طا لعة فى حجر تى لم يظهر الفىء بعد (آنحضرت ﷺ عصر کی نماز پڑھا کرتے تھے اور سورج میرے حجرے میں چمکتا رہتا تھا اور دیواروں کا سایہ ظاہر نہ ہوتا تھا)

پھر کہا امام بخاریؒ نے:

قال ابو عبد اللّه و قا ل ما لک و يحى بن سعيد و شعيب و ابن ابى حفصة و الشّمس قبل ان تظهر (کہا ابوعبداللہ نے کہ کہا مالکؒ اور یحیٰ بن سعیدؒ اور شعیبؒ اور ابن ابی حفصہؒ نے کہ قبل نکلنے آفتاب کے حجرے سے)

اور روایت کی ہے امام مسلمؒ نے حضرت عائشہؓ سے:

كا ن النّبىّ ﷺ يصلّى العصر و الشّمس طا لعة فى حجر تى لم يفى الفىء (آنحضرت ﷺ عصر کی نماز ایسے وقت پڑھتے تھے کہ سورج میرے حجرے میں رہتا تھا اور دیواروں پر سایہ نہ چڑھتا تھا)

پھر کہا امام مسلمؒ نے:

و قا ل ابو بكر لم يظهر الفىء بعد (اور اسی طرح ابوبکر نے کہا ہے)

اور مسلمؒ کی ایک روایت میں اس طرح ہے:

يصلّى العصر و الشّمس واقعة فى حجر تى

(نماز عصر پڑھتے اور سورج حجرے میں ہوتا تھا)

اور روایت کی ہے امام ترمذیؒ نے:

صلّى رسول اللّه ﷺ العصر و الشّمس فى حجر تها

(نبی ﷺ نے نماز عصر پڑھی اور سورج حجرے میں تھا)

پھر کہا امام ترمذیؒ نے:

و فى البا ب عن انس و ابى اروى و جا بر و رافع بن خد يج

(اور اس باب میں انس اور ابی اروی اور رافع بن خدیج سے روایت ہے)

اور روایت کی ہے امام ابن ماجہؒ نے حضرت عائشہؓ سے اس طرح :

صلّی النّبیّ و العصر و الشّمس فی حجر تی لم یظھر الفیء بعد (نماز پڑھی نبی ﷺ نے عصر کی ایسے وقت کہ سورج میرے حجرے میں ہوتا تھا اور دیواروں پر سایہ نہ چڑھتا تھا)۔

اور امام نسائیؒ نے اس طرح:

انّ رسول اللّه ﷺ صلّی صلوۃ العصر و الشّمس فی حجر تھا لم یظھر الفیء من حجر تھا (آنخضرت ﷺ نے عصر کی نماز پڑھی کہ سورج میرے حجرے میں تھا اور دیوار پر سایہ نہ آیا تھا)۔

اور امام ابوداؤدؒ نے اس طرح:

انّ رسول اللّه ﷺ کا ن یصلّی العصر فی حجر تھا قبل ان تظھر (آنخضرت ﷺ عصر کی نماز پڑھتے تھے کہ سورج میرے حجرے میں ہوتا تھا اور ہنوز حجرے سے باہر نہ ہوا تھا)۔

اور ایسی ہی روایت کی ہے امام مالکؒ نے حضرت عائشہؓ سے۔

اور روایت کی ہے مالکؒ نے نافع مولی ابن عمرؓ سے:

انّ عمر بن الخطّا ب کتب الی عمّا له ان اھم امر کم عندی الصّلوہ فمن حفظھا و حا فظ علیھا حفظ دینه و من ضیّعھا فھو لما سواہ اضیع ثم کتب ان صلّو ا الظّھر حین کا ن الفیء ذرا عاً الی ان یّکو ن ظلّ احد کم مثله۔الحدیث

(عمرؓ بن خطاب نے اپنے عاملوں کو خط لکھا کہ ضروری امر میرے نزدیک نماز ہے۔ جس نے اس کی حفاظت کی تو تمام دین کی باتوں کی حفاظت کی۔ اور جس نے اس کو کھویا تو وہ بڑا بے دین ہوا۔ پھر لکھا کہ ظہر اس وقت پڑھو کہ سایہ گز بھر ہو، تا ایک مثل۔ آخر حدیث تک)

قا ل ابن عبد البر تحت حد یث ابی ھریرہ الّذی یجیء فی متمسکا ت المؤ لف انه موقوف فی المؤ طا ا لا انه فی حکم المر فوع فان الموا قیت لا تؤ خذ با لرأ ی کذا فی المحلی ۔

فکا ن هذا الحدیث لعمر ایضاً فی حکم المر فوع

(کہا ابن عبدالبرؒ نے بذیل اس حدیث ابی ہریرۃؓ کے کہ جو مؤ لف کی دلیلوں میں آگے آوے گی کہ یہ موقوف ہے مؤ طا میں مگر حکم میں مرفوع کے ہے، اس واسطے کہ نماز کا وقت بغیر آنحضرت ﷺ سے سنے کوئی اپنی عقل سے نہیں کہہ سکتا۔ یوں ہی ہے محلی میں۔ تو حضرت عمرؓ والی یہ حدیث بھی مرفوع کے حکم میں ہوئی)

کہا شیخ الاسلام حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں:

قو له با ب وقت العصر ۔ و قا ل ابو اسا مة عن هشا م فی قعر حجر تها کذا وقع هذا التّعلیق فی روا یة ابی ذر و ا لا صیلی و کریمة و الصّوا ب تا خیره عن ا لاسناد المو صو ل کما به عادة المصنّف و الحا صل انّ انس بن عیا ض و هو ابو ضمرة ا للیثی و ابا اسامة رو یا الحدیث عن هشا م و هو ابن عروة بن الزّ بیر عن ابیه عن عا ئشة و زاد ابو اسا مة التقید بقعر الحجرة و هو او ضح فی تعجیل العصر من الرّوایة المطلقة و قد و صل ا لا سما عیلی طریق ابی اسا مة فی مستخر جه لکن لفظه و الشّمس واقعة فی قعر حجر تی و عرف بذا لک انّ الضّمیر فی قو له فی حجر تها لعا ئشه و فیه نوع التفاوت اسناد ابی ضمرة کلّهم مد نیو ن و المراد بالحجرة و هی بضمّ المهملة و سکو ن الجیم البیت و المرا د با لشّمس ضوء ها ۔

قو له فی روا یة الزّ هری و الشّمس فی حجر تها ای با قیة ۔ و قو له لم یظهر الفیء ای فی المو ضع الّذی کا نت الشّمس فیه و قد تقدّ م فی اوّل المو ا قیت من طریق ما لک عن الزّهری بلفظ و الشّمس فی حجر تها قبل ان تظهر ای تر فع۔ فهذا الظّهور غیر ذا لک الظّهور ۔ و محصله انّ المراد بظهور الشّمس خرو جها من الحجرة و بظهور الفیء انبسا طه فی

الحجرة ۔ و لیس بین الرّوا یتین اختلاف لا ن انبسا ط الفیء لا یکو ن ا لا بعد خروج الشّمس

قو له ابن عینیه فی روا یة الحمیدی فی مسند ہ عن ابن عینیه ثنا الزّ ہری و فی روا یة محمّد بن منصور عند الاسماعیلی عن سفیا ن سمعته اذنای و وعاہ قلبی من الزّہری قو له و الشمس طا لعة ای ظاہرة قو له بعد با لضمّ بلا تنوین قو له و قا ل ما لک الی آ خرہ یعنی ان ا لا ربعة المذ کورین رووہ عن الزّ ہری بہذا ا لاسناد فجعلوا الظہور للشّمس و ابن عینیه جعله للفیء و قد منا تو جیه ذا لک و طریق الجمع بینہما ۔ و ان طر یق ما لک و صلہا المؤ لف فی اوّل الموا قیت و اما طریق یحی بن سعید و ہو الانصاری وصلہا الزّ ہلی فی الزّ ہر یا ت و اما طر یق شعیب و ہو ابن ابی حمزہ فو صلہا الطّبرا نی فی مسند الشّا میین و اما طریق ابن ابی حفصة و ہو محمد بن میسرہ فرویناہ من طریق ابن عدی فی نسخة ابرا ہیم بن طہما ن عن ابی حفصه و المستفاد من ہذا الحدیث تعجیل صلوة العصر فی اول وقتہا و ہذا ہو الذی فہمت عا ئشه و کذا الراوی عنہا عروة و احتج به علی عمر بن عبد العزیز فی تا خیرہ صلوة العصر کما تقدم و شذ الطحاوی فقال لا دلا لة علی التعجیل لا حتمال ان الحجرة کا نت قصیرة الجدار فلم تکن الشمس تحتجب عنہا ا لا بقرب غروبہا فید ل علی التاخیر لا علی التعجیل و تعقب با ن الّذی ذکرہ من ا لا حتمال انّما یتصور مع اتسا ع الحجرة و قد عر ف با لا ستفا ضة و المشا ہدة ان حجر ازوا ج النّبیّ ﷺ لم تکن متسعة و لا یکو ن ضو ء الشمس با قیاً فی قعر الحجرة الصّغیرة ا لا و الشّمس قا ئمة

مرتفعة و الا متی ما لت حدا ار تفع ضوء ھا عن قعر الحجرة و لو کا نت الجدر قصیرة

قال النّووی کا نت الحجرة ضیقة العر صة قصیرة الجدار بحیث کا ن طو ل جدار ھا اقل من مسا فة العر صة بشيء یسیر فا ذا صار ظلّ الجدار مثله کا نت الشّمس بعد فی او اخر العر صة انتھی و الی ھنا انتھی کلام الحا فظ ۔

(یہ باب وقت عصر کے بیان میں ہے ۔روایت کی ابواسامہ نے ہشام سے کہ دھوپ بیچ حجرے میں ہوتی تھی ۔ یہ نسخہ اسی طرح پر ہے روایت ابی ذر اوراصیلی اور کریمہ میں اورٹھیک بات یہ ہے کہ اصل روایت سے اس کو پیچھے روایت کرنا چاہیے جیسے کہ مصنف کی عادت ہے اور حاصل یہ ہے کہ انس بن عیاض یعنی ابوضمرہ لیثی اور ابو اسامہ دونوں حدیث کو ہشام بن عروۃ بن زبیر سے روایت کرتے ہیں اور وہ اپنے باپ کے واسطہ سے حضرت عائشہؓ سے اور ابواسامہ نے بیچ حجرے کے قید لگا دی ہے اور یہ قید تعجیل عصر میں بہت واضح ہے روایت بے قید سے ۔اوراسماعیلی نے اپنی مرویات میں ابواسامہ کی روایت کوموصول کر دیا ہے لیکن لفظ اس کے یہ ہیں کہ سورج بیچوں بیچ حجرے میں ہوتا تھا اور اس سے جانا گیا کہ حجر تھا میں ضمیر جو ہے وہ حضرت عائشہؓ کی طرف پھرتی ہے اوراس میں ایک طرح کا التفات ہے اورابوضمرہ کی سند میں سب راوی مدنی ہیں اور حجرہ سے مراد گھر ہے اورسورج سے مراد دھوپ ہے ۔اور یہ قول روایت زہریؒ میں کہ سورج میرے حجرے میں ہو تا تھا۔مراداس سے یہ ہے کہ سورج باقی رہتا تھا اور یہ قول کہ سایہ نہیں چڑھتا تھا یعنی جہاں آفتاب ہوتا تھا اوراس کی بحث اول وقتوں کی بحث میں مالک کی روایت زہری سے جوتھی اس میں ہوچکی ہے جس کے لفظ یہ تھے کہ سورج حجرے میں ہوتا تھا پہلے اس سے کہ چڑھے یعنی بلند ہو ۔سو یہاں ظہور کے معنی وہ ظہور کے نہیں اور محصل یہ کہ مرادسورج کے ظہور سے اس کا حجرے میں پھیل جانا ہے اور دونوں روایتوں میں اختلاف نہیں کیونکہ سایہ کا پھیلنا سورج کے نکل جانے کے بعد ہوتا ہے اورقول کہ ابن عینیہ سوحمیدی کی روایت میں اس کی مسند میں ہے کہ روایت کیا ابن عینیہ نے اور کہا کہ روایت کی ہمیں زہری

نے اور روایت محمد بن منصور میں نسخہ اسماعیلی میں روایت کی سفیان نے میرے کانوں نے اسے سنا اور دل نے یاد رکھا زہری سے اور یہ قول کہ سورج چمکتا تھا یعنی خوب ظاہر تھا اور یہ قول کہ مالک نے آخر تک یعنی چاروں شخصوں مذکور نے زہری سے اسے سند کے ساتھ روایت کی ہے سو ظہور سورج کے لئے کیا ہے اور ابن عینیہ نے سایہ کے لئے کیا ہے اور اس کی وجہ اور موافقت کا طریقہ دونوں روایتوں میں آگے گذر چکا اور مالک والی سند کو مؤلف نے اول وقتوں کی بحث میں موصول کیا ہے اور یحیٰ بن سعید کی سند زہری کی مرویات میں زہلی نے اس کو موصول کر دیا ہے اور شعیب کی سند کو طبرانی نے اپنے شامیوں کی مسند میں اسے موصول کر دیا ہے اور سند ابن ابی حفصہ کی کہ وہ محمد بن میسرہ ہے سو روایت کی اسے ہم نے طریق ابن عدی سے نسخہ ابراہیم بن طہمان میں کہ جس کی روایت ہے ابن ابی حفصہ سے اور فائدہ اس حدیث سے عصر کا جلدی پڑھنا اول وقت پر ہے اور یہی حضرت عائشہؓ نے اس سے سمجھا ہے اور اسی طرح اس کے راوی عروہ نے، چنانچہ عمر بن عبدالعزیز پر عصر کی نماز دیر کر کے پڑھتے دیکھ کر عروہ نے اسی حدیث سے حجت پکڑی ہے جیسا کہ اوپر گذرا اور طحاوی نے سب سے کنارہ ہو کر یہ کہہ دیا کہ اس حدیث میں عصر کی دلالت نہیں بسبب محتمل ہونے اس بات کے کہ حجرے کی دیواریں چھوٹی ہوں تو اس سے سورج رک نہیں سکتا تھا سوا غروب کے وقت تو دلالت اس حدیث کی عصر کے دیر پر ہوئی نہ جلدی پر، اور یہ قول طحاوی کا یوں رد کیا گیا ہے کہ یہ احتمال جب چلتا کہ حجرہ چوڑا ہوتا اور یہ بات بطور نقل اور مشاہدہ کے معلوم ہے کہ ازواج مطہرات کے حجرے چوڑے نہ تھے اور چھوٹے حجرے کے وسط میں دھوپ بغیر اس کے باقی نہیں رہ سکتی کہ سورج بلند ہو ۔ کیونکہ سورج کے نیچے ہوتے ہی وسط سے دھوپ چڑھ جاوے گی اگر چہ دیواریں چھوٹی ہی ہوں کہا انہوں نے کہ حجرے کا تنگ تھا صحن اور چھوٹی تھیں دیواریں اس کی اس قدر کہ صحن سے بھی کچھ چھوٹی تھیں تو جب دیوار کا سایہ ایک مثل ہوتا تھا تو سورج صحن کے کنارہ پر ہوتا تھا ۔ ہو چکی عبارت نووی کی ۔ اور یہاں تک تھا کلام حافظ ابن حجر کا)۔

اقول (یعنی سید نذیر حسین):

قوله تعقب ـ الخ ـ لا ريب فيه اصلاً لمن له قريحة سليمة عن

التّعصب و الجوا ب عنه با ن لا و جه للتعقيب فيه لانّ الشّمس لا تحتجب عن الحجرة القصيرة الجدر الا بقرب غروبها و لا د خل ههنا لا تساع الحجرة و لا لضيقها و انّما الكلام فی قصر جد ر ها جهل بحت و تعصب محض لانّ مجرد قصر الجدر لا يصلح سبباً لتا خير ا لا حتجا ب الی قر ب الغرو ب حتی ينضم معه اتساع العر صة فا نا اذا فر ضنا جداراً ارتفا عه ذرا عين و فر ضنا سا حة قدا مه ذرا عاً فلا يمكن ان يصير ظل الجدار مثله او مثليه ما دا مت الشّمس ای ضوء ها فی السّا حة بل غا ية ما يو جد الظلّ مقدار نصف الجدار و اذا فر ضنا سا حة قدام ذ لک الجدار قدر اربعة اذ رع و شيئا فا ذا يحصل الظّلّ للجدار مثليه و مع ذا لک لا تخر ج الشّمس عن السّاحة و هذا لا يخفی علی من له عقل ساذج من التّعصب و الحمية ۔ فعلم من هذا التّمثيل البد يهی انّه لا بدّ من انضمام اتساع العر صة مع قصر الجدر و الحال انّه كان عرصة حضرة عائشه مساوياً للجدارا المغر بی سوی شیء يسير كما قا ل النووی۔ فثبت شذوذ الطحاوی و سقط جوا ب المجيب عن التعقيب ۔

(میں کہتا ہوں کہ یہ رد قول طحاوی کا جو شخص عقل مند ہے اور کچھ اسے تعصب نہیں ہے اس کے نز دیک بلا شک ہے اور یوں جواب دینا کہ اس رد کی کچھ حا جت نہیں ، اس لئے کہ سورج چھوٹی دیواروں کے حجرے سے سوا وقت غروب کے نہیں رک سکتا ، چوڑائی اور تنگی کو اس میں کچھ دخل نہیں ۔ البتہ دیواروں کے چھوٹے پن میں گفتگو ہے تو یہ جواب محض نادانی اور تعصب ہے کیونکہ فقط دیواروں کا چھوٹا ہونا بغیر چوڑائی کے ملائے سورج کے رکاؤ کا سبب نہیں پڑ سکتا۔ کیونکہ مثلاً ہم جب دو گز کی اونچی دیوار فرض کریں اور صحن گز بھر کا تو جب تک دھوپ انگنائی میں ہے دیوار کی ایک مثل یا دو مثل سایہ نہیں ہوسکتا بلکہ بہت ہوگا تو دیوار سے آدھا ہوگا اور جب صحن کچھ اوپر چار گز لیا تو

ابھی دھوپ انگنائی میں ہوگی کہ دیوار کا سایہ دومثل ہو جاوے گا۔اور یہ اس شخص پر ظاہر ہے جس کی عقل بلا آمیزش ہے اور اس کو کچھ تعصب نہیں ہے۔تو اب اس کھلی ہوئی مثال سے معلوم ہوگیا کہ دیواروں کے چھوٹے ہونے کی حالت میں صحن کی چوڑائی کا ملانا بھی ضرور ہے اور حال یہ ہے کہ چوڑائی حضرت عائشہؓ کے حجرے کی دیوار کے لمبائی سے کچھ ہی بڑی تھی جیسا کہ نوویؒ نے کہا تو اب طحاویؒ کا کہنا جاتا رہا اور جواب مجیب کا اٹھ گیا)

اور کہا امام نوویؒ نے شرح صحیح مسلم میں حدیث عائشہؓ کے تحت:

قوله كا ن يصلّى العصر و الشّمس فى حجرتها قبل ان تظهر و فى روا ية يصلّى العصر و الشّمس طا لعة فى حجرتى لم يفى الفىء بعد ۔ و فى روا ية و الشّمس واقعة فى حجر تى، معناه كله التكبير با لعصر فى اول وقتها و هو حين يصير ظل كل شىء مثله وكا نت الحجرة ضيقة العر صة قصيرة الجدار بحيث يكو ن طو ل جدار ها اقلّ من مسا حة العر صة بشىء يسير فا ذا صار ظل الجدار مثله دخل وقت العصر و يكو ن الشّمس بعد فى اوا خر العر صة لم ير تفع الفىء فى الجدار الشر قى۔(یہ قول کہ عصر کی نماز پڑھتے تھے اور سورج حجرے میں رہتا اور دھوپ دیوا پر نہیں چڑھتی تھی ،مطلب ان سب روایتوں کا عصر کی نماز جلدی پڑھنے کا ہے اور وہ ایک مثل ہے اور حجرہ تنگ تھا اور دیوار اس کی چھوٹی تھی اس طرح کہ لمبائی دیوار کی انگنائی سے کچھ چھوٹی تھی تو جب ایک مثل دیوار کا سایہ ہوتا تھا تو عصر کا وقت ہو جاتا تھا اور سورج کنارہ میں صحن کے ہوتا تھا اور سامنے کی دیوار پر سایہ نہیں چڑھتا تھا۔ہو چکی عبارت نووی کی)۔

اقول:۔

و ما اورد عليه با نّه يمكن ان يكو ن طو له اقل من نصف مساحة العر صة فيكو ن الصّلوة عند المثلين و الشّمس فى حجر تها فهو جهل بحت اخترا ع ا لا مكا ن على خلاف

الواقعیات المر ئیا ت المشا ھدات کمن قا ل فی حق زید موجود انه یمکن ان یکون میتاً و ھو کما تر ی

(میں کہتا ہوں اور یہ جو اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ دیوار کی لمبائی انگنائی کے آدھے سے بھی کم ہو تو دو مثل پر نماز ہو جب بھی سورج حجرہ میں رہے تو یہ نادانی ہے کیونکہ خلاف ایک امر واقعی دیکھے ہوئے کے ہے۔ یہ تو ایسا ہے کہ کوئی زید موجود کو کہہ دیوے کہ ممکن ہو کہ مردہ ہو اور یہ جیسی بات ہے سب جانتے ہیں)

اور کہا محلی میں مؤطا کے حنفی شارح نے تحت قول حضرت عائشہؓ:

کا ن یصلّی العصر و الشّمس فی حجر تھا قبل ان تظھر ای تعلو و تصعد من قا عة الدّار الی الجدار الشّر قی قا ل الخطابی معنی الظّھور ھھنا الصّعود و منه قو له تعا لی و معا ر ج علیھا یظھرو ن ۔ قا ل عیا ض قیل المراد تظھر علی الجدر و قیل تر تفع کلھا عن الحجرة و علی ھذا فتظھر بمعنی نزو ل عنھا کماقا ل ۔ فتلک شکاة ظا ھر عنک عا ر ھا ۔

(آنحضرت ﷺ عصر کی نماز پڑھتے تھے اور سورج حجرہ میں ہوتا تھا اور دھوپ صحن سے دیوار شرقی پر نہیں چڑھتی تھی۔ خطابیؒ نے کہا ہے کہ معنی ظہور کے یہاں چڑھنے کے ہیں اور اسی قسم سے یہ اللہ تعالی کا فرمان ہے کہ، سیڑھیاں ہیں کہ اس پر چڑھتے ہیں۔ عیاضؒ نے کہا کہ بعض نے کہا ہے کہ مراد یہ ہے کہ دھوپ دیوار شرقی پر نہیں چڑھتی تھی اور بعض نے کہا ہے کہ سب دھوپ حجرہ سے باہر ہونا مراد ہے تو اب ظہور کے معنی زائل ہونے کے ہوں گے جیسے اس مصرعہ عربی میں ہے:

فتلک شکاة ظا ھر عنک عار ھا)۔

خلاصہ مطلب حدیث عائشہ کا یہ ہوا کہ حضرت عائشہؓ کے حجرہ تنگ صحن والے میں جس کی دیوار قدرے چھوٹی تھی، صحن سے ابھی تک آفتاب کی دھوپ باقی رہتی تھی۔ اور سایہ دیوار مغربی کا صحن میں سے دیوار مشرقی پر نہیں چڑھتا تھا، یعنی سایہ ایک ہی مثل ہوتا تھا کہ آنحضرت ﷺ عصر کی نماز پڑھتے تھے۔

اور روایت کی امام بخاریؒ نے سیارؒ بن سلامہ سے:

قا ل د خلت انا و ابی علی ابی برزہ ا لا سلمی فقال له ابی کیف کا ن رسول اللّه ﷺ یصلی المکتو بة فقا ل کا ن یصلّی الهجیر الّتی تد عو نها ا لا ولی حین تد حض الشّمس و یصلّی العصر ثم یر جع احد نا الی ر حله فی اقصی المدینة و الشّمس حیّة ۔(صحیح بخاری:۵۴۸)

(کہا سیار بن سلا مہ نے کہ میں اور میرے والد ابی برزہؓ کے پاس گئے تو میرے والد نے ان سے پو چھا کہ آنحضرت ﷺ فرض نماز کس وقت پڑ ھا کر تے تھے۔انہوں نے کہا کہ ظہر تو سورج ڈھلتے ہی پڑ ھا کر تے اور عصر پڑ ھ کر بعض لوگ کنارہ مد ینہ کے رہنے والے اپنے گھر پہنچ جاتے تھے اور آ فتاب تیز رہتا تھا)۔

کہا امام ابو داؤدؒ نے:

حد ثنا یوسف بن موسی نا جریر عن منصور عن خیثمه قا ل حیا تها ان تجد حر ها۔(روایت کی ہمیں یوسف بن موسیٰ نے کہا کہ روایت کی ہمیں جریر نے اور کہا کہ یہ روایت منصور کے واسطہ سے خیثمہ سے ہے کہ سورج کی حیات کا یہ مطلب ہے کہ اس کی تیزی موجود رہے)۔

اور کہا حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں:

قو له الی ر حله بفتح الراء و سکو ن المهملة ای مسکنه ۔ قو له فی اقصی المدینة صفة للرحل۔ قو له و الشّمس حیّة ای بیضاء نقیة ۔ قا ل الزین بن المنیر المراد بحیا تها قوة اثر ها حرارة و لو نها و شعا عا و انارة و ذا لک لا یکون بعد مصیر الظل مثلی الشیء (ر حل کے معنی سکونت کی جگہ کے ہیں، اور کنارہ مدینہ گھر کی صفت ہے۔ اور سورج جیتا ہے، یعنی سفید ہے ۔ زین بن منیر نے کہا کہ مراد اس کی حیات سے سب لوازم آ فتاب کا قائم رہنا ہے اور یہ دو مثل پر نہیں رہتے)۔

و فی ابو دا ئود باسناد صحیح عن خیثمة احد التّا بعین قا ل حیا تها ان تجد حر ها (اور ابو داؤد میں صحیح اسناد سے خیثمہ تابعی کی روایت ہے کہ حیات سورج کی یہ ہے کہ حرارت موجود ہو)۔

اور روایت کی ہے امام بخاریؒ نے حضرت انسؓ بن مالک سے :

قال کان رسول اللّٰہ ﷺ یصلّی العصر و الشّمس مر تفعة حیّة فیذ هب الذاهب الی العوا لی فیأ تیهم و الشّمس مر تفعة و بعض العوا لی من المدینة علی اربع امیال او نحوه ۔ (بخاری: ۵۵۰)۔ (آنحضرت ﷺ عصر کی نماز پڑھتے تھے اور آفتاب بلند اور تیز ہوتا تھا۔ بعض جانے والے مدینہ سے چار میل چلے جاتے تھے اور سورج بلند رہتا تھا)

اور روایت کی امام مسلمؒ نے حضرت انسؓ سے:

قا ل کنا نصلّی العصر ثم یذ هب الذا ہب الی قباء فیأ تیهم و الشمس مر تفعة۔ (مسلم: ۶۲۱) (حضرت انسؓ نے کہا کہ ہم لوگ عصر کی نماز پڑھتے تھے اور بعض جانے والے قبا پہنچ جاتے تھے اور سورج بلند رہتا تھا)۔

اور انہی الفاظ سے امام مالکؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے

اور روایت کی ہے امام نسائیؒ نے حضرت انسؓ سے:

انّ رسول اللّٰہ ﷺ کا ن یصلّی العصر ثمّ یذ هب الذا هب الی قباء فقا ل احد هما الضّمیر الی الز هری و اسحاق بن عبد اللّٰہ الرا ویین عن انس فیا تیهم و هم یصلّو ن و قا ل ا لآ خر و الشّمس مر تفعة ۔(نسا ئی: ۵۰۶)۔ (آنحضرت ﷺ عصر کی نماز پڑھتے تھے اور پھر بعض جانے والے قبا پہنچ جاتے تھے ۔ اب ایک راوی کا تو یہ قول ہے کہ ان کو نماز پڑھتے جا پکڑتے تھے اور ایک کا یہ کہ وہاں پہنچنے کے بعد سورج بلند رہتا تھا)

اور امام نسائیؒ کی دوسری روایت میں یوں ہے:

انّ رسول اللّٰہ ﷺ کا ن یصلّی العصر و الشّمس مر تفعة حیّة و یذهب الذّا هب الی العوالی و الشّمس مر تفعة ۔(نسائی: ۵۰۷)۔ (آنحضرت ﷺ عصر پڑھتے اور سورج بلند اور تیز رہتا تھا اور بعض جانے والے عوالی کی طرف جاتے تھے اور سورج بلند رہتا تھا)

اور تیسری روایت میں یوں ہے:

کا ن رسول اللّٰہ ﷺ یصلّی بنا العصر و الشّمس بیضاء

محلقة (نسائی:۵۰۸)۔(آنحضرت ﷺ ہمارے ساتھ عصر کی نماز پڑھا کرتے تھے اورسورج کی ٹکیہ تیز رہتی تھی)۔

اور روایت کی ہے امام ابن ماجہؒ نے حضرت انسؓ بن مالک سے:

انّ النّبیّ ﷺ کان یصلّی العصر و الشّمس مرتفعة حیّة فیذهب الذّاهب الی العوالی و الشّمس مرتفعة (آنحضرت ﷺ عصر کی نماز پڑھتے تھے اور سورج اس قدر بلند ہوتا تھا کہ عوالی کی طرف جانے والے وہاں پہنچ جاتے اور سورج پھر بھی بلند رہتا تھا)

اور روایت کی امام ابوداؤدؒ نے حضرت انسؓ سے

انّ رسول اللّه ﷺ کان یصلّی العصر و الشّمس بیضاء مرتفعة حیّة و یذهب الذّاهب الی العوالی و الشّمس مرتفعة (نبی ﷺ عصر کی نماز پڑھتے تھےاورسورج تیز اور بلند رہتا تھا اور بعد نماز کے عوالی کے جانے والے وہاں پہنچ جاتے تھے پھر بھی سورج بلند ہی رہتا تھا)۔

پھر کہا:

حدّثنا الحسن بن علی حدّثنا عبد الرّزاق نا معمرعن الزهری قال و العوالی علی میلین او ثلاثة قال و احسبه قال او اربعة .(روایت کی مجھے حسن بن علی نے کہا روایت کی ہمیں عبدالرزاق نے، کہا روایت کی ہم کو معمر نے زہریؒ سے کہ انہوں نے کہا کہ عوالی کی سمت جانا دومیل تھا یا تین۔معمر کہتے ہیں مجھے یوں یاد پڑتا ہے کہ شائد چارمیل کہا)۔

اور روایت کی امام مالکؒ نے نافع مولی ابن عمرؓ سے:

انّ عمر بن الخطاب کتب الی عمّا له انّ اهمّ امرکم عندی الصّلوة فمن حفظها و حافظ علیها حفظ دینه و من ضیعها فهو لما سواها اضیع ثمّ کتب ان صلّوا الظّهر اذا کان الفیء ذراعا الی ان یّکون ظلّ احدکم مثله و العصر و الشّمس مرتفعة بیضاء نقیّة قدر ما یسیر الرّاکب فرسخین او ثلاثة قبل غروب الشمس

(حضرت عمرؓ نے اپنے عاملوں کو خط لکھا کہ بڑا ضروری کام میرے نزدیک نماز ہے۔ اس کا حفاظت رکھنے والہ تمام دین کی باتوں کا حفاظت رکھنے والہ ہے۔ اور اس کا ضائع کرنے والہ، دین کی دیگر باتوں سے بھی بے بہرہ ہے۔ پھر لکھا کہ ظہر ایک گز سایہ سے ایک مثل تک پڑھا کرو اور عصر ایسی پڑھا کرو کہ سورج بلند اور تیز ہوا کرے کہ بعد نماز کے غروب سے پہلے سوار دو تین فرسنگ چلا جاوے)۔

اور امام مالکؒ کی ایک روایت میں یوں آیا ہے:

انّ عمر بن الخطاب کتب الی ابی موسی الا شعری ان صلّی العصر و الشّمس بیضاء نقیة قدر ما یسیر الرا کب ثلا ثة فراسخ (حضرت عمرؓ نے ابوموسی اشعریؓ کولکھا کہ عصر ایسی پڑھنا کہ سورج صاف روشن ہو کہ نماز کے بعد سوار تین فرسنگ چلا جاوے)

کہا حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں:

قو له و الشّمس مر تفعة حیّة فیه اشارة الی بقاء حر ها وضوء ها کما تقدم ای فی کلام ابی دا ؤد و ابن المنیر قو له بعد ذا لک فیأ تیهم و الشّمس مر تفعة ای دو ن ذا لک الا رتفاع لکو نها لم تصل الی الحدّ الذی یو صف بانها منخفضة و فی ذا لک دلیل علی تعجیله صلی اللّه علیه و سلّم بصلوة العصر لو صف الشّمس با لا رتفاع بعد ان یمضی مسا فة اربعة امیا ل و روی النّسا ئی و الطحاوی و ا للفظ له من طر یق ابی ا لا بیض عن انس قا ل کا ن رسول الله ﷺ یصلّی بنا العصر و الشمس بیضاء محلقة ثمّ ار جع الی قو می فی ناحیة المدینة فا قول لهم قو موا فصلّوا فا ن رسول اللّه ﷺ قد صلّی قا ل الطحاوی نحن نعم ان اولئک یعنی قو م انس لم یکو نوا یصلو نها الا قبل اصفر و الشّمس فد ل ذا لک علی انه ﷺ کان یعجلها ۔

قو له و بعض العوا لی کذا وقع ههنا ای بین بعض العوا لی و

المدینۃ المسا فۃ المذ کورۃ و روی البیھقی حد یث البا ب من طر یق ابی بکر الصنعا نی عن ابی الیما ن شیخ البخاری فیہ و قا ل فی آ خرہ و بعد العوا لی بضم المو حدۃو با لدا ل المھملۃ و کذا لک اخر جہ المصنف فی ا لاعتصا م تعلیقا و وصلہ البیھقی من طر یق ا للیث عن یو نس عن الز ھری لاکن قا ل اربعۃ امیا ل او ثلا ثۃ و روی ھذاالحدیث ابو عوا نۃ فی صحیحہ و ابو العباد السرا ج جمیعا عن احمد بن الفر ج ابی عتبۃ عن محمد بن حمیر عن ابرا ھیم بن ابی عیلۃ عن الزھری و لفظہ و العوا لی من المد ینۃ علی ثلا ثۃ امیا ل و اخر جہ الدار قطنی عن المحا ملی عن ابی عتبہ المذ کور بسندہ المذ کور فو قع علی ستۃ امیا ل و رواہ عبد الرزاق عن الزھری فقا ل فیہ علی میلین او ثلا ثۃ فیحصل من ذا لک ای اقر ب العوا لی من المدینۃ مسا فۃ میلین و ابعد ھا مسافۃ ستۃ امیا ل و کا نت روا یۃ المحا ملی محفو ظۃ۔

قو لہ و بعض العوا لی الی مدر ج من کلام الزھری و لم یقف الکر ما نی علی ھذا فقا ل من کلام البخاری او انس او الزھری کما ھو عا دتہ۔ انتھی مختصراً۔

(آ فتاب بلند اور تیز ہو، اس قول میں اشارہ ہے کہ روشنی اور تیزی باقی رہے چنانچہ پہلے گذر چکا۔ یعنی ابو داؤد اور ابن منیر کے کلام میں ۔

اور یہ قول کہ بعد نماز کے وہاں پہنچ جاتے تھے اور سورج بلند رہتا تھا یعنی پہلی بلندی سے کم ۔ اور بلند اس لئے کہا کہ اس مرتبہ تک نہیں پہنچا کہ عرف میں اس کو پست کہا جاوے۔ اور اس میں آنحضرت ﷺ کے عصر جلدی پڑھنے کی دلیل ہے کیونکہ چار میل جانے کے بعد سورج بلند رہتا تھا۔ اور نسائی اور طحاوی نے ابی الابیض کی سند سے بواسطہ حضرت انسؓ کے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ ہمارے ساتھ عصر پڑھا کرتے تھے اور سورج کی ٹکیہ روشن رہتی تھی۔ پھر میں مدینہ کے سرے پر اپنی قوم میں جا تا تھا

اوران سے کہتا تھا اٹھو نماز پڑھو آنحضرت ﷺ تو نماز پڑھ چکے ۔ کہا طحاویؒ نے کہ ہاں وہ لوگ یعنی قوم انسؓ کے سورج کے زرد ہونے سے پہلے ہی عصر پڑھ لیتے تھے تو اس سے یہ بات نکلی کہ آنحضرت ﷺ جلدی عصر پڑھتے تھے۔

اور یہ قول کہ اور بعض نجد کی زمین، یہاں یونہی مروی ہے یعنی بعضی نجد (عوالی) کی زمین اور مدینہ میں وہی مسافت ہے ۔ اور اس باب میں بیہقیؒ نے روایت کی ہے طریق ابوبکر صنعانی سے اور انہوں نے ابی الیمانؒ ، بخاریؒ کے استاد سے، اس میں لفظ بعض کی جگہ دال سے بعد بائے موحدہ کے پیش کے ساتھ کہا۔ اور اسی طرح بخاری نے معلق روایت کی ہے اور بیہقی نے اس کو موصول کیا ہے سند لیثؒ سے کہ وہ بواسطہ یونس کے زہریؒ سے روایت کرتے ہیں۔ لیکن کہا ہے کہ چار میل یا تین میل ۔ اور ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں یہی حدیث روایت کی ہے اور ابوعباس سراج نے اور دونوں کی سند یہ ہے روایت ہے احمد بن فرج ابی عتبہ سے کہ روایت کی انہوں نے محمد بن حمیر سے اور انہوں نے ابراہیم بن ابی عیلہ سے، انہوں نے زہریؒ سے، اور لفظ اس کے یوں ہیں نجد (عوالی) کی زمین مدینہ سے تین میل ہے۔

اور روایت کی دار قطنیؒ نے بواسطہ محاملی اور ابی عتبہ کی سند مذکور کے ساتھ اور ذکر کئے اس میں چھ میل ۔ اور روایت کی عبدالرزاقؒ نے زہریؒ سے تو اس میں دو اور تین میل کہی ۔ تو ان سب روایتوں سے حاصل ہوا کہ قریب ترین زمین (عوالی) نجد کی مدینہ منورہ سے دو میل کی مسافت پر ہے اور بعید ترین چھ میل پر ۔

اور محاملی کی روایت چھ میل والی پکی ہے اور یہ میلوں کی تفصیل زہری کا کلام ہے۔ امام کرمانی کو یہ حال نہ کھلا تو وہ بطور شک کے اپنی عادت کے موافق کہنے لگا کہ یہ کلام امام بخاریؒ کا ہے یا حضرت انسؓ یا امام زہریؒ کا)

اور کہا فتح الباری میں حدیث حضرت انسؓ : قال كنّا نصلّى ثمّ يذهب الذاهب قباء فيأتيهم و الشّمس مرتفعة کے تحت:

قوله كنّا نصلّى العصر مع رسول اللّه ﷺ كما يظهر ذالك من الطّريق الاخرى قد رواه خالد بن مخلد عن مالك كذالك مصرحا به اخرجه الدّار قطنى فى غرائبه .

قو له ثمّ یذ هب الذّا هب الی قبا کا ن انساً اراد با لذّا هب نفسه کما یشعر بذ لک روا یة ابی ا لا بیض المقد مة

قو له الی قبا فیأ تیهم ای اهل قبا و هو علی حد قو له و اسأل القریة و اللّٰه اعلم قا ل النووی فی الحد یث المبادرة بصلوة العصر فی اول وقتها لا نّه لا یمکن ان یّذ هب الذا هب بعد صلوة العصر میلین لو اکثر و الشّمس لم یتغیّر الّا اذا صلّی العصر حین صار ظلّ الشیء مثله ففیه دلیل للجمهور فی انّ اوّل وقت العصر مصیر ظل کل شیء مثله خلا فاً لا بی حنیفه و قد مضی ذا لک فی البا ب الذی قبله۔ انتهی مختصراً

(ہم پڑھتے تھے عصر یعنی ساتھ آنحضرت ﷺ کے جیسا کہ ہویدا ہوتا ہے دوسرے طریق سے اور البتہ روایت کی اس کو خالد بن مخلد نے مالک سے۔ ایسی ہی اس کی تصریح کے ساتھ روایت کی اس کو دارقطنی نے اپنی غرائب میں۔ اور یہ قول کہ پھر جانے والا طرف قبا کے جاتا تھا، انسؓ نے جانے والے سے اپنے کو ارادہ کیا جیسا کہ مخبر ہے اس کے ساتھ روایت ابی الابیض کی جو گذری۔ اور قبا سے اہل قبا مراد ہیں جیسا کہ قرآن میں قریہ سے اہل قریہ مراد ہیں۔

کہا نوویؒ نے کہ اس حدیث میں عصر جلدی پڑھنی مراد ہے کیونکہ بعد نماز عصر کے ممکن نہیں کہ جانے والہ دو میل یا زیادہ اس سے جاوے اور سورج متغیر نہ ہو مگر جب ایک مثل پر پڑھے۔ پس اس میں جمہور کی دلیل ہے اس بات پر کہ اول وقت عصر کا ایک مثل ہے خلاف ابوحنیفہؒ کے۔ اور البتہ یہ گذرا پہلے باب میں)

اور کہا امام نوویؒ نے:

قو له و الشّمس مر تفعة حیّة قال ا لخطا بی حیا تها صفاء لونها قبل ان تصفراو تغیّر و هو مثل قو له بیضاء نقیّة و قال هو ایضاً وغیره حیا تها و جود حرّ ها و المراد بهذه ا لا حادیث و ما بعد ها المبادرة لصلوة العصر اوّل وقتها لا نّه لا یمکن ان یّذ هب الذّا هب بعد صلوة العصر میلین و ثلا ثة والشّمس

بعد لم یتغیّر بصفرة و نحو ھا ا لا اذا صل العصر حین صار ظلّ الشّیء مثل و لا یکاد یحصل ھذا ا لّا فی ا لا یام الطویلة
(یہ قول کہ سورج بلند اور روشن ہوتا، کہا خطابیؒ نے سورج کی حیات سے یہ مراد ہے کہ اس کا رنگ صاف ہو زرد نہ ہو۔ اور اسی طرح سورج کے صاف ہونے سے مراد ہے۔ اور خطابی و دیگر علماء نے کہا ہے کہ حیات سے مراد گرمی اور تیزی کا رہنا ہے۔ اور مراد ان سب حدیثوں سے عصر کی نماز میں جلدی ہے کہ اول وقت پڑھو کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جانے والہ دو تین میل جاوے اور آفتاب متغیر نہ ہو جب تک کہ عصر ایک مثل پر بڑے دنوں میں نہ پڑھی جاوے)

اور روایت کی ہے بخاریؒ اور مسلمؒ اور مالکؒ نے حضرت انسؓ سے:

کنّا نصلّی العصر ثمّ یخرج ا لا نسا ن الی بنی عمرو بن عوف فیجد ھم یصلّو ن العصر (بخاری:۵۵۰۔ مسلم:۶۲۱)۔ (ہم عصر کی نماز پڑھ لیتے پھر بعض لوگ بنی عمرو بن عوف قبیلہ کے پاس جاتے اور ان کو نماز پڑھتے پاتے)۔

اور روایت کی ہے امام مسلمؒ نے حضرت انسؓ سے:

انّه قا ل صلّی لنا رسول اللّٰه ﷺ العصر فلما انصرف اتاه رجل من بنی سلمة فقا ل یا رسول اللّٰه انا نر ید ننحر جزورا لنا و نحن نحب ان تحضر ھا قا ل نعم فا نطلق و انطلقنا معه فو جد نا الجزور لم تنحر فنحر ت ثم قطعت ثم طبخ منها ثم اکلنا قبل ان تغیب الشمس (صحیح مسلم:۶۲۴)
(آنحضرت ﷺ ہم لوگوں کو جب عصر کی نماز پڑھا چکے تو ایک شخص آپ کے پاس آیا بنی سلمہ میں سے۔ اور کہا کہ ہم اونٹ ذبح کرنا چاہتے ہیں اور آپ بھی تشریف لے چلیں۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا۔ پھر آپ ﷺ اور ہم سب گئے تو اونٹ ہمارے سامنے ذبح ہوا اور پارچہ ہو کر بقدر ضرورت پکایا اور غروب سے پہلے ہم نے کھایا)

اور روایت کی ہے امام مسلمؒ نے حضرت رافعؓ بن خدیج سے:

یقول کنّا نصلّی العصر مع رسول اللّٰه ﷺ ثمّ تنحر الجزور فتقسم عشر قسم ثم تطبخ فنأ کل لحماً نضیجاً قبل مغیب

الشّمس (صحیح مسلم :۶۲۵)

(رافع بن خدیج کہتے ہیں کہ ہم عصر کی نماز آنحضرت ﷺ کے ساتھ پڑھتے تھے پھر اونٹ ذبح ہوتا اور دس حصے ہو کر پکتا اور غروب سے پہلے اچھا پکا ہوا گوشت ہم کھاتے)

کہا حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں:

قوله ۔ بنی عمرو بن عوف ای بقباء لا نّها کا نت منازلهم و اخرا ج المصنّف لهذاالحد یث مشعر با ن کا ن یر ی انّ قو ل الصّحابی کنا نفعل کذا مسند و لو لم یصرح با ضا فته الی زمن النّبیّ ﷺ و هو اختیار الحا کم۔ و قا ل الدّار قطنی و الخطیب و غیر هما هو موقوف و الحقّ انّه موقوف لفظاً مرفوع حکماً لا ن الصّحا بی اورده فی مقام ا لا حتجا ج فیحمل علی انّه اراد کو نه فی زمن النّبیّ ﷺ ۔ و قد روی ابن المبا ر ك هذا الحدیث عن ما لک فقا ل فیه کا ن رسول اللّه ﷺ یصلّی العصر۔ الحد یث اخر جه النسا ئی

قا ل النّووی قا ل العلماء کا نت منازل بنی عمرو بن عو ف علی میلین من المدینة و کا نوا یصلّو ن العصر فی وسط الوقت لا نّهم کا نوا یشتغلو ن با عما لهم و حرو ثهم فدل هذا الحد یث علی تعجیل النّبیّ ﷺ بصلوة العصر فی اوّل وقتها و سیأ تی فی حد یث الز هری عن انس انّ الرّ جل کا ن یأ تیهم و الشّمس مر تفعة

(یہ قول کہ بنی عمر بن عوف یعنی قباء کیونکہ وہ وہاں رہتے تھے اور اس حدیث کو بخاری کا روایت کرنا جتا تا ہے اس بات کو کہ بخاری کا عندیہ یہ ہے کہ صحابی کا یہ کہنا کہ ہم یوں کیا کرتے تھے مسند حدیث کی قسم سے ہے اگر چہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں کرنے کی تصریح صحابی نہ کرے۔ اور یہ بات حاکم کی بھی مختار ہے اور دارقطنی اور خطیب وغیرہ نے کہا ہے کہ اس طرح کی حدیث موقوف ہے۔ اور حق بات یہ ہے کہ ایسی حدیث لفظوں میں موقوف ہوتی ہے اور حکم میں مرفوع۔ اس واسطے کہ صحابی دلیل کے مقام پر

لا یا ہے تو محمول ہوگی اس پر کہ اس کی مراد آنحضرت ﷺ کے زمانے میں اس فعل کا کرنا ہے۔ اور ابن مبارکؒ نے یہ حدیث مالکؒ سے روایت کی ہے اور اس میں کہا کہ آنحضرت ﷺ عصر کی نماز پڑھا کرتے تھے... آخر حدیث تک۔نسائی میں یہ روایت ہے۔نوویؒ نے کہا ہے کہ علماء نے کہا ہے کہ بنی عمرو بن عوف کے گھر مدینہ سے دومیل پر تھے اور بیچ کے وقت میں وہ لوگ نماز پڑھا کرتے تھے کیونکہ کھیتی وغیرہ کا کام کیا کرتے تھے تو دلالت کی اس حدیث نے آنحضرت ﷺ کے عصر جلدی پڑھنے پر اول وقت میں۔اور آگے حدیث زہریؒ میں حضرت انسؓ کی روایت سے آئے گا کہ لوگ وہاں پہنچ جاتے تھے اور سورج بلند رہتا تھا)۔

اور کہا ملا عابد سندھی حنفیؒ نے کہ حدیث رافع بن خدیج ؓ کی، یعنی جس میں اونٹ کے ذبح کرنے کا ذکر ہے، دلیل ہے مذہب جمہور پر کہ ایک مثل کے بعد وقت عصر کا داخل ہوجاتا ہے۔ چنانچہ کلام ان کا بعینہ عنقریب آوے گا۔

اور کہا امام نوویؒ نے ذیل میں اسی حدیث نحر جزور کے:

هذا تصريح با لمبا لغة في التكبير بالعصر

(یہ تصریح ہے عصر کے جلدی کرنے میں)

اور دلیل میں حدیث بنی عمرو بن عوف کے:

و في هذه ا لا حا ديث و ما بعد ها دليل لمذ هب ما لک و الشافعي و احمد و جمهور العلماء انّ وقت العصر يد خل اذا صار ظلّ كلّ شيء مثله ۔ و قا ل ابو حنيفه لا يد خل حتى يصير ظلّ الشّيء مثليه۔ و هذه ا لا حا ديث حجّة للجماعة عليه مع حديث ابن عباس في بيا ن الموا قيت وحديث جا بر و غير ذا لک (یہ اور اگلی حدیثیں دلیل ہیں امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ اور سب علماء کے مذہب کی کہ عصر کا وقت ایک مثل پر ہوتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ نہیں ہوتا جب تک دو مثل سایہ نہ ہو۔ اور یہ حدیثیں اور حدیث ابن عباسؓ اور جابرؓ وغیرہ جو وقتوں کے بیان میں ہیں، ان پر حجت ہیں)

پس خلاصہ مطلب ان احادیث کا یہ ہوا کہ آنحضرت ﷺ عصر کی نماز ایسے وقت

میں پڑھتے تھے کہ بعد عصر کے دوکوس یا تین کوس یا چھ کوس تک کوئی جاتا تو بھی آفتاب کو بلند پاتا۔ اور ایسے وقت میں پڑھتے کہ آفتاب میں خوب گرمی اور روشنی اور شعاع اور تیزی ہوتی۔ اور ایسے وقت میں پڑھتے کہ بعد نماز کے اونٹ کو ذبح کر کے اور قطع کر کے اور دس حصے تقسیم کر کے اور خوب پکا کر کھاتے تو بھی آفتاب باقی رہتا۔ تو دیکھو کہ یہ امور سوا اس کے کہ عصر ایک مثل پڑھیں کیونکر ہوسکتی ہیں۔

اور روایت کی ہے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے ابوبکر بن عثمان سے:

قا ل سمعت ابا اما مۃ یقول صلّینا مع عمر بن عبد العزیز الظھر ثمّ خر جنا حتی د خلنا علی انس بن ما لک فو جد نا ہ یصلّی العصر فقلت یا عمّ ما ھذہ الصّلوۃ الّتی صلّیت قا ل العصر و ھذہ صلوۃ رسول اللّٰہ ﷺ کنّا نصلّی معہ (بخاری: ۵۴۹۔ مسلم: ۶۲۳)۔ (کہا عثمان نے کہ میں نے ابوامامہ سے سنا کہ وہ کہتے تھے کہ ہم نے عمر بن عبدالعزیزؒ کے ساتھ نماز پڑھی ظہر کی۔ پھر وہاں سے حضرت انس بن مالکؓ کے پاس گئے تو ہم نے دیکھا کہ وہ عصر کی نماز پڑھ رہے تھے۔ میں نے کہا اے چچا یہ کیسی نماز ہے؟ کہا کہ عصر کی نماز ہے اور ایسی نماز ہے کہ ہم آنحضرت ﷺ کے ساتھ پڑھا کرتے تھے)۔

اور روایت کی ہے امام مسلمؒ نے علاء بن عبدالرحمٰن سے:

انّہ د خل علی انس بن ما لک فی دارہ با لبصرۃ حین انصرف من الظّھر و دارہ بجنب المسجد فلما د خلنا علیہ قا ل اصلیتم العصر فقلنا لہ انّما انصرفنا السّا عۃ من الظّھر قا ل فصلّوا العصر فقمنا فصلینا فلمّا انصرفنا قا ل سمعت رسول اللّٰہ ﷺ یقول تلک صلوۃ المنا فق یجلس یر قب الشّمس حتّی اذا کا نت بین قر نی الشّیطا ن قا م فنقر ھا اربعاً لا یذ کر اللّٰہ فیھا ا لا قلیلاً (صحیح مسلم: ۶۲۲)

(علاء بن عبدالرحمٰن، حضرت انسؓ کے پاس گئے بصرہ میں ظہر پڑھ کر اور ان کا گھر مسجد کے پاس تھا۔ غرض کہ جب ان کے پاس گئے تو حضرت انسؓ نے ان سے پوچھا کہ تم

نے عصر کی نماز پڑھ لی۔ ہم نے کہا کہ ہم اس وقت ظہر پڑھ کے آئے ہیں۔ حضرت انسؓ نے کہا عصر پڑھو، ہم نے کھڑے ہو کر عصر پڑھی، جب پڑھ چکے تھے تو حضرت انسؓ نے کہا کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ یہ نماز منافق کی ہے کہ بیٹھا ہوا سورج کو دیکھتا رہتا ہے جب سورج غروب ہونے کو ہوتا ہے تو چار ٹکریں لگا لیتا ہے کچھ یوں ہی اس میں تھوڑا سا پڑھ لیتا ہے)

کہا شیخ الاسلام حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں:

قوله سمعت ابا اما مة و هو اسعد بن سهيل بن حنيف و هو عم الراوى و فى القصّة دليل على انّ عمر بن عبد العزيز كان يصلّى الصّلوة فى آ خر وقتها تبعاً لسلفه الى ان انكر عليه فر جع اليه كما تقدم و انّما انكر عليه عر وة فى العصر دو ن الظّهر لانّ وقت الظّهر لا كرا هة فيه بخلاف وقت العصر۔ و فيه دليل على صلوة العصر فى اوّل وقتها ايضاً و هو عند انتهاء وقت الظّهر ۔ و لهذا تشكك ابو اما مة فى صلوة انس ا هى الظهر او العصر ۔ فيد لّ ايضاً على عد م الفا صلة بين الوقتين و قو له له يا عمّ هو على سبيل التوقير و كو نه اكبر سناً مع ان نسبهما مجتمع فى ا لا نصار و لكن ليس عمه على الحقيقة ۔ و اللّه اعلم (میں نے ابی امامہ سے سنا، یہ شخص اسعد بن سہیل بن حنیف راوی کے چچا ہیں، اور اس قصہ میں دلیل ہے کہ عمر بن عبد العزیزؒ آخر وقت نماز پڑھا کرتے تھے اپنے بڑوں کی دیکھا دیکھی۔ یہاں تک کہ عروہؒ نے ان پر نکیر کیا تو انہوں نے اس سے رجوع کیا۔ چنانچہ یہ قصہ اوپر گزر چکا۔ اور سوا اس کے نہیں کہ عروہ نے ان پر عصر کے باب میں نکیر کیا۔ ظہر کے باب میں نہ کیا۔ کیونکہ ظہر کے وقت میں کراہت نہیں بخلاف وقت عصر کے۔ اور اس میں سے یہ دلیل بھی نکلی کہ عصر کی نماز کا اول وقت انتہائی ظہر ہے۔ اسی واسطے ابوامامہ نے انسؓ کی نماز میں شک کر کے پوچھا کہ یہ ظہر کی نماز ہے یا عصر کی؟ تو اس نے دلالت کی کہ ان دونوں وقتوں میں فاصلہ نہیں۔ اور ابوامامہ نے حضرت انسؓ کو چچا بوجہ توقیر اور بڑا جان کر کہا

تھا ورنہ وہ ان کے چچا حقیقت میں نہ تھے ہاں دونوں کا نسب انصار میں ہے)

اور کہا امام نوویؒ نے شرح صحیح مسلم میں ذیل میں ان دونوں حدیثوں کے:

هذا ن الحد يثا ن صريحا ن فى تبكير بصلوة العصر فى اوّل وقتها و انّ وقتها يد خل بمصير ظلّ كلّ شىء مثله و لهذا كان الآخرو ن يؤ خرو ن الظّهر الى ذا لك الوقت و انّما ا خر ها عمر بن عبد العزيز على عادة ا لا مراء قبله قبل ان تبلغه السنة فى تقديمها فلما بلغته صار الى التقديم و هذا حين ولى عمر بن عبد العزيز المد ينة نيا بة لا فى خلا فته لا ن انسا توفى قبل خلا فة عمر بن عبد العزيز نحو تسع سنين

(یہ دونوں حدیثیں عصر کی جلدی پڑھنے میں واضح ہیں۔ اور اس بات میں کہ عصر کا وقت ایک مثل پر ہوتا ہے۔ اسی واسطے ظہر کی نماز کی تاخیر اس وقت تک وہ لوگ کرتے تھے۔ اور عمر بن عبدالعزیزؒ نے اسی واسطے تاخیر کی کہ ان کے پہلے کے امیروں کی عادت تھی۔ اور جلدی کے باب کی حدیث پہنچنے سے پہلے تاخیر کیا کرتے تھے۔ اور جب عمر بن عبدالعزیزؒ کو جلدی کی حدیث پہنچ گئی تو انہوں نے اس طرف رجوع کیا۔ اور یہ قصہ اس زمانے کا ہے کہ جب عمر بن عبدالعزیزؒ مدینہ کے عامل تھے۔ کیونکہ حضرت انسؓ ان کی خلافت سے نو برس پہلے فوت ہو چکے تھے)

اور کہا ملا عابد سندی حنفیؒ نے مواہب لطیفہ شرح مسند ابی حنیفہ میں:

فا لجمهور على ان وقت العصر يد خل بصيرورة ظل كل شىء مثله بالافراد بد ليل ما ا خر جه البخارى عن رافع بن خديج قا ل كنّا نصلّى مع النّبىّ ﷺ صلوة العصر ثمّ ننحر الجزور فنقسم على عشرقسم ثمّ نطبخ فنأ كل لحماً نضيجاً قبل ان يغيب الشّمس۔

و عند الشيخين عن انس قال كا ن رسول اللّه ﷺ يصلّى العصر و الشّمس مر تفعة حيّة فيذ هب الذّا هب الى العوا لى فيأ تيهم و الشّمس مرتفعة و بعض العوا لى من المدينة على

اربعة امیا ل۔ و فی روا یۃ الی قباء
و فی حد یث اسعد بن سھل بن حنیف فیما ا خر جاہ عنہ قا ل صلّینا عمر بن عبد العزیز الظّھر ثمّ خر جنا حتّی د خلنا علی انس بن ما لک فو جد نا ہ یصلّی العصر فقلت یا عمّ ما ھذہ الصّلوۃ قا ل العصر و ھذہ صلوۃ رسول اللّٰہ ﷺ الّتی کنّا نصلّی معہ و عند ھما من حد یث عا ئشہ انّ رسول اللّٰہ ﷺ کا ن یصلّی العصر و الشّمس فی حجر تھا قبل ان تظھر و قد ثبت ان جبر یل صلّی با لنّبیّ ﷺ فی الیو م ا لا وّل صلوۃ العصر عند صیرورۃ ظلّ کلّ شیء مثلہ و صلّی فی الیو م الثانی حین کا ن ظلّ کلّ شئی مثلیہ و قا ل الوقت ما بین ھذین الوقتین و علی ھذا کا فۃ العلماء من الصّحا بۃ و التّابعین و ا لآ ئمّۃ (سو جمہور اس پر ہیں کہ ایک مثل پر عصر کا وقت داخل ہو جا تا ہے بدلیل اس حدیث رافع بن خدیج کے جسے امام بخاریؒ نے روایت کیا ہے کہ رافعؓ نے کہا کہ ہم آنحضرت ﷺ کے ساتھ عصر کی نماز پڑھتے تھے پھر اونٹ ذبح کرکے اور اس کے دس حصے کر کے اسے پکاتے اور غروب سے پہلے خوب اچھا پکا ہوا گوشت کھا لیتے۔
اور شیخین نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ عصر کی نماز پڑھتے تھے اور سورج بلند اور تیز رہتا تھا اور جانے والے عوالی کے بعض گاؤں میں پہنچ جاتے تھے اور بعض ایسے گاؤں مدینہ سے چار میل پر ہیں اور ایک روایت میں قبا کا جانا آیا ہے۔
اور اس حدیث میں جو اسعد بن سہل بن حنیف سے شیخین نے روایت کی یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہم نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے ساتھ ظہر پڑھی پھر نکلے اور حضرت انسؓ کے پاس گئے تو انہیں عصر پڑھتے پایا۔ تو میں نے کہا چچا یہ کون سی نماز ہے؟ تو انہوں نے کہا عصر ہے اور آنحضرت ﷺ کے ساتھ ہم عصر اسی وقت پڑھا کرتے تھے۔
اور شیخین نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ عصر کی نماز پڑھتے اور سورج ان کے حجرے میں ہوا کرتا تھا اور دھوپ دیواروں پر نہ پھیلتی۔ اور بلا شک یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جبریل نے آنحضرت ﷺ کو نماز پڑھائی پہلے دن عصر کی ایک مثل پر

اور دوسرے دن دو مثل پر اور کہا کہ وقت ان دونوں وقتوں کے درمیان ہے۔ اور ان پر اکثر صحابہ اور تابعین اور امام ہیں)

پس حاصل مطلب مع الشرح حدیث اول کا یہ ہوا کہ حضرت عمر بن عبد العزیز ؒ باقتداء سلف امراء کی نماز ظہر کی مثلاً اخیر وقت میں پڑھتے۔ یعنی قریب ایک مثل کے، نہ بعد اس کے جیسا کہ مقتضی ہے اجماع صحابہ اور تابعین اور تمام آئمہ کا سوا امام ابوحنیفہ ؒ کے اوپر دخول وقت عصر کے بعد ایک مثل کے۔ جیسا کہ کلام میں سبھوں کے گذرا۔ اور بہت صریح دلالت کرنے والہ اس پر کہ تاخیر حضرت عمر بن عبد العزیز ؒ کی ایک مثل تک تھی، نہ خارج اس کے، قول امام نووی کا شرح صحیح مسلم سے نقل ہو چکا۔ تو ایسے وقت میں ابوامامہ نے ساتھ حضرت عمر بن عبد العزیز ؒ کے ظہر پڑھی اور بعد نماز کے جب حضرت انس ؓ کے پاس گئے تو ان کو عصر پڑھتے پایا، تو پوچھا کہ یہ کون سی نماز پڑھتے ہو؟ حضرت انس ؓ نے جواب دیا کہ عصر پڑھتا ہوں اور اسی وقت میں ہم صحابہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ پڑھا کرتے تھے۔

اور حاصل دوسری حدیث کا یہ ہوا کہ علاء بن عبد الرحمٰن ؒ اپنے معمول کے وقت پر یعنی ایک مثل کے قریب، نہ خارج اس کے، ظہر پڑھ کر انس ؓ کے گھر میں، کہ وہ گھر مسجد سے قریب ہی تھا، گئے۔ تب انس ؓ نے پوچھا کہ عصر پڑھ چکے ہو؟ انہوں نے کہا کہ ہم نے تو ابھی ظہر پڑھی ہے۔ حضرت انس ؓ نے کہا کہ ابھی پڑھو نماز عصر کی، تو پڑھی ہم نے عصر۔ تب کہا حضرت انس ؓ نے کہ نماز تاخیر کر کے وقت اول سے پڑھنی نماز ہے منافق کی۔

اور روایت کی ہے نسائی اور ابوداؤد نے حضرت ابن مسعود ؓ سے:

قال کانت قدر صلوة رسول اللّٰه ﷺ الظهر فی الصّیف ثلاثة اقدام الی خمسة اقدام و فی الشّتاء خمسة اقدام الی سبعة اقدام (سنن ابوداؤد: ۴۰۰)۔

(عبد اللہ ابن مسعود ؓ نے کہا کہ آنحضرت ﷺ کی نماز کی مقدار گرمی میں تین قدم سے لے کر پانچ قدم تک تھی اور سردی میں پانچ قدم سے لے کر سات قدم تک)

کہا مرقاۃ الصعود میں:

قال الخطابی هذا امر یختلف فی الاقالیم و البلدان و ذالک لانّ العلّة فی طول الظّلّ و قصره هو زیادة ارتفاع الشّمس فی

السّماء و انحطا طها و کا نت صلوۃ رسول اللّٰه ﷺ بمکّة و المدینة و هما من ا لاقا لیم الثّا نی و قول ابن مسعود ینز ل علی هذا التّقدیر فی ذا لک ا لاقا لیم دو ن ا لاقا لیم الّتی هی خا رجة عن ا لاقا لیم الثّا نی ۔ انتهی مختصراً

(خطابی نے کہا کہ یہ امر اقلیموں اور شہروں میں مختلف ہے۔ اس لئے کہ لمبائی سایہ کی اور کوتاہی سورج کی بلندی اور پستی سے ہے۔ اور آنحضرت ﷺ کی نماز مکہ اور مدینہ میں تھی ۔ اور یہ دونوں جگہ دوسری اقلیم میں ہیں۔ اور وہ قول ابن مسعودؓ کا اس صورت پر انہی اقلیموں میں لگے گا اور ولائتوں میں نہیں) ۔

اور کہا فتح الودود میں :

و المراد ان یبلغ مجموع الظّلّ ا لا صلی و الزّا ئد هذا المبلغ لان یّصیر الزّا ئد هذا المبلغ و یعتبر ا لا صلی سوی ذا لک ۔ اقول و الدّ لیل علیه ظا هر الحدیث و هو لیس بمستثنی عنه الظّلّ ا لا صلی بل ا لا طلاق علی سبیل الشّمو ل کما لا یخفی

(اور مراد یہ ہے کہ سایہ اصلی اور زائد دونوں مل کر اس حد کو پہنچے، نہ یہ کہ صرف سایہ زائد اس حد کو پہنچے اور اصلی الگ لیا جاوے ۔ میں کہتا ہوں کہ دلیل اس پر ظاہر حدیث ہے کیونکہ اس میں سے سایہ اصلی کو علیحدہ نہیں کیا بلکہ مطلق دونوں کے شمول کے طور پر بولا گیا ہے، چنانچہ ظاہر ہے)

اور کہا ارکان اربعہ میں :

و خمسة ا لاقدا م یکو ن اقل من المثل

(اور پانچ قدم ایک مثل سے کم ہوتے ہیں)

پس حاصل مطلب اس حدیث کا یہ ہوا کہ آنحضرت ﷺ کی نماز ظہر مکہ مدینہ میں ایسے انداز سے ہوتی تھی کہ گرمی میں ابتداء اس کے تین قدم معہ سایہ اصلی کے ہوتی تھی اور انتہاء پانچ قدم معہ سایہ اصلی کے۔ اور سردیوں میں ابتداء اس کے پانچ قدم معہ سایہ اصلی کے ہوتی اور انتہاء اس کے سات قدم معہ سایہ اصلی کے ہوتی ۔ الغرض دونوں موسم کی نمازوں کی انتہاء بعد وضع کرنے سایہ اصلی کے ایک مثل سے ورے ہوتی تھی اور اس سے

کبھی رسول اللہ ﷺ نے تجاوز نہیں کیا۔

پس یہ ہیں دلائل تو یہ جمہور کے اس مذہب ہر کہ آخر وقت ظہر کا ایک مثل تک ہے۔ اور بعد اس کے وقت عصر کا داخل ہو جاتا ہے۔

اور دلائل انصار مذہب مشہور امام ابوحنیفہؒ کے، جن میں سے جناب مؤلف ہیں، چار تو جناب مؤلف نے بیان کئے ہیں:

دلیل اول ۔ یہ کہ روایت ہے ابو ہریرہؓ وغیرہ سے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے:

اذا اشتدّ الحرّ فا بردوا با لصّلوۃ فا نّ شدّۃ الحرّ من فیح جھنم۔ رواہ الشیخا ن و غیر ھما ۔ (جس وقت گرمی کی شدت ہو تو ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھو کہ گرمی کی شدت دوزخ کی بھاپ ہے)۔

وجہ استدلال مؤلف تنویر الحق نے یہ کہی ہے کہ اس حدیث کی تفسیر ہے روایت عبد اللہ بن رافع کی حضرت ابو ہریرہؓ سے:

انّہ سأ ل ابا ھریرۃ عن وقت الصّلوۃ فقا ل ابو ھریرۃ انا اخبرك فصلّ الظّھر اذا کا ن ظلّک مثلک ۔ رواہ ما لک ۔ (عبد اللہ بن رافع نے حضرت ابو ہریرہؓ سے نماز کا وقت پوچھا تو انہوں نے کہا کہ میں بتاؤں ظہر ایک مثل پر پڑھا کرو)

اور یہ حدیث دال ہے اس پر کہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے باقی رہتا ہے اس قدر کہ دس رکعتیں ظہر کی پڑھ سکیں اور اگر مسبوق آ ملے تو وہ بھی دس رکعتیں اپنی پڑھ سکے پہلے آنے آخر وقت کے، اور اس میں قریب دو مثل کے وقت آ جاوے گا۔

پس مؤلف تنویر الحق کی اس دلیل کے دو جواب ہیں:۔

☆ پہلا جواب یہ ہے جو شیخ سلام اللہ حنفیؒ نے محلی میں بیان کیا ہے:

قا لوا معناہ مع الفیء ا لا صلی بحیث یکو ن المجموع ذا لک القدر و یحصل ذا لک با لا براد فی الصّیف و التکبیر فی الشّتاء فلا دلیل فیہ لمن قا ل ببقا ء وقت الظّھر بعد ما صار الظّلّ مثلہ (مشائخ نے کہا ہے کہ معنی اسکے یہ ہیں کہ مع سایہ اصلی کے مجموعہ اس قدر ہو۔ اور اس مقدار میں گرمی کے ٹھنڈک اور جاڑے کی جلدی حاصل ہے، تو اب

اس میں اس شخص کی دلیل نہ رہی جس نے ایک مثل کے بعد ظہر کا وقت رہنا بتایا ہے)

اقول ۔ شرح اس کی یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے سایہ اصلی کو استثناء تو کیا ہی نہیں۔ پس مراد ایک مثل سے ان کے کلام میں ایک مثل معہ سایہ اصلی کے ہو گی۔ اور وہ بھی تقریباً۔ تو جب کہ سایہ اصلی کو اس میں سے نکالیں اور تحقیقاً مقدار سایہ کی معلوم کریں تو اس قدر وقت نکلتا ہے کہ بخوبی نماز ظہر سے امام اور مسبوق قبل انتہاء ایک مثل کے فارغ ہو سکتے ہیں ۔ پس نہیں ہوئی دلیل اوپر باقی رہنے وقت ظہر کے بعد اختتام ایک مثل کے بیچ اس حدیث کے۔

☆ دوسرا جواب یہ کہ جب کہ ثابت ہو چکیں حدیث صحیحہ دالہ اس پر کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر کا نہیں رہتا اور مقدم ہونا ان احادیث کا سوائے ایک حدیث کے جو جبریل کی امامت کی ہے معلوم نہیں تو کہ ان سبھوں کو منسوخ کہیں ۔ پس واجب ہوا جمع اور اتفاق کرنا اس حدیث ابوہریرہؓ میں اور ان احادیث میں، تو کہتے ہیں ہم کہ مراد حضرت ابوہریرہؓ کی یہ ہے کہ نماز سے فارغ ہو جا امام ہو کر خواہ مسبوق ہو کر ایسے وقت تک کہ سایہ تیرا مثل تیرے ہو ۔ایسا ہی کہا ہے امام نوویؒ نے اور شیخ سلام اللہؒ نے معنی میں اس قول کے:

و صلّی المرّ ة الثّا نیة الظّھر حین کا ن ظلّ کلّ شیء مّثله لوقت العصر با لا مس

(اور دوسرے دن ظہر پڑھی ایک مثل پر جو پہلے دن کے عصر کا وقت تھا)

جو کہ حدیث میں جبریل کے وارد ہے واسطے دفع تعارض کے حدیث جبریل اور حدیث اذا صلّیتم الظّھر فا نّه وقت الی ان یحضر العصر (جب تم ظہر پڑھو تو عصر کا وقت آنے تک اس کا وقت ہے) سے اور واسطے دفع اشتراک کے جیسا کہ ضمن میں اول حدیث کے ہماری احادیث میں سے کلام ان کا نقل کیا گیا۔

☆ دلیل ثانی مؤلف کی یہ ہے کہ روایت ہے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے:

انّ رسول اللّه ﷺ قا ل انّما مثلکم و مثل اھل الکتا ب کر جل استأ جر اجراً فقا ل من یّعمل لی من غدوۃ الی نصف النّھار علی قیرا ط قیرا ط فعملت الیھود۔ ثمّ قا ل من یّعمل لی من نصف النّھار الی صلوۃ العصر علی قیرا ط قیرا ط فعملت

النّصاری۔ ثمّ قال من یّعمل لی من العصر الی ان تغیب الشّمس علی قیرا طین فا نتم ھم۔ فغضب الیھود و النّصاری فقا لوا ما لنا کنا اکثر عملاً و اقل عطاء ۔ رواہ الشیخا ن و التر مذی۔

(آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ تمہاری کہاوت اور اہل کتاب کی کہاوت اس آدمی کی سی ہے کہ اس نے کئی مزدور لگائے اور کہا جو میرا کام فجر سے دوپہر تک کرے تو اس کو ایک قیراط ۔ سو یہ یہود ہوئے ، پھر کہا جو نماز عصر تک دوپہر سے کرے، تو اسے بھی ایک قیراط ۔ یہ نصاری ہوئے ، پھر کہا کہ نماز عصر سے شام تک جو کرے تو اسے دو قیراط ۔ سو وہ تم ہو۔ اور یہود و نصاری جل گئے کہ ہم سے کام تو بہت لیا اور اجرت تھوڑی دی)

وجہ استد لا ل مؤ لف کی یہ ہے کہ یہود نے اپنے عمل کو جو فجر سے ظہر تک تھا، اور نصاری نے اپنے عمل کو جو ظہر سے عصر تک تھا، عمل سے مسلمین کے بہت بڑا ساتھ صیغہ افعل التفضیل کے کہا تو معلوم ہوا کہ وقت عصر کے سے وقت ظہر کا بہت ہی بڑا ہے۔ تو چاہیے کہ دو ثلث وقت ظہر کا ہو اور ایک ثلث وقت عصر کا ، جیسا کہ دو قیراط ہیں بہ نسبت ایک قیراط کے۔ پس ہو جائے گا وقت ظہر کا سوا سایہ اصلی کے دو مثل تقریباً۔

☆ پس جواب اس کے چار ہیں جو کلام شیخ الاسلام حافظ ابن حجرؒ سے ، جو ردّ میں قاضی ابو زید دبوسی حنفی کے صادر ہو چکا ہے، مستفاد ہوتے ہیں ۔ چنانچہ فتح الباری میں ہے:

قولہ فی حد یث ابن عمر و نحن کنّا اکثر عملاً تمسک بہ بعض الحنفیۃ کا بی زید فی کتا ب ا لاسرار الی ان وقت العصر من مصیر ظل کل شیء مثلیہ لا نہ لو کا ن من مصیر کل شیء مثلہ لکا ن مسا و یاً لوقت الظھر و قد قا لوا کنا اکثر عملاً فدل علی انہ دو ن وقت الظھر و اجیب بمنع المساواۃ و ذا لک معرو ف عند اھل العلم بھذا الفن و ھو ان المدّ ۃ التی بین الظھر و العصر اطو ل من المد ۃ التی بین العصر و المغرب و اما ما نقلہ الحنا بلۃ من ا لا جماع علی ان وقت العصر ر بع النّھار فمحمو ل علی التّقریب اذا فر عنا علی ان

اوّل وقت العصر مصیر الظل مثله کما قا له الجمهور و اما علی قول الحنفیة فالّذی من الظّهر الی العصر اطول قطعاً و علی التنزل لا یلزم من التّمثیل و التّشبیه التسویة من کل جهة و با ن الخبر اذا ورد فی معنی مقصود لا تؤ خذ منه المعارضه لما ورد فی ذا لک المعنی بعینه مقصود فی امر آخر و با نّه لیس فی الخبر نص علی ان کلا من الطا ئفتین اکثر عملا لصدق ان کلهم مجتمعین اکثر عملاً من المسلمین و با حتما ل ان یکو ن اطلق ذا لک تغلیباً و باحتما ل ان یکون ذکر قول الیهود خا صة فیند فع ا لاعترا ض من اصله کماجز م بعضهم و یکو ن نسبة ذا لک للجمیع فی الظّاهر غیر مرادة بل هو عمو م ارید به الخصو ص و با نّه لا یلزم من کو نهم اکثر عملاً ان یّکو نوا اکثر زما ناً لا حتما ل کو ن العمل فی زمنهم کا ن اشق و یئو یّده قو ل تعا لی ر بّنا:

و لا تحمل علینا اصراً کما حملته علی الّذین من قبلنا،

و ممّا یؤ یّد کو ن المراد کثرة العمل و قلته لا با لنسبة الی طول الزما ن و قصره کو ن اهل ا لا خبار متفقین علی ان المدة التی بین عیسی و نبینا ﷺ دو ن المدة التی بین نبیّنا و قیام السا عة لا ن جمهور اهل المعرفة با لا خبار قا لوا انّ مدّ ة الفترة بین عیسی و نبیّنا علیهما السلام ستّ مأة سنة و ثبت ذا لک فی صحیح البخاری عن سلمان و قیل انها دو ن ذا لک حتی جا ء عن بعضهم انها مأة و خمس و عشرو ن سنة و هذه مدّ ة المسلمین با لمشا هدة اکثر من ذا لک فلو تمسکنا با نّ المراد التمسک بطو ل الز ما نین و قصر هما للزم ان یکو ن وقت العصر اطول من وقت الظهر و لا قا ئل به فد ل ان المراد کثرة العمل و قلته۔و اللّه سبحا نه و تعا لی اعلم۔

(حدیث ابن عمرؓ میں اس قول سے کہ ہم سے کام بہت لیا، بعض حنفیوں نے جیسے ابی زید نے کتاب الاسرار میں یہ تمسک کیا ہے کہ وقت عصر کا اگر ایک مثل پر ہوتو ظہر کے وقت کے برابر ہو جاوے گا، جب کہ انہوں نے کہا ہے کہ ہم سے کام بہت لیا ہے تو دلالت ہوئی اس بات پر کہ عصر کا وقت ظہر کے وقت سے کم ہے۔اور جواب دیا گیا ہے مساوات کے منع سے۔اور یہ بات اہل علم میں اس فن کے نزدیک مشہور ہے کیونکہ وہ مدت جو ظہر اور عصر کے مابین ہے لمبی ہے۔

اور وہ جو حنبلیوں نے نقل کیا ہے اجماع اس پر کہ وقت عصر چوتھائی دن ہے۔تو وہ تقریب پر حمل کیا گیا ہے جس وقت کہ یہ تفریع کی ہم نے کہ عصر کا وقت ایک مثل پر ہوتا ہے جیسا کہ جمہور نے کہا ہے۔اور بہر کیف حنفیوں کے قول پر تو وہ مدت جو عصر اور ظہر کے مابین ہے، لمبی ہے یقینی۔اور اگر اس کا خلاف مانا جاوے تو تمثیل میں ہر طرح کی مساوات لازم نہیں ہے۔

اور ایک جواب یہ بھی ہے کہ ایک ایسے معنی میں جو اصل مراد ہے جب حدیث وارد ہووے تو ایسے معنی سے جو امر دیگر میں ضمنی مراد ہے، معارضہ نہیں کیا جاتا۔

اور ایک جواب یوں ہے کہ حدیث میں یہ واضح نہیں ہے کہ یہود ونصاری ہر ایک کے کام بہت ہیں، بسبب اس کے کہ یہ بات بھی صادق آ سکتی ہے کہ دونوں نے مل کر مسلمانوں سے بہت کام کئے۔اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ تغلیب کے طور پر یوں فرمادیا ہو۔اور ایک احتمال یہ ہے کہ خاص قول یہود کا ذکر کر دیا ہے تو اصل میں اعتراض ہی نہیں جیسا کہ بعض نے یہی توجیہہ بالیقین کی ہے۔تو اب ظاہر میں دونوں فرقوں کی نسبت مراد نہ ہوگی۔بلکہ عام بول کر خاص مراد لیا گیا ہے۔

اور ایک جواب یہ بھی ہے کہ عمل میں بہت ہونے سے زمانے کی زیادتی لازم نہیں۔ کیونکہ یہ احتمال ہے کہ ان پر عمل سخت سخت تھے اور اس کی تائید کرتی ہے یہ آیت: ربّنا و لا تحمل.... اور اس بات کی تائید پر کہ کثرت عمل بخیال کثرت زمانے کے یہاں مراد نہیں، یہ امر ہے کہ اہل تاریخ اس پر متفق ہیں کہ حضرت عیسیٰؑ اور آنحضرت ﷺ کے مابین جو مدت ہے وہ اس مدت سے کم ہے جو آنحضرت ﷺ اور قیامت کے مابین ہے۔کیونکہ جمہور مؤرخین نے کہا ہے کہ زمانہ فترۃ چھ سو برس ہیں اور یہ صحیح بخاری

میں حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت سے ثابت ہے۔ اور بعض نے اس سے بھی کم کہا ہے۔ یہاں تک بعضوں سے سوا سو برس کی روایت آئی ہے۔ اور مدت مسلمانوں کی جو آج کے دن تک ہے دیکھی بھالی بات ہے۔ کہ اس سے زیادہ ہے سو اگر دلیل ٹھہراویں ہم اس پر کہ بڑائی اور چھوٹائی دونوں زمانوں کی مراد ہے، تو لازم آوے گا کہ عصر کا وقت ظہر کے وقت سے لمبا ہو جاوے گا، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔ تو معلوم ہو گیا کہ صرف کمی بیشی عمل کی مراد ہے)

تفصیل جوابات مع شرح یہ ہے کہ صدر کلام شیخ الاسلام ابن حجر کا رد ہے ابو زید دبوسی حنفی پر اور قول ان کا و بان الخبر اذا ورد .. الخ . جوابات ہیں استدلال مؤلف کے۔ سو وہ چار ہیں۔

☆ اول جواب یہ کہ جو حدیث ایک معنی پر دلالت کرے اور اسی معنی کے قصد سے وہ صادر ہو تو اس کے معارض نہ ہوگی وہ حدیث جس میں وہ معنی پائے جاتے ہیں۔ لیکن وہ حدیث بقصد اس معنی کے وارد نہیں ہوئی بلکہ ارشاد سے اس کی غرض اور کچھ ہے۔

اقول۔ تشریح اس کی یہ ہے کہ احادیث یک مثلی جو سابق میں نقل ہوئیں، مقصود ان سے تحدید ہے آخر وقت ظہر کی۔ اور اول وقت عصر کی۔ تو دلالۃ ان حدیثوں کی وقت ظہر اور عصر پر بطور عبارت النص کے ہوئی اور حدیث اجارہ کی، جس سے مؤلف کو استدلال ہے، غرض اور قصد اس کے سوق سے اخبار ہے اس بات سے کہ یہود اور نصاری دونوں فریق باوجود کثرت عمل کے کمتر ہیں امت محمدیہ سے بیچ جزائے عمل کے۔ اور بقاء اس امت کا قلیل ہے بہ نسبت ان دونوں کے مل کر۔ پس دلالت اس حدیث کی اوپر کمی و بیشی وقت عصر اور ظہر کے اگر تسلیم بھی کی جاوے تو بطور اشارۃ النص کے ہوگی۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ اشارۃ النص، معارض عبارۃ النص کے نہیں ہوا کرتی۔ بلکہ عبارۃ النص مرجح اور معمول بہ ہوتی ہے۔ اور اشارۃ النص مرجوح اور متروک ہوتی ہے جیسا کہ کہا صدر الشریعۃ حنفیؒ نے توضیح میں:

اما المتن فکترجح النص علی الظاھر و المفسر علی النص و المحکم علی المفسر و الحقیقۃ علی المجاز و الصریح علی الکنایۃ و العبارۃ علی الاشارۃ و الاشارۃ علی الدلالۃ۔

(لیکن متن سو جیسا کہ غالب رہنا نص کا ظاہر پر اور مفسر کا نص پر اور محکم کا مفسر پر اور

حقیقت کا مجاز پر اور صریح کا کنایہ پر اور عبارت کا اشارہ پر اور اشارہ کا دلالت پر)
اور کہا علامہ تفتازانیؒ نے تلویح میں :

اعلم انّ الثّا بت با لا شارة و العبارة سواء فی الثّبو ت با لنّظم و فی القطعیة ایضاً عند ا لا کثر ا لا انه عند التعا ر ض یقدم العبارة علی ا لا اشارة لمکا ن القصد با لسّوق کقو له علیه السّلام فی النّساء انّهنّ نا قصات عقل و دین ۔ الحدیث سبق لبیان نقصا ن دینهن و فیه اشارة الی ان اکثر الحیض خمسة عشر یو ما و هو معا ر ض بما روی انّه ﷺ قا ل اقل الحیض ثلاثة ایام و اکثر عشرة ایام و هو عبارة فرجح (جو ثابت ہو اشارہ اور عبارت سے نظم قرآن سے، ثابت ہونے میں دونوں برابر ہیں اور قطعی ہونے میں بھی اکثر اہل اصول کے نزدیک ، ہاں جب دونوں میں معارضہ پڑے تو عبارة ، اشارة پر مقدم ہے کہ وہ سیاق کلام کا مسبب ہے۔ جیسے کہ عورتوں کے باب میں آنحضرت ﷺ کا یہ قول کہ وہ عقل اور دین میں ناقص ہیں۔.. سیاق تو اس کا ان کے دین اور عقل کے نقصان کے باب میں ہے اور اس میں اشارہ یہ بھی ہے کہ اکثر مدت حیض کی پندرہ دن ہیں اور یہ اشارہ معارض ہے اس کے جو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اقل مدت حیض تین دن اور اکثر مدت حیض کی دس دن ہیں اور یہ عبارۃ النص ہے تو یہ مقدم ہے)۔

اور امام محمدؒ نے اس حدیث اجارہ یہود و نصاری سے تاخیر نماز عصر کی افضل و اولی لکھا ہے از روئے دلالت نص کے اپنے مؤطا میں اور اس حدیث سے یہ استدلال نہ کیا کہ وقت عصر کا بعد مثلین کے ہوتا ہے۔

اب معلوم ہو کہ دلالۃ النص کمتر ہوتی ہے اشارۃ النص سے عند التعارض

انّ الدّ لا لة ایضاً کا لا شارة لکن ا لا شارة اولی عند التّعا ر ض کذا فی نور ا لا نوار و التو ضیح و غیر هما من کتب الفقه
(دلالت بھی اشارہ کی طرح ہے، لیکن اشارہ اولی ہے معارضہ کے وقت)

اور حال اشارۃ النص کا قبل ازیں معلوم ہو چکا کہ بمقابلہ عبارت النص کے مرجوح اور غیر معمول بہ ہوتا ہے۔

اور مولانا شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے حدیث مؤطا کی بستان المحدثین میں نقل کرکے توجیہہ وتشریح اس حدیث کی خوب کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

نسخہ شانزدہم از مؤطا روایت امام محمد بن الحسن الشیبانی است و امام مذکور بجہت شہرت و کثرت احوال نویساں محتاج تعریف وتوصیف نیست مؤطا خود را بریں حدیث ختم نمودہ اخبرنا مالک عن عبد اللّٰہ ابن عمر انّ رسول اللّٰہ ﷺ قال ان اجلکم فیما خلا من الامم کما بین الصلوۃ العصر الی مغرب الشمس و انما مثلکم و مثل الیھود و النصاری کرجل استعمل عمالا فقال من یعمل لی الی نصف النھار علی قیراط قیراط فعملت الیھود ثمّ قال من یّعمل لی من نصف النّھار الی العصر علی قیراط قیراط ، فعملت النّصاری علی قیراط قیراط ۔ثم قال من یّعمل لی من صلوۃ العصر الی مغرب الشّمس علی قیراطین قیراطین الا فانتم الّذین تعملون من صلوۃ العصر الی مغرب الشّمس علی قیراطین قیراطین۔ فقال فغضب الیھود و النّصاری و قالوا نحن اکثر عملاً و اقل عطاءً قال ھل ظلمتکم من حقّکم شیئاً ؟ قالوا لا قال فانه فضل اوتیه من اشاء (بخاری: ۵۵۷)۔ ثمّ قال محمد ھذا الحدیث یدلّ علی انّ تاخیر العصر افضل من تعجیلھا الا تری انه جعل ما بین الظّھر الی العصر اکثر ممّا بین العصر الی المغرب فی ھذا الحدیث۔ و من عجّل العصر کان ما بین الظّھر الی العصر اقلّ ممّا بین العصر الی المغرب۔ فھذا یدلّ علی تاخیر العصر و تاخیر العصر افضل من تعجیلھا ما دامت الشّمس بیضاء نقیة ثمّ یخالطھا صفوۃ و ھو قول ابی حنیفه و العامة من فقھائنا۔

(روایت کی مالکؒ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ مدت تمہاری بہ نسبت زمانہ امتوں سابق کے ایسی ہے جیسے نماز عصر سے مغرب تک، اور

کہاوت تمہاری اور یہود و نصاری کی مانند اس شخص کے ہے کہ اس نے کئی مزدور ٹھیرا کر کہا کہ کون میرا کام کرے دو پہر تک ایک قیراط کی اجرت پر۔سو وہ یہود ہو لئے ۔پھر کہا کون ہے جو پھر ظہر سے عصر تک کرے ایک قیراط پر۔ سو وہ نصاری ہوئے ۔پھر کہا کہ نماز عصر سے شام تک دو قیراط پر کون کرے۔ سو وہ تم ہوئے کہ نماز عصر سے شام تک دو قیراط پر کرتے ہو۔ پھر فرمایا کہ یہود و نصاری جل گئے کہ ہم نے کام تو بہت کیا اور مزدوری کم ۔خدا نے فرمایا کہ کیا تمہاری حق تلفی ہوئی؟ کہا کہ نہیں ۔فرمایا کہ یہ میرا انعام ہے جس کو چاہوں دوں،

کہا امام محمدؒ نے یہ حدیث دلالت کرتی ہے اس پر کہ تاخیر عصر کی اس کی جلدی سے افضل ہے۔کیا تجھے سوجھتا نہیں کہ ظہر اور عصر کے مابین جو ہے اسے زیادہ ٹھہرایا ہے بہ نسبت اس کے کہ جو عصر سے غروب تک ہے۔ اور جو جلدی عصر پڑھے گا تو ظہر سے عصر تک کا وقت کم ہو جاوے گا اور عصر سے غروب تک کا بڑھ جاوے گا۔تو یہ دلالت کرتا ہے اس پر کہ تاخیر عصر کی افضل ہے تعجیل سے۔ اور تاخیر جب تک ہے کہ سورج صاف رہے، زردی آمیز نہ ہو جاوے۔اور یہی قول ابی حنیفہؒ اور ہمارے عام فقہاء کا ہے)۔

راقم الحروف (شاہ عبدالعزیز) گوید آنچہ امام محمد ازیں حدیث استنباط کردہ اند صحیح است و مدلول حدیث ہمیں قدر است کہ مابین صلوۃ العصر الی مغرب الشمس کمتر از مابین نصف النہار الی صلوۃ العصر می باید تا قلّت عمل و کثرت عطاء کہ مقصود از تشبیہ است درست گردد۔ و ایں معنی بدون تاخیر عصر از اول وقت آن متحقق نمی شود۔ اما آنچہ از بعضے فقہاء منقول است کہ باین حدیث تمسک کردہ اند درآنکہ وقت عصر از مابعد المثلین شروع می شود وقبل ازاں وقت ظہر است پس دلالت حدیث براں ممنوع است۔آرے اگر لفظ مابین وقت العصر الی الغروب می بود گنجائش ایں استدلال می شد۔لفظ حدیث مابین صلوۃ العصر الی مغرب الشمس است۔وظاہر است کہ صلوۃ العصر دراول وقت متحقق نمی شود تا مدعا حاصل گردد و مدار تشبیہ بر مقالہ مابین نماز عصر است بروفق آنچہ معمول آن جناب بود تا وقت غروب وآن کمتر از مابین ظہر و عصر می شد گو از ابتدائے وقت عصر تا غروب مساوی آن باشد و اگر کسی را بخاطر رسد کہ تشبیہ برائے تفہیم است و دریں صورت

تخئیل لازم آید زیرا کہ صلوۃ عصر را تعینے نیست ہر کسی در وقتے از اوقات متسعہ می خواند بخلاف وقت عصر کہ فی نفسہ متعین است۔ گوئیم تشبیہ برائے تفہیم مخاطبین است ومخاطبین وقت متعارف نماز آن جناب را می شناختند۔ پس نسبت با ایشاں بوجہ احسن تفہیم متحقق شد و دیگراں را بسماع از ایشاں ایں معنی واضح شد و تفہیم متحقق شد۔ نظیرش آنکہ حضرت عائشہ در وقت معمول نماز عصر آنجناب فرمودہ است کان یصلی العصر و الشمس فی حجر تھا لم یظھر الفیء بعد ومعلوم است کہ ایں بیان وتفسیر غیر از کسانی را کہ آن حجرہ مبارک را دیدہ باشند و بودن آفتاب را دراں حجرہ وظہور سایہ دا دراں مقائسہ کردہ باشند فائدہ نمی کند کذا ہذا و نیز باید دانست کہ آنچہ در کلام امام واقع شدہ کہ و من عجل العصر کان ما بین الظھر الی العصر اقلّ مما بین العصر الی المغرب بظاہر مخدوش است۔ زیرا کہ موافق قاعدہ ظلال انقضاء مثل وقتی می شود کہ ربع النہار باقی می ماند در اکثر بلدان پس وقتین مساوی باشند نہ زیادہ وکم ومی تواں توجیہ کرد کہ مراد امام از ما بین الظھر ما بین وقت المتعارف للصلوۃ است یعنی از ابتدائے وقت متاخر خصوصاً در ایام صیف کہ ابراد آن مستحسن است۔ و اللّٰہ اعلم

☆ جواب دوسرا یہ کہ اس حدیث اجارہ میں یہ نہیں کہا کہ ہر ایک فرقہ نے علیحدہ علیحدہ اپنے اپنے عمل کو زیادہ کہا ہے بلکہ بظاہر الفاظ یہی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں فریق نے مل کر کہا ہو کہ ہم نے زیادہ عمل کیا ہے۔ پس زیادتی عمل فقط نصاری کے عمل مسلمین سے ثابت نہ ہوئی، تو کہ وقت ان کے عمل کا وقت عمل مسلمین سے زائد ہو۔

☆ جواب تیسرا یہ کہ بباعث کثرت عمل یہود کے بہ نسبت نصاری کے احتمال ہے کہ دراصل زیادہ رکھنے والے اپنے عمل کو یہودی ہوں۔ اور یہ نسبت ظاہری طرف دونوں کے مجازاً ہو از راہ تغلیب کے اور بطور اطلاق عام اور ارادہ خاص کے۔

☆ جواب چوتھا یہ کہ ان لوگوں نے اپنے عمل کو زیادہ کہا ہے عمل سے مسلمانوں کے۔ اور عمل کے زیادہ ہونے سے زمانہ عمل کا زیادہ ہونا ضرور نہیں۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ تھوڑے زمانے میں مثلاً ایک دن کوئی اس قدر کام کرے کہ وہ کام اسی قدر دوسرے آدمی سے دو دن میں ہو۔..

اور یہی مراد ہے اس حدیث میں بحق عمل نصاری کے۔ یعنی اگر نصاری کو بھی زیادہ رکھنے والے اپنے عمل کو ٹھہرا دیں، تو معنی اس کے یہی ہیں کہ فقط عمل ان کا زیادہ ہے عمل سے مسلمین کے، نہ یہ کہ زمانہ ان کے عمل کا زیادہ ہے زمانہ عمل مسلمانوں کے سے بہ تمسک دو وجہ کے۔

وجہ اول۔ کہ ارشاد کرتا ہے اللہ تعالی:

ربّنا و لا تحمل علینا اصراً کما حملته علی الّذ ین من قبلنا(

بقرہ:۲۸۶) (اے پروردگار نہ بوجھ رکھ ہم پر جیسے کہ تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر رکھا)

پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال پہلی امتوں کے کثیر تھے اور شاق۔ تو اس سبب سے عمل ان کا کثیر ہوا امت محمدیہ سے نہ بسبب طول زمانہ کے۔

وجہ ثانی یہ کہ مدت عمل نصاری کی نصف ہے مدت عمل سے مؤمنین کے بحساب ان دونوں کے۔ اس لئے کہ مدت عمل کو مؤمنین کے آج تک بارہ سو برس ہوئے (یعنی معیار الحق کی تصنیف کے وقت تک) اور مدت عمل نصاری کی جو معیاد اس کی عیسی علیہ السلام سے لے کر آنحضرت ﷺ تک قریب چھ سو برس کے ہے جیسا کہ روایت کیا ہے امام بخاریؒ نے حضرت سلمانؓ سے کہ زمانہ فترت کا عیسی علیہ السلام سے لے کر آنحضرت ﷺ تک چھ سو برس ہیں۔ اور خدا جانے کہ آئندہ اس امت کو کب تک بقاء ہے۔ اور مدت نصاری کی بہ نسبت مؤمنین کے کس قدر کم ہو جائے گی۔ پس کس طرح کہو گے کہ زمانہ عمل نصاری کا زیادہ ہے عمل مؤمنین کے سے تو کہ ظہر کا وقت عصر سے بڑا ہو جاوے۔

پس معلوم ہوا کہ نصاری نے اگر اپنے عمل کو زیادہ کہا ہے تو باعتبار شاق ہونے عمل کے ہے۔ جیسا کہ شاہد ہے اس پر ربّنا و لا تحمل علینا۔ نہ باعتبار طول مدت عمل کے۔ تو نہ ثابت ہوا اس قول سے نصاری کے زیادہ ہونا وقت ظہر کا وقت عصر سے

☆ دلیل ثالث مؤلف تنویر الحق کی یہ ہے کہ روایت ہے حضرت ابوذرؓ سے۔ کہا

کنّا مع رسول اللّه ﷺ فی سفر فاراد المؤ ذن ان یؤ ذن للظّهر فقال النّبیّ ﷺ ابرد۔ ثمّ اراد ان یّؤ ذن فقا ل له ابرد۔ حتّی ساوی الظل التلول۔ فقا ل النّبیّ ﷺ انّ شدّ ۃ الحرّ من فیح جهنم (بخاری:۵۳۵۔ مسلم:۶۱۶)۔ (ہم آنحضرت ﷺ کے ساتھ سفر میں تھے۔ سو مؤذن

نے اذان کا ارادہ کیا۔ سو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ٹھنڈک ہونے دے۔ پھر ارادہ کیا تو آپ ﷺ نے یہی فرمایا کہ اتنی ٹھنڈک تک کہ ٹیلوں کا سایہ برابر ہو جاوے۔ اور فرمایا کہ گرمی کی شدت دوزخ کا سانس ہے)۔

وجہ استدلال مؤلف نے دو بیان کئے ہیں:۔

ایک یہ کہ سایہ ٹیلوں کا بعد ڈھل جانے بہت آفتاب کے ہوتا ہے۔ پس اقل یہ کہ ڈھلے بقدر چوتھائی حصہ آدھے دن کے۔ پس ہوگا اس وقت سایہ آدمی کا نصف قد۔ اور جب شروع ہو کر ظہور سایہ ٹیلوں کے برابر ہوگا تو ہوگا سایہ آدمی کا ڈیڑھ قد۔ پس جب ایسے وقت اذان ہوئی تو پھر نماز بوجہ مسنون سے اور نماز مسبوق سے دو مثل تک پہلے آخر ہونے وقت کے فراغت ہوگی۔

دوسری یہ کہ تجربہ کیا گیا، یعنی گولہ بنا کر مثل ٹیلے کے زمین پر رکھا گیا تو جب سایہ کو ایک مثل دیکھ کر نماز پڑھی تو قریب دو مثل کے پہلے آخر وقت کے فراغت پائی۔

☆ پس جواب اس کے استدلال واہی سے تو کیا دیویں کیونکہ وہ مجرد ایک ابلہ فریبی ہے اور دعوی بے دلیل۔ اس لئے کہ اولاً دعوی یہ کیا کہ اقل یہ کہ ڈھلے دن بقدر چوتھائی آدھے دن کے، اور اس پر کوئی دلیل نہیں۔ پھر کہا کہ وقت ظہور سایہ ٹیلوں کے برابر ڈیڑھ قد سایہ آدمی کا ہوتا ہے۔ اور یہ محض غلط بلکہ ظہور سایہ ٹیلوں کا آدھے قد سایہ آنے کے بھی پہلے ہو جاتا ہے۔ اور مساوی ٹیلوں کے بھی اسی وقت ہو جاتا ہے جب کہ سایہ ہر شئے کا برابر ہوتا ہے۔ جس کو ارتفاع ٹیلے کی زمین سے پہچان ہو وہ جانتا ہے۔

پھر دعوی کیا کہ نماز مسبوق کی اور امام کے پہلے آخر وقت آنے کے دو مثل کے قریب تک ہوتی ہے، یہ بھی غلط ہے اور دھوکا۔ وہاں مسبوق کون تھا جس کو شامل کیا ہے۔ ایک حادثہ معینہ منقضیہ میں مسبوق کا کیا ذکر؟ یہ تحدید آئندہ نمازوں کی تھی کہ مسبوق کا وقت پیدا کیا؟ حکایت ماضی میں اس چیز کا جو ثابت نہ ہو ضم کرنا بڑی حماقت ہے۔

اور پھر دعوی دس رکعت ظہر سے فراغت ہونے کا قریب دو مثل کے بھی غلط۔ کیونکہ اگر بالفرض بعد ایک مثل کے نماز شروع ہو تو بھی سوا مثل کے اندر اندر دس رکعت نماز سے فراغت ہوتی ہے۔

ایسا ہی دعوی اس کا اپنے تجربہ میں کہ جب کہ ایک مثل ٹیلہ کے نمازیں شروع

ہوئیں تو قریب دو مثل کے فراغت پائی، بھی غلط ہے۔ اور فراغت دس رکعت ظہر سے بوجہ مسنون سوا مثل کے اندر حاصل ہوسکتی ہے۔

جناب مؤلف سے تعجب ہے کہ امام صاحبؒ کی مدح میں کہہ چکے ہیں کہ وہ ہر شب میں ہزار رکعت پڑھتے تھے۔ جس کے بحساب گھنٹوں کے، بعد وضع کرنے چار گھنٹہ کے، فی گھنٹہ ایک سو پچیس رکعت ہوتی ہیں۔ جیسا کہ باب اول کے رد میں گذرا۔ اور اپنے دس رکعت ظہر سے اتنے وقت میں فراغت ہونی بیان کرتے ہیں کہ ایک مثل ٹیلوں کی سے قریب دو مثل کے سایہ گذر گیا تھا، سوچنے کا مقام ہے۔

تو اس کے استدلال تو بالکل واہی ہوئے۔ اور اس حدیث کی ہرگز دو مثل پر دلالت نہیں۔

ہاں البتہ ظاہر حدیث سے بای الرائے میں اس قدر سمجھا جاتا ہے کہ پڑھنا ظہر کا بعد ایک مثل کے، اس حادثہ سفر میں آنحضرت ﷺ سے صادر ہوا ہے۔ اور اس سے یہ شبہ گذرتا ہے کہ وقت ہر ظہر کا بعد ایک مثل کے باقی رہتا ہے۔

پس جواب اس سے تین ہیں:۔

اول یہ کہ مساوی کہنا راوی کا سایہ ٹیلوں کو ظاہر ہے کہ تخمیناً اور تقریباً ہے۔ نہ بایں طور کہ گز رکھ کر ناپ لیا تھا۔ اسی واسطے صحیح مسلم اور ابوداؤد کی روایت میں مساوات کا ذکر نہیں ہے، بلکہ اتنا ہی ہے کہ حتّى رأينا فيء التلول یہاں تک کہ دیکھا ہم نے سایہ ٹیلوں کا۔

اور صحیح بخاری میں بھی تین مقام میں بلا ذکر مساوات ہے دو جگہ کتاب المواقیت میں ہے۔ حتّى رأينا فيء التلول اور ایک جگہ بدء الخلق میں ہے حتى فاء الفيء۔ اور راوی نے اس کی تفسیر کی۔ يعني التلول يعني وقع الظل تحت التلول كذا ذكر في الكرماني۔

خلاصہ ان عبارتوں کا یہ ہے یعنی ظاہر ہوا سایہ نیچے ٹیلے کے اور دیکھا ہم نے سایہ ٹیلوں کا اور وہ تخمیناً برابر ہونا پھر بھی معہ سایہ اصلی کے ہے نہ اس طرح سے کہ سایہ اصلی الگ کرکے مساوی کہا ہے و هذا لا يخفى على من له ادنى عقل۔

تو دراصل اس وقت سایہ ٹیلوں کا بعد نکالنے سایہ اصلی کے تخمیناً آدھی مثل کے ہوگا یا کچھ زیادہ۔ اور مثل کے ختم ہونے میں اتنی دیر ہوگی کہ بخوبی نماز سے فارغ ہوئے

ہوں گے۔

☆ دوسرا جواب یہ ہے کہ مساوات سایہ کے ٹیلوں سے مقدار میں مراد نہ ہو بلکہ ظہور میں یعنی پہلے سایہ جانب مشرقی معدوم تھا اور مساوات نہ تھی ٹیلوں سے کیونکہ وہ موجود نہیں۔ اور وقت اذان کے سایہ جانب مشرقی بھی ظاہر ہو گیا۔ پس برابر ہو گیا ٹیلوں کے ظاہر ہونے میں اور موجود ہونے میں، نہ مقدار میں جیسا کہ کہا فتح الباری میں:

و یحتمل ان یّراد بهذه المساواة ظهور الظّل بجنب التل بعد ان لم یکن ظا هراً فساواه فی الظّهور لا فی المقدار ۔ انتهی و هکذا فی المحلی (اور احتمال ہے کہ ارادہ کیا جاوے اس برابر سے ٹیلے کے نیچے سایہ کا ظاہر ہو جانا کہ پہلے بالکل نہ تھا تو برابری ظہور میں ہوئی مقدار میں نہ ہوئی)

☆ تیسرا جواب یہ کہ یہ تاخیر آنحضرت ﷺ سے سفر میں واقع ہوئی ہے۔ پس شائد کہ آنحضرت ﷺ نے اس ارادہ سے تاخیر کی ہو کہ ظہر کو عصر سے جمع کر کے پڑھیں گے جیسا کہ اور سفروں میں جمع کرنا دو نمازوں کا آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے۔ چنانچہ عنقریب ثابت کیا جاوے گا۔ پس سفر کے وقت پر حضر کے وقت کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ یہ جواب بھی حافظ ابن حجرؒ نے دیا ہے جیسا کہ کہا فتح الباری میں:

و یقا ل قد کا ن فی السّفر فلعلّه اخّر الظّهر حتّی یجمعها مع العصر (اور کہا جاتا ہے کہ سفر میں تھے شائد کہ تاخیر ظہر کی اس لئے کی ہو کہ عصر کے ساتھ ملاویں)

و هکذا نقله فی المحلی الحنفی علی و جه القبول و التسلیم (اور اسی طرح ہے محلی میں مان کر اور تسلیم کر کے نقل کیا ہے)۔

قلت (یعنی سید نذیر حسین)۔ منشاء تاویلات کا یہی ہے کہ احادیث صحیحہ جن سے یہ معلوم ہوتا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر کا نہیں رہتا، ثابت ہیں جمعاً بین الادلۃ یہ تاویلیں حقہ کی گئیں۔

☆ دلیل رابع مؤلف (تنویر الحق) کی یہ کہ حدیث میں حضرت بریدہؓ کے واقع ہے:

فلمّا کان الیوم الثا نی امره فا برد با لظّهر فا برد بها فا نعم ان یبرد بها رواه مسلم فی تمام الحد یث (اور جب دوسرا دن ہوا

آنحضرت ﷺ نے حکم کیا ان کو تو ظہر ٹھنڈک میں پڑھی اور اسے خوب ٹھنڈا کیا)

اور روایت میں حضرت ابوموسیٰؓ کے یوں وارد ہے:

ثم اخّر الظھر حتی کا ن قریباً من وقت العصر با لا مس۔ رواہ مسلم ۔(پھر تاخیر کی ظہر کی، یہاں تک کہ گذشتہ روز کی عصر سے قریب ہوگئی)۔

وجہ استدلال یہ بیان کی ہے کہ نماز دوسرے دن بہت ٹھنڈی کر کے پڑھی تھی بایں طور کہ قریب تھا آخر اس کا ابتداء وقت پہلے دن کی عصر کے۔ اور پہلے دن کی عصر اس وقت پڑھی تھی کہ آفتاب اونچا اور سفید تھا۔ اور اس وقت پانچ گھڑی دن تھا۔ اور دوسرا یہ کہ لفظ فا نعم ان یبر د کا اول خود دلالت کرتا ہے دو مثل پر اور اگر مجمل کہو تو بیان کر دیا ہے اس کو حدیث ابی سعید کی نے جو اوپر گذری۔

اقول۔ وہ حدیث یہ ہے کہ کہا ابوسعید خدریؓ نے:

اذن مؤذ ن النبی ﷺ للظّھر فقا ل ابر د ابرد و قال انتظر انتظر فا ن شدۃ الحر من فیح جھنم فا ذا اشتد الحر فابردوا عن الصلوۃ رواہ الطحاوی وغیرہ (آنحضرت ﷺ کے مؤذن نے اذان دی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ٹھنڈک کر، یا فرمایا ٹھہر جا، اسلئے کہ گرمی کی شدت دوزخ کا سانس ہے۔ جب گرمی کی شدت ہوا کرے تو نماز ٹھنڈک میں پڑھا کرو)۔

پس ہر چند کہ جواب اس کا یہی تھا کہ کچھ نہ بولتے: آنست جوابش کہ جوابش نہ دہی تاہم واسطے دفع اشتباہ بعض ناواقفوں کے کہا جاتا ہے کہ اس حدیث سے دو مثل تو کیا ایک مثل سے تجاوز کی بو بھی نہیں آتی ہے۔ اور آج تک کسی حنفی نے بھی نہیں کہا کہ فانعم ان یبرد بھا سے (جس کے یہ معنی ہیں کہ خوب ٹھنڈا کیا) اس ظہر کو دو مثل تک ٹھنڈا کرنا مراد ہے۔ اور یہ استنباط اس مؤلف ہی نے اختراع کیا ہے بریں عقل و دانش بباید گریست غور کرو کہ خوب خوب ٹھنڈا کرنے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ایک مثل سے باہر نکل جاوے۔

اور جو دو وجہ استدلال کی مؤلف نے بیان کی ہیں وہ بالکل واہی اور پوچ ہیں۔

☆ وجہ اول۔ اس لئے کہ عصر پہلے دن کی آنحضرت ﷺ نے ایک مثل پر پڑھی تھی جس کو مؤلف کہتا ہے کہ پانچ گھڑی دن رہے پڑھی تھی۔ اور پھر ظہر دوسرے دن کی اس پانچ

گھڑی دن رہے کے قریب کہتا ہے۔ اور دلیل اس پانچ گھڑی کی مقدار پر اس کو ٹھہرا تا ہے کہ آفتاب اس وقت بلند اور سفید خالص تھا۔ اور اتنا نہیں جانتا کہ پھر ڈیڑھ پہر دن رہے بھی آفتاب سفید اور بلند ہوتا ہے۔ شائد اس کے نزدیک پہر ڈیڑھ پہر دن رہے آفتاب نیچا اور زرد ہوتا ہوگا اور پانچ گھڑی دن رہے بلند اور سفید ہو جاتا ہوگا۔ یہ باتیں سوائے باؤلوں (پاگلوں) کے کسی سے صادر نہیں ہوتیں۔

☆ اور وجہ ثانی اس لئے لغو ہے کہ لفظ فا نعم ان یبرد بھا کا جس کے یہ معنی ہیں کہ خوب ٹھنڈا کیا، کسی عاقل کے نزدیک، خواہ وہ ہندو ہی ہو، دو مثل پر دلالت نہیں کرتا۔ اور نہ اس کے اجمال کو حدیث ابوسعیدؓ کی اٹھاتی ہے کیونکہ اس میں بھی ایسا کوئی لفظ نہیں جس سے ایک مثل سے تجاوز کرنا معلوم ہو۔ چنانچہ حدیث بالا اس کی منقول ہے۔ پھر نہیں معلوم کہ مؤلف مجنون کس خبط سے ا نعم ان یبرد بھا سے دو مثل نکالتا ہے۔ فالی اللّٰہ المشتکی۔

پس ان چاروں دلیلوں مؤلف کی سے بوجہ معقول جوابات ہو لئے۔ اور ثابت ہو گیا کہ اس کی ایک دلیل سے بھی ثابت نہیں ہوتا کہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے باقی رہتا ہے، چہ جائے دو مثل تک۔

اب سنو کہ مؤلف نے حدیث جبریل سے بھی، جو متمسک جمہور کے درباب ایک مثل کے ہے، استدلال کیا ہے اس پر کہ وقت ظہر کا دو مثل تک رہتا ہے۔ اور وجہ استدلال یہ بیان کی ہے کہ

جبریل نے دوسرے دن ظہر کی نماز اس وقت پڑھی تھی جس وقت پہلے دن عصر پڑھی تھی یعنی ایک مثل پر۔ پس اس سے اشتراک دونوں نمازوں کا ایک وقت میں بقدر چار رکعت کے پیدا ہوا اور پھر وہ اشتراک منسوخ ہے حدیث اذا صلّیتم الظّھر فانّہ وقت الی ان یحضر العصر (جب تم ظہر پڑھو تو اس کا وقت ہے عصر کے وقت ہونے تک) سے۔ تو آخر وقت ظہر کا ایک مثل منسوخ ہوا بدلالت حدیث حضرت ابوہریرہؓ کے، اور متعین ہوا دو مثل آخر وقت ظہر کا۔

تو جواب اس کا تحت اول حدیث کے احادیث ایک مثلی میں سے کلام سے شیخ سلام اللہ حنفیؒ اور امام نوویؒ کے گذرا۔ اور حاصل اس کا یہ ہے کہ جبریل نے دوسرے دن ظہر

سے ایک مثل پر فراغت پائی تھی نہ یہ کہ شروع کی تھی۔ اور پہلے دن عصر اس وقت میں یعنی بعد ایک مثل کے شروع کی تھی، پس اشتراک نہ رہا تو کہ اس کے نسخ سے آخر وقت ظہر کا دو مثل ہو جاوے اور ان معنی کو امام نوویؒ نے خوب مدلل بیان کیا ہے۔ پس طرف پہلی حدیث ایک مثلی کے رجوع کرنا چاہیے۔

اور ایک دلیل عقلی مؤلف نے بیان کی ہے وہ یہ کہ

بعد دو مثل کے نماز پڑھنے سے بالیقین نماز اپنے وقت میں ادا ہوتی ہے اور اگر ایک مثل کے بعد پڑھیں تو شائد ہے کہ اللہ کے نزدیک وقت نہ ہوا ہو۔ پس ہوگی نماز قبل وقت کے، اور یہ درست نہیں بالاجماع۔

پس اس کا جواب یہ ہے کہ اگر باوجود قیام دلائل قطعیہ کے اور اتفاق تمام جہاں کے اوپر ایک مثل کے خلاف امام ابوحنیفہؒ کا بے دلیل موجب اس بات کا ہوسکتا ہے کہ بعد ایک مثل کے، قبل دو مثل کے نماز عصر کی پڑھنی قبل وقت سے ہوگی، اس احتمال سے کہ شائد عند اللہ وقت نہ ہوا ہو، تو چاہیے کہ اگر کوئی مدعی بلا دلیل دعوی کرے کہ وقت نماز عصر کا بعد تین مثل کے داخل ہوتا ہے اور اس پر کچھ دلیل نہ رکھتا ہو جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ دو مثل پر کوئی دلیل نہیں رکھتے، تو اس کے دعوی بلا دلیل سے نماز عصر کو تین مثل کے ورے جائز نہ رکھیں، اس احتمال سے کہ شائد اللہ کے نزدیک تین ہی مثل کے بعد وقت ہوتا ہو۔ اور یہ کوئی نہیں کہے گا، حتی المؤلف الحنفی۔ حالانکہ یہ قول تین مثل کا اور حنفیوں کا دو مثل کا دونوں برابر ہیں بے دلیل ہونے میں۔ پس معلوم ہوا کہ مجرد خلاف بے دلیل عمل سے اوپر امر بادلیل اور متفق علیہ جمہور کے مانع نہیں ہوتا اور باعث عدم احتیاطی کا نہیں ہوتا۔

اور ایک دلیل دو مثل پر صاحب ہدایہ نے بیان کی ہے وہ یہ کہ

فرمایا رسول اللہ ﷺ نے ابردوا بالظّهر فان شدّة الحرّ من فيح جهنم (یعنی ٹھنڈا کرو ظہر کو شدت گرمیوں میں) اور شدت گرمی کی دیار عرب میں عین مثل پر ہوتی۔ پس ٹھنڈک اسی وقت پر ہوگی جب کہ ایک مثل سے سایہ متجاوز ہوگا۔ جیسا کہ ہدایہ میں فرماتے ہیں:

و له قوله عليه السّلام ابردوا بالظّهر فانّ شدّة الحرّ من فيح جهنم و اشدّ الحرّ فى ديارهم فى هذا الوقت۔

پس جواب دینا اس تقریر کا ہم کو ضروری نہیں کیونکہ خدا کے فضل و کرم سے حنفیوں ہی نے اس کو ردّ کر دیا ہے۔ کہا قاضی ثناء اللہ پانی پتی حنفیؒ نے تفسیر مظہری میں:

و ھذا الاستد لال ضعیف جداً و دلا لة حدیث ا لا براد علی بقاء وقت الظّھر بعد المثل ممنوع بل ا لا براد امر اضا فی و شدّة الحرّ انّما یکو ن عند الزّوا ل و بعض ا لا براد یحصل قبل بلوغ الظّل مثل الشیء و لو کا ن الحر فی دیا رھم حین بلوغ ظل الشّیء مثله اشد مما قبله لکا ن مقتضی الامر بالابراد تعجیل الصّلوة فی اوّل الوقت ۔(اور یہ دلیل پکڑ نا واضح ضعف ہے۔ اور دلالت کرنا حدیث ابراد ظہر کا اس پر کہ ظہر کا وقت بعد ایک مثل کے رہتا ہے، مسلم نہیں ہے۔ بلکہ ابراد ایک امر اضافی ہے اور شدت گرمی کی عین دو پہر میں ہوتی ہے۔ اور ایک مثل پہلے کچھ گھٹ جاتی ہے اور اگر ان کے ملک میں ایک مثل پر شدت گرمی کی ایک مثل کے پہلے سے زیادہ ہوتی تو یہ چاہیے تھا کہ جلدی کر کے اول وقت پر نماز ہو)

اور کہا مولانا عبد العلی حنفیؒ نے ارکان اربعہ میں:

و یخد شه انّه رو ی النّسا ئی و ابو داؤد عن ابن مسعود قا ل کان قدر صلوة رسول اللّه الظّھر فی الصّیف ثلاثة اقدام الی خمسة و فی الشّتاء خمسة اقدام الی سبعة اقدام ۔ و خمسة الاقدام تکون اقل من المثل فقد علم انّ البر د یحصل اذا کان ظلّ القا مة خمس اقدامھا فلا یعار ض حدیث ا لا براد حدیث جبریل۔(اور اس میں خدشہ ہے، کیونکہ نسائی اور ابو داؤد نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ کی مقدار نماز ظہر گرمی میں تین قدم سے پانچ تک تھی اور سردی میں پانچ سے سات تک۔ اور پانچ قدم ایک مثل سے کم ہوتے ہیں۔ سو معلوم ہوا کہ پانچ قدم سایہ قدم آدم پر ٹھنڈک حاصل ہو جاتی تھی۔ تو حدیث ابراد اور حدیث جبریل میں معارضہ نہ رہا)

اور کہا شیخ ابن الہمامؒ نے، جو حنفیوں کے سردار ہیں، فتح القدیر حاشیہ ہدایہ میں:

ان غا یة ما لزم من استد لا ل الھدا یة ان وقت الظّھر یبقی بعد

بلوغ الظّلّ مثله و لا یلزم منه ا لا نتها الی بلوغ الظّلّ مثلین فالدّلیل قاصر عن المدعی۔ انتھی ۔

وما قال ابن الھمام فی الجواب الا ان یقال انّه ﷺ صلّی فی الیوم الثّانی عند بلوغ الظّلّ مثلین فھو المتعین للعصر من دون معارض فیھما قبیلة وقت الظّھر۔ انتھی

فجواب ما قال الشّیخ سلام اللّه الحنفی فی جواب من استدل بما روی عنه علیه السلام انه صلی العصر حین صار ظلّ کل شیء مثلیه علی کون اول وقت العصر بمصیر الظل مثلین و ھو ما فی المحلی و ھو کما تری حکایة حال لا یدل علی کون اول وقته ذالک۔ انتھی ۔

والاعتذار عن ایراد ابن الھمام علی استدلال صاحب الھدایة بانه لا قائل بکون ما بعد بلوغ الظّل المثل و قبل بلوغ مثلین خطاء عظیم لانه خلاف ما ھم علیه من ان وقت العصر من بعد بلوغ الظل المثل الی مثلین قبلھما و بعدھما الی الغروب وعلی التنزل لا یقتحم المانع فانه یطلب الدلیل علی القول او عدم ذالک القول فکیف یجد به عدم قولھم بلا دلیل اطمینانا فافھم فیبقی ایراد ابن الھمام کما کان۔

(مقصود دلیل ہدایہ کا یہ ہے کہ ایک مثل کے بعد ظہر کا وقت باقی رہتا ہے تو اس سے یہ کیوں کر لازم آیا کہ دو مثل وقت کی انتہاء ہے۔ تو دلیل اثبات مدعا سے قاصر ہے ۔ ہو چکی عبارت فتح القدیر کی ۔ اور وہ جو جواب میں ابن الہمام نے کہا ہے کہ مگر یہ کہا جاوے کہ آنخضرت ﷺ نے دوسرے دن دو مثل پر عصر پڑھی تو وقت عصر کا معین ہو گیا اور اس سے پہلے ظہر کا وقت رہ گیا تو جواب اس کا وہ ہے جو سلام اللہ حنفیؒ نے محلی میں اس کے جواب میں کہا ہے جس نے آنخضرت ﷺ کے دو مثل پر نماز عصر پڑھنے سے عصر کا اول وقت دو مثل پر ثابت کیا ہے کہ یہ ایک حکائت حال ہے اس پر دلالت اس میں نہیں کہ وہ اول وقت ہے۔ ہو چکی عبارت محلی کی ۔

اور ابن الہمام نے ہدایہ کی دلیل پر اعتراض جو کیا ہے اس سے یوں عذر کرنا، کہ اس کا تو کوئی قائل بھی نہ تھا، بڑی خطا ہے۔ اس واسطے کہ مشائخ کے مسلک کا انکار کرنا ہے۔ وہ تو اس پر ہیں کہ وقت عصر کا مثل اور مثلین سے غروب تک ہے۔ اور اگر وہ عذر مانا بھی جائے تو معترض کب چپکا رہ سکتا ہے۔ وہ تو دلیل طلب کرے گا۔ بے دلیل صرف کسی کے قائل نہ ہونے سے اس کو اطمینان کا فائدہ کیونکر ہوگا۔ غرض کہ اعتراض ابن ہمامؒ کا اپنے حال پر رہا)۔

احناف کی ان عبارتوں سے چار جواب صاحب ہدایہ کے معلوم ہوتے ہیں:۔

☆ اول یہ کہ دعوی حاصل ہونے ٹھنڈک کا دیار عرب میں ایک مثل پر نہ ورے اس کے مخدوش ہے۔ کیونکہ ابن مسعودؓ کی روایت میں آیا ہے کہ آنحضرت ﷺ گرمیوں میں پانچ قدم سایہ ڈھلنے تک ظہر کی نماز پڑھا کرتے اور سردیوں میں سات قدم تک، جو ایک مثل ہوتا ہے، فارغ ہو چکتے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ پانچ قدم ایک مثل سے کم ہی ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ اس دیار میں پانچ قدم پر، دو قدم پہلے ایک مثل سے، ٹھنڈک ہو جاتی ہے اور یہی قدر مراد حدیث ابردوا میں جو مجمل ہے۔ پس حدیث ابراد معارض حدیث جبریل کی جس میں ایک مثل وقت ظہر کا پایا جاتا ہے، نہیں ہے۔ ھذاحاصل جواب مولانا عبد العلی۔

☆ دوسرا جواب یہ کہ شدت گرمی کی تو وقت زوال ہی کی ہوتی ہے اور بعد زوال کے ایک مثل کے ورے کچھ تو ٹھنڈک ہو جاتی ہے۔ پس کافی ہے مقتضی امر کو اسی قدر۔ اور اگر بقول صاحب ہدایہ کے ملک عرب میں ایک مثل پر زیادہ شدت گرمی کی ہوتی ہے بہ نسبت نصف النہار کے، یا چوتھائی مثل کے، یا آدھی مثل کے، تو مقتضی امر کا یہ ہوا کہ قبل ایک مثل کے ٹھنڈک میں نماز پڑھیں۔

اقول۔ یہی محمل ہے قول اس شخص کا جو ابردوا بالظّھر کے یہ معنی کرتا ہے کہ ظہر اول وقت میں پڑھو۔ یعنی اگر تم کہو کہ شدت گرمی کی عین مثل پر ہوتی ہے بہ نسبت اول وقت کے تو اول وقت پڑھو تو کہ ابراد حاصل ہو بیچ وقت ظہر کے کہ ایک مثل ہے۔ پس دفع ہو گیا یہاں سے اعتراض مؤلف کا جو مسئلہ تیسرے میں اس معنی پر کیا تھا، اور اس معنی کو واہی کہہ کر واہی بن گیا تھا۔ یہ نہ سمجھا کہ یہ معنی مطلقاً نہیں بلکہ اس تقدیر پر ہے جو ہم نے اور ہمارے پیشواؤں کچے حنفیوں نے اختراع کی ہے کہ دیار عرب میں گرمی وقت ایک مثل کے

بہ نسبت اول وقت کے زیادہ ہوتی ہے۔ فتدبر۔

(حاشیہ ازتلطف حسین دہلویؒ۔ میاں صاحب کا قول، فتدبر، اشارہ اس امر کی طرف ہے کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مثل پر خوب ٹھنڈک ہو جاتی ہے جیسا کہ خود مؤلف تنویر نے تیسرے طریق میں حدیث ابوذر کی نقل کی کہ مؤذن نے اذان دینے کا ارادہ کیا تو رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا کہ ٹھنڈک ہونے دو۔ پھر ارادہ کیا تو بھی یہی فرمایا۔ پھر تیسری بار ارادہ کیا تو فرمایا کہ اتنی ٹھنڈک یہاں تک ٹیلوں کے برابر سایہ ہو جاوے۔ انتہی مختصرا۔ اور اس حدیث کو دلیل ٹھہرایا۔ اور مؤلف کے اور پیشواؤں کا یہ حال ہے کہ فرماتے ہیں کہ مثل پر بہت شدت گرمی کی ہوتی ہے۔ چنانچہ قاضی ثناء اللہ حنفی تفسیر مظہری میں فرماتے ہیں کہ قال ابو حنیفه اشد الحر فی دیا ر هم فی هذا الوقت حین صار ظل کل شیء مثله۔ یعنی امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ بہت شدت گرمی کی مثل پر ہوتی ہے۔ اور شیخ سلام اللہ حنفی محلی میں نقل کرتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے دلیل پکڑی ہے یہ کہ ابراد نہیں حاصل ہوتا مگر بعد جانے شدت گرمی کے اور نہیں جاتی شدت گرمی کی مگر بعد مثل کے، اور مثل تک بہت شدت ہوتی ہے۔ عبارتہ ہکذا۔ و استدل صاحب الهدا یة با ن ا لا براد لا یحصل ا لا بعد ذها ب اشتداد الحر و لا یذهب فی تلک ا لبلاد ا لا بعد کو ن الظل مثله۔ اب مؤلف تنویر اگر اپنی دلیل کو ٹھیک رکھنا چاہیں تو چاہیے کہ پہلے اپنے امام اور پیشواؤں کی تکذیب کریں اور تقلید بے دلیل سے باز آویں)

☆ تیسرا جواب یہ فرض کیا کہ ملک عرب میں ایک مثل کے بعد ہی ٹھندک ہوتی ہے۔ لیکن تم نے ہر ملک میں یہی حکم دے رکھا ہے۔ پس ایک ملک کی گرمی پر ہر ملک کو کس دلیل سے قیاس کیا ہے۔

هذا الجوا با ن مما قا له القا ضی ثنا ء الله (یہ دونوں جواب وہ ہیں جن کی تقریر قاضی ثناءاللہؒ نے کی ہے)

☆ چوتھا جواب یہ کہ بطور فرض محال کے فرض کیا کہ ہر ملک میں عرب ہو، خواہ ہند خواہ روم خواہ شام، گرمی وقت ایک مثل تک زیادہ رہتی ہے اور بعد ایک مثل کے ٹھنڈک ہوتی ہے۔ لیکن ایک مثل کے بعد سے دو مثل تک وقت رہنا ظہر کا کہاں سے ثابت ہوتا ہے؟ تو دلیل ناقص رہی۔ هذا مفاد کلام ابن الهمام۔

☆ اقول۔ اگر ایک مثل سے نمازیں شروع ہوں اور لمبی قرأت اور طویل رکوع اور سجود سے بیس رکعتیں پڑھیں تو ڈیڑھ مثل تک بخوبی فراغت حاصل ہوتی ہے۔ پھر کیا دلیل

ہے باقی رہنے پر وقت ظہر کے دو مثل تک ۔ پس ثابت ہوا کہ کوئی دلیل قوی یا ضعیف نہیں جس سے وقت ظہر کا دو مثل تک ثابت ہو۔ اسی واسطے جناب قاضی ثناء اللہ پانی پتی، جن کو شاہ عبد العزیز بیہقی وقت کہا کرتے، نے باوجودیکہ بڑے حنفی اور فقیہہ تھے صاف کہہ دیا ہے کہ یہ وقت دو مثل تک کسی حدیث صحیح یا ضعیف سے ثابت نہیں ہوتا۔ اور اسی واسطے صاحبین امام سے مخالف ہو کر موافق جمہور کے ہو گئے جیسا کہ ابتداء مسئلہ میں کلام ان کا تفسیر مظہری سے نقل کیا گیا۔

پس اسی واسطے امام ہمقام عالی مقام امامنا ومولانا ابوحنیفہ النعمان افاض اللہ شآبیب العفو و الغفران اپنے مذہب کو اخیر میں چھوڑ کر قائل ہوئے کہ وقت ظہر کا ایک مثل تک ہے، اور حنفی لوگ ان کے متبع پھر بھی مانند کچہری عدالت کے وکیلوں کے ان کی طرف سے وکیل ہو کر جھگڑا اور مجادلہ نہیں چھوڑتے ۔ بڑا تعجب ہے کہ مدعی اور مدعی الیہ تو آپس میں راضی اور موافق ہو گئے ہیں اور وکیلوں کو جنگ وجدال سے اب تک صبر نہیں ہے ۔اور رجوع امام کا اپنے مذہب سے طرف قول صاحبین اور جمہور کے بہت آئمہ حنفیہ نے اپنی کتب میں لکھا ہے ۔ایک ان میں سے صاحب خزانۃ الروایات ہیں کہ ملتقی البحار سے رجوع امام کا نقل کرتے ہیں اور ایک صاحب فتاوی شافی ہیں اور ایک صاحب کتاب انیس اور ایک صاحب الجواہر المنیر شرح تنویر الابصار ہیں اور ایک امام ہندوانی ہیں اور ایک صاحب صراط القویم ہیں۔ چنانچہ ملا عابد سندی حنفی مواہب لطیفہ شرح مسند امام ابی حنیفہ میں فرماتے ہیں:

و قد الّف الشّیخ زین الدّ ین بن نجیم صا حب البحر الرا ئق رسا لته لتا ئید مذهب ا لا مام فی هذه المسأ لة خا صة و استدلّ علی مطلو به با دلّة متعددة و اجا ب عنها الشیخ ابو الحسن السندی فی حا شیة علی فتح القدیر لا بن الهمام لکن لما رأیت ر جو ع ا لا مام الی قول الجمهور ما وسعنی ذکر شیء من ا لا دلة و الجوا ب علیها .... مع انه روی فی المسأ لة المذ کورة عن ا لا ما م ابی حنیفه روا یا ت متعددة ـ فمنها روا یة صیرورة الظّلّ مثلین سوی فیء الزوا ل ، ـ و منها روا یة المثل

.و المشهور ان كلتا الروا يتين فى خرو ج الظهر و مجىء العصر و ذكر فى المحيط البر ها نى و الا صرار لا تعر ض فى روا ية المثلين بخروج الظّهر و انّما هى فى مجىء العصر و منها ان المعتبر فى خرو ج الظّهر المثل و فى مجىء العصر المثلا ن ،

ثمّ المشهور بين ا لا صحا ب ان ا لا ولى روا ية محمد و الثانية روا ية الحسن عنه و الثا لثه روا ية اسد بن عمرو عنه و ان ا لاولى هى ظا هر الروا ية فلذلكـ اتخذ ها الناس مذ هباً للا ما م كما هو رأى الحنفية فى ظا هر الروا ية و جعل صاحب المبسو ط ا لا ولى روا ية ابى يوسف عنه و الثا نية رواية محمد عنه و الثا لثة روا ية الحسن عنه و جعل الطحاوى فى شرح ا لآ ثار الروا ية ا لا ولى روا ية ابى يوسف و الثا نية روا ية الحسن عنه و ذكر فى خزا نة الروا يات نا قلاً عن الملتقى البحار ان ابا حنيفه قد ر جع فى خرو ج وقت الظهر و دخو ل وقت العصر الى قولهما و ممن نقل ايضاً رجوع ا لا مام الى قول صاحبيه صا حب الفتاوى الشا فى و صا حب كتا ب الانيس و صا حب الجوهر المنير شرح تنوير ا لابصار و ذكره ايضاً فى زيادا ت الهندوا نى على مستد رك الشيبا نى فى با ب ما يحل اكله و ما لا يحل و قا ل قد صح رجوع ابى حنيفه عن قو له لا يحل اكل لحم الخيل و عن اختلاف الشفق و خروج وقت الظّهر و د خو ل وقت العصر و عن اشياء عدد ها و ممّن نقل الرّ جو ع ايضاً صا حب صرا ط القويم فا ذا كان هذا القدر مقرراً فى ر جوع ا لا ما م و انضم الى ذا لكـ قول اهل مذ هب اذا كا ن ا لا مام فى جا نب و صا حباه فى جا نب فا لمفتى با لخيار ان شاء افتى بقول ا لا ما م و ان

شاء افتی بقول ا لصا حبین کا ن العدو ل الی قو ل الجمھور واجباً

و اما قو ل صا حب البحر لا نفتی و لا نعمل ا لا بقول ا لا مام الاعظم و ان افتی المفتو ن بخلا فه فذا لک محله فیما لم یختلف الروا یة فی تلک المسئلة عن ا لا ما م و لم ینقل عنه الر جوع و الا فمتی اختلف الروا یات عنه و کا نت احدا هما مما یتمسک صا حباه و یر و یانه عن ا لا ما م فهل ذا لک ا لا قول ا لا مام فمن افتی بقو لهما فا نما رو یاه من قول ا لا ما م لا برأ یهما المجرد عن قول ا لا مام ۔ فتنبّه

(شیخ زین الدین بن نجیم ،صاحب بحرالرائق نے ایک رسالہ خاص اس مسئلہ میں تالیف کیا ہے جس میں اپنے امام کے مذہب کی تائید کی ہے۔اور اپنے مطلوب پر چند دلیلیں پیش کی ہیں اوراس کا جواب شیخ ابوالحسن سندھیؒ نے ابن الھمامؒ کی فتح القدیر کے حاشیہ میں دیا ہے ۔لیکن میں نے جو امام ابو حنیفہؒ کا رجوع جمہور کے قول کی طرف دیکھا تو دلیلیں اور جوابات ذکر نہ کئے ۔

اور امام سے اس مسئلہ میں چند روایتیں ہیں۔ یوں بھی ہے کہ سایہ اصلی کے علاوہ دو مثل سایہ ہو ۔اور ایک مثل کی بھی روایت ہے ۔اور مشہور یہ ہے کہ یہ دونوں روایتیں ظہر کے جانے اور عصر کے آنے میں ہیں ۔اور محیط برہانی اور اصرار میں مذکور ہے کہ دو مثل کی روایت میں ظہر کے جانے کی بحث نہیں ہے وہ تو صرف عصر کے آنے کی ہے ۔اور یوں بھی روایت ہے کہ ظہر جانے میں تو ایک مثل کا اعتبار ہے اور عصر آنے میں دو مثل کا۔ پھر مشائخ میں مشہور یوں ہے کہ پہلی روایت امام ابوحنیفہؒ سے امام محمدؒ کی ہے اور دوسری حسنؒ کی اور تیسری اسدؒ بن عمرو کی ۔اور پہلی ظاہر الروایت ہے، اسی واسطے لوگوں نے اسے مذہب ٹھہرایا ہے جیسا کہ حنفیوں کی رائے ظاہر الروایت میں ہے ۔ اور صاحب مبسوط نے پہلی روایت ابو یوسفؒ کی ٹھہرائی ہے اور دوسری امام محمدؒ اور تیسری حسنؒ کی ۔ اور طحاوی نے شرح آثار میں پہلی ابو یوسفؒ کی دوسری حسنؒ کی ۔ اور ملتقی البحار کے حوالے سے خزانۃ الروایات میں مذکور ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے

صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا ہے۔ اوران لوگوں میں سے جنہوں نے امام کا رجوع صاحبین کے قول کی طرف نقل کیا ہے صاحب فتاوی شافی ہےاور صاحب کتاب انیس اورصاحب جو ہرمنیرشرح تنویرالابصار ۔

زیادات ہندوانی میں جو مستدرک شیبانی پر ہےحلال وحرام کے باب میں رجوع ذکر کر کے کہا ہے کہ بلا شک صحیح ہوگیا رجوع ابوحنیفہؒ کا اس قول سے کہ گھوڑے کا گوشت حلال نہیں اوراختلاف شفق سے اوروقت ظہر کے جانے اورعصر کے آنے سے۔ اورکئی مسئلے ذکر کئے ہیں۔

اوران لوگوں میں سے صاحب صراط قویم بھی ہے سو جب یہ روایات رجوع میں ٹھہریں اوران سے ملائیں وہ قول اہل مذہب کا کہ جب امام ابوحنیفہؒ ایک جانب ہوں اور صاحبین ایک جانب ۔تو مفتی کواختیار ہے کہ صاحبین کےقول پرفتوی دے یا امام کےقول پر۔ تواب جمہور کےقول کی طرف پھرنا واجب ہوگیا۔

اور یہ قول صاحب بحر کا کہ ہم تو امام ہی کے قول پرفتوی اورعمل رکھتے ہیں اگر چہ اور مفتی فتوی دیویں اس کے مخالف، تو وہ ایسے مقام پر ہے کہ جہاں روایتیں مختلف ہیں اور رجوع منقول نہ ہو۔ ورنہ جہاں روایات مختلف ہوں اور ایک روایت ایسی ہو کہ صاحبین اپنا عمل درآمد اس پرٹھہراویں اورامام سے اس کونقل کریں تو وہ بھی امام ہی سے نقل کرتے ہیں نہ محض اپنے رائے سے۔ ہو چکا کلام سندھی کا)۔

اوراسی سبب سے بہت سی کتب مشہورہ متداولہ معتبرہ میں جیسے بدائع اور غایۃ البیان حاشیہ ہدایہ اور ینابیع اورغررالاذکار اور برہان اورفیض وغیرھا میں ایک مثل کی تصحیح کی ہے۔ اوراسی کو مذکورفی الاصل کہا ہے اورقابل عمل ٹھہرایا ہے۔ اور طحاویؒ نے بھی اسی کو اخذ کیا ہے جیسا کہ کہا شیخ سلام اللہ حنفیؒ نے محلی میں:

و روی عن ابی حنیفه ان وقت الظّهر الی المثل کما قالت الثلاثه الباقیة و الجمهور ۔ و فی البدائع هو الصحیح المذکور فی الاصل ۔ و فی غایة البیان بها اخذ ابو حنیفه و هو المشهور عنه ۔ و فی الینابیع هو الصحیح عن ابی حنیفه ۔ و فی الدر المختار و هو قولهما و زفر ۔ و قال الطحاوی و به ناخذ

۔ و فی غرر ا لا ذکار و ھو الما خوذ بہ۔ و فی البرھا ن ھو الاظھر لبیا ن جبریل و ھو نص فی البا ب ۔ و فی الفیض و علیہ عمل الناس الیو م و بہ یفتی ۔ (اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ وقت ظہر کا مثل تک ہے جیسا کہ تینوں اور جمہور کہتے ہیں ۔ اور بدائع میں ہے کہ یہی صحیح ہے ۔ اور یہی اصل میں مذکور ہے اور غایۃ البیان میں ہے کہ اسی کو امام ابوحنیفہؒ نے اختیار کیا ہے اور یہی روایت امام سے مشہور ہے ۔ اور ینابیع میں مذکور ہے کہ یہی صحیح ہے امام ابوحنیفہؒ سے اور درمختار میں ہے کہ یہی قول ہے صاحبینؒ اور زفرؒ کا ۔ اور طحاویؒ نے کہا کہ ہم لوگ اسی کو لیتے ہیں ۔ اور غرر الاذکار میں ہے کہ یہی لیا گیا ہے ۔ اور برہان میں ہے کہ یہی ظاہر تر ہے کیونکہ جبریل نے بیان کیا اور یہی نص ہے اس باب میں، اور فیض میں ہے کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے ان دنوں اور اسی پر فتوی ہے)

اور واضح ہو کہ نقل کرنا ہمارا رجوع امام طرف مثل کے ؛ اور بیان کرنا ہمارا معتمد ہونے اور قابل فتوی کے ہونے کو نزدیک بہت سے علماء حنفیہ کے ؛ محض بطور الزام ہے ۔ اور بصورت اظہار خبر واقعی کے ۔ اس لئے نہیں کہ امام کے رجوع سے ہم کو گنجائش عمل کی احادیث ایک مثل پر ہوئی ۔ حا شا و کلاّ ۔ اس لئے کہ اگر امام ابوحنیفہؒ اور ان کے صاحبین اور تمام حنفی اگلے پچھلے ایک مثل کے قائل نہ ہوتے ، تب بھی ہمیں احادیث یک مثلی صحیحہ مرویہ عن النبی ﷺ پر عمل کرنے میں کچھ تامل نہ ہوتا ۔ ہمارے نزدیک حدیث رسول پر عمل ، مجتہد کے عمل اور اخذ پر موقوف نہیں ، جیسا کہ باب ثانی کے جواب میں بدلائل قطعیہ ثابت کیا گیا ہے ۔ و اللّٰہ تعا لی اعلم با لصّوا ب

فا لحمد للّٰہ علی ما وفقنا لا ثبا ت المثل للفصل بین الظّھر و العصر با لحجج السّا طعۃ و القول الفصل و ایّد نا علی نفی الفصل با لمثلین الذی لم یثبت فی حدیث صحیح و لا ضعیف عن النبی ﷺ سید الثّقلین ولم یتلقاہ با لقبول جمھور اھل العلم من المجتھدین الماجورین فی النشا تین و صلی اللّٰہ علی رسو لہ محمد و آ لہ الطا لبین للحسنیین

جمع بین الصلوتین

قال (مؤلف تنویرالحق) ۔مسئلہ پانچواں دونمازوں کا بیچ ایک وقت کے

اقول ۔اس مسئلہ کی تحقیق کان لگا کر سننی چاہیے کہ اس مسئلہ میں جناب مؤلف نے بہت ابلہ فریبی اور حق پوشی کی ہے کہ دلائل میں وہ حدیثیں بیان کی ہیں جن کی طرف ہم کو کچھ التفات نہیں۔ یعنی ایک روایت ابوداؤد کی جس کے راوی میں ضعف تھا ہماری دلیل ٹھہرا کر نقل کر دی۔ اور جو روایتیں صحیحہ متعددہ اس میں تھیں، چھوڑ دیں۔

ایسا ہی ایک روایت طبرانی کی معجم اوسط سے، اور ایک روایت حاکم کی اربعین سے جن میں کچھ ضعف تھا، دلائل ٹھہرا کر نقل کر کے ان کے بعض راویوں پر طعن کر دیا۔ اور جو روایتیں صحیحہ متعددہ بخاری اور مسلم اور ترمذی اور ابوداؤد اور نسائی اور ابن ماجہ اور مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ اور مسند ابی یعلی اور مصنفات بیہقی اور مؤطا امام مالک اور مؤطا امام محمد اور معانی الآثار طحاوی اور مستخرج لابی نعیم وغیرھا میں مشہور اور متداول تھیں، نقل کر کے ان کا جواب نہیں دیا۔

کاش صحاح ستہ ہی کی صحیح حدیثوں کو دلیل ٹھہراتا اور پھر ان سے جواب دیتا۔ یہ کیا دین داری ہے اور کیا مردانگی کہ کتب متداولہ صحیحہ بخاری و مسلم جیسی کو چھوڑ کر اربعین حاکم اور اوسط طبرانی کو جا پکڑا اور ان سے دو ضعیف روایتیں نقل کر کے ان کا جواب دیدیا، تا کہ عوام کو یقین ہو کہ مجوزین جمع بین الصلوتین کے فقط اسی قدر دلیلیں رکھتے ہیں جن کو مؤلف نے ضعیف کر دیا۔

خیر جو کیا بزعم خود اچھا کیا۔ اب ہم سے تحقیق اس مسئلہ کی کما ینبغی سننا چاہیے کہ اپنی دلیلیں کیسی قوی پیش کرتے ہیں اور تمام حنفیوں کے عذرات کو، جو مؤلف نے بیان کئے ہیں وہ بھی اور جو دیگر حنفیوں نے بیان کئے ہیں وہ بھی، کس طرح بالاستیعاب نقل کر کے ان کا جواب دیتے ہیں۔

پس مخفی نہ رہے کہ جمع بین الصلوتین فی السفر صحیح اور ثابت ہے رسول اللہ ﷺ سے بروایت جماعت عظیمہ کے صحابہ کبار سے جن میں ہیں علیؓ اور عبداللہؓ بن عمرؓ اور انسؓ اور عبد اللہؓ بن عمروؓ بن عاص اور عائشہؓ اور ابن عباسؓ اور اسامہؓ بن زیدؓ اور جابرؓ اور ابوجحیفہؓ اور معاذؓ

بن جبل اور ابن مسعودؓ فی احد الروایتین، اور سعدؓ بن ابی وقاص اور سعیدؓ بن زید اور ابوموسی اشعریؓ اور ابو ہریرہؓ وغیرھم، اور مروی ہیں روایتیں ان کی ان تیرہ کتب حدیث میں جن کا ذکر بالا گذرا، اور کتنی اور کتب میں سوائے ان کے۔ لیکن مجموعہ روایات میں بعض تو ایسی ہیں کہ ان میں فقط جمع کرنا رسول اللہ ﷺ کا دو نمازوں کو بیان کیا ہے اور کیفیت اس جمع کی بیان نہیں کی۔ پس حنفی لوگ ان حدیثوں میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ مراد اس جمع سے جمع صوری ہے، یعنی پہلی نماز کو آخر وقت میں پڑھا اور دوسری کو اول وقت پڑھا۔ تو یہ بظاہرا اور بصورت جمع معلوم ہوتی ہے اس طور پر کہ اس میں تاویل جمع صوری کو دخل ہے، بیان کی گئی ہے۔ اس لئے وہ حدیثیں جن میں تاویل کو دخل نہیں، ذکر کرتے ہیں۔

منصفین بافہم اور ناظرین باعلم ان حدیثوں مجملۃ الکیفیت کو بھی انہیں احادیث مبینۃ الکیفیت پر محمول سمجھیں۔ تو واضح ہو کہ جمع بین الصلوتین دو قسم ہے۔ جمع تقدیم اور جمع تاخیر۔ پس دونوں قسموں کی حدیثیں علیحدہ علیحدہ ذکر کرتے ہیں۔

☆ جمع تقدیم کی احادیث

روایت کی مسلم نے حکم بن عقبہ کے طریق سے ابوجحیفہؓ سے۔

قال خرج رسول اللّٰہ ﷺ بالھاجرۃ الی البطحی فتوضأ فصلی الظّھر رکعتین و العصر رکعتین و بین یدیه عنزۃ قال شعبة و زاد فیه عون عن ابیه ابی جحیفة و کان یمرّ من ورائھا المرأۃ و الحمار (مسلم: ۵۰۳)

(ابوجحیفہؓ نے کہا کہ نکلے آنحضرت ﷺ دو پہر کو بطحاء کی طرف اور وضو کیا اور ظہر اور عصر دو دو رکعت پڑھی۔ اور ان کے آگے ایک برچھی کھڑی تھی)۔

اور دوسری روایت بخاری کی اس طرح ہے:

خرج علینا رسول اللّٰہ ﷺ بالھاجرۃ فصلّی بالبطحاء الظھر و العصر رکعتین و نصب بین یدیه عنزۃ (بخاری: ۳۵۵۳)

(نکلے آنحضرت ﷺ دو پہر کو اور نماز پڑھی بطحاء میں ظہر کی دو رکعت اور عصر کی دو رکعت اور ان کے آگے ایک برچھی کھڑی تھی)۔

کہا امام نوویؒ نے شرح صحیح مسلم میں:

فیه دلیل علی القصر و الجمع فی السّفر و فیه ان الافضل لمن اراد الجمع و هو نازل فی وقت ا لا ولی ان یقدم الثّا نیة الی الاولی (اس حدیث میں دلیل ہے قصر اور جمع کرنے کی سفر میں۔ اوراس میں یہ بھی ہے کہ جو شخص ارادہ جمع کرنے کا رکھتا ہے اور ٹھہرا ہے پہلے وقت میں تو اس کے لئے افضل ہے کہ دوسری نماز کو پہلی نماز کے وقت میں ادا کرے)۔

اور کہا شیخ سلام اللہ حنفیؒ نے محلی شرح مؤطا میں:

و ظا هره تقدیم العصر فی وقت الظهر۔ انتهی ۔

اقول و جه الظهور کو ن الها جرة ظر ف الخرو ج و الو ضوء و الصلوة جمیعاً لا ن کلاّ من الخرو ج و الو ضوء و الصلوة مرتب الوقوع و متقا ر ب الو جود فا ن الفاء علی لفظة فتو ضأ فصلی للتر تیب بلا مهلة۔ انتهی ۔ قا ل فی الفوا ئد الضّیا ئیة الفاء للتر تیب بلا مهلة ۔ انتهی۔

و قا ل المحشی ا لملا صادق قو له قدس سره بلا مهلة هذا القید مما فا ت المصنّف ولا بدّ منه لا یقا ل یستفاد من قو له ثمّ مثلها بمهلة لانّا نقول لا نم ذا لک الجواز ان یستفاد منه التفاوت با العمو م و الخصو ص و نحن نقول لو لا تنصیص المصنف علیه فی شر حه لا مکن ان یقا ل خا لف الجمهور و اختیار کو ن الفاء لمطلق التر تیب انتهی ۔ فیکو ن المعنی علی ما تقتضیه الفاء انّه علیه السّلام خر ج فی الها جرة و توضّأ فی الها جرة و صلّی الظّهر و العصر فی الها جرة۔ فا ن قلت یحتمل انّه علیه السّلام صلی الظّهر کما قلتم ای غیر متراخ عن الخروج فی الها جرة و التو ضی فیها لکنّه صلّی العصر بعد د خو ل وقتها قلنا هذا خلاف الظّا هر۔ و قد تقرّر انّ النّصو ص من الکتاب و السّنّة تحمل علی الظّواهر ما لم یصرف منها ما نع قطعی ۔ کذا قا ل فی العقا ئد النسفیّة و هنا

لم یو جد ما نع یمنع حمل الحدیث علی الظّا ھر۔ فا ن قلت ما یتمسک به الحنفیة من ا حا دیث الجمع الصوری و انکار بعض الصّحا بة کا بن مسعود عن الجمع و قطعیة ثبوت تعین المیقا ت للصلوا ت و نھی عمر بن الخطا ب عن الجمع بین الصّلوة ما نع عن حمل الحد یث علی الظّا ھر، قلنا لا شیء۔ و لا وا حد مما تمسکوا به مو جب لا متنا ع الجمع بین الصّلوتین مطلقاً مقد ما کا ن الجمع او مؤ خرا کما ستری فی مقا م الجوا ب عن ادلتھم۔ فیبقی ظوا ھر ا لا حا دیث سا لمة عن الموا نع ۔ فتعین الحمل علیھا ۔ فتد بر علی ان لفظ فصلی مع مقو لة لفظ الظھر مع معطو ف علیه و ھو لفظ العصر مر تب غیر مترا خ عن الخرو ج و التو ضی فیھا فکیف یسوغ ربط فصلی مع الخرو ج و التو ضی بعد ما ینزع عنه ما ھو المعطو ف علی معمو له ۔ فا فھم۔

(اور ظاہر اس کا مقدم کرنا ہے عصر کا ظہر کے وقت میں۔ ہو چکی عبارت محلی کی۔ میں کہتا ہوں کہ وجہ ظاہر ہونے کی یہ ہے کہ دو پہر کو نکلتے ہی آپ نے وضو کیا اور نماز پڑھی۔ اور یہ سب کچھ حرف فا سے معلوم ہوتا ہے کہ بلا مہلت تھا۔

کہا فوائد ضیائیہ میں فا بلا مہلت کے ترتیب کے واسطے ہے۔

اور کہا ملا صادق محشی نے کہ یہ قول کہ بلا مہلت ہے، مصنف کا فیہ سے رہ گیا ہے۔ اور یہ ضرور چاہیے کہ کوئی یوں نہ کہے کہ اس کے یہ کہنے سے کہ ثم ، فا کی مانند ہے ساتھ مہلت کے مہلت نکلتی ہے۔ کیونکہ ہم کہیں گے کہ ہم یہ نہیں مانتے اس لئے کہ جائز ہے کہ اس سے فرق عموم اور خصوص کا نکلے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اگر اس پر مصنف اپنی شرح میں جتلا نہ دیتا تو ممکن تھا کہ یہ کہا جاتا کہ اس نے جمہور کا خلاف کر کے فا کو مطلق ترتیب کے لئے ہونا پسند کیا ہے۔ ہو چکی عبارت اس کی۔

تو اب معنی فا کے اقتضا پر یہ ہوئے کہ آنحضرت ﷺ دو پہر کو نکلتے ہی وضو کر کے ظہر اور عصر پڑھتے۔

اگر کوئی کہے کہ خیر ظہر تو جیسے تم کہتے ہو پڑھی، لیکن عصر اپنے وقت پر پڑھی ہو، تو ہم کہیں گے یہ خلاف ہے ظاہر کا۔ اور یہ بات ٹھہر چکی ہے کہ کوئی مانع قطعی جب تک نہ ہو، نصوص اپنے ظاہر معنی پر محمول ہوتی ہیں۔ چنانچہ ایسا ہی عقائد نسفی میں ہے، اور یہاں کوئی مانع قطعی نہیں،

اگر کوئی کہے کہ وہ حدیثیں جمع صوری کی جس سے حنفیوں نے دلیل پکڑی ہے اور بعض صحابہ جیسے عبداللہ بن مسعودؓ کا جمع کو انکار کرنا اور نمازوں کے وقتوں کا قطعی ہونا اور حضرت عمرؓ کا جمع صلوتین کو منع کرنا، حدیث مذکور کے ظاہری معنی لینے کا مانع ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ کوئی بھی ان میں سے مطلق جمع کو خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر مانع نہیں ہے۔

...تو حدیث اپنے ظاہر معنی پر رہی۔

علاوہ بریں لفظ فصلی مع ظہر اور عصر مرتب ہیں اس میں فصل نہیں ہوسکتا)۔

مطلب اس حدیث کا یہ ہوا کہ آنحضرت ﷺ وقت زوال آفتاب کے بطحاء میں تشریف لے گئے۔ اسی وقت میں بلامہلت وضو کیا۔ اسی وقت بلامہلت ظہر اور عصر کو جمع کر کے پڑھا۔

اور روایت کی امام ابوداوٴدؒ نے:

حد ثنا قتيبة بن سعيد نا الليث بن سعد عن يز يد بن ابى حبيب عن ابى الطّفيل عن معا ذ بن جبل انّ النّبىّ ﷺ كا ن فى غز وة تبوك اذا ارتحل قبل زيغ الشّمس اخر الظّهر الى ان يجمعها الى العصر فيصليهما جميعاً و اذا ارتحل بعد زيغ الشّمس عجّل العصر الى الظّهر و صلّى الظّهر و العصر جميعاً ثمّ سار و كا ن اذا ارتحل قبل المغر ب اخر المغر ب حتى يصيلها مع العشاء و اذا ار تحل بعد المغر ب عجل العشاء فصيليها مع المغر ب ۔ (ابوداؤد: ۱۲۰۸) (روایت کی ہمیں قتیبہ بن سعید نے، کہا روایت کی لیث بن سعد نے یزید بن حبیب سے، انہوں نے ابوطفیل سے، انہوں نے معاذ بن جبلؓ سے، یوں کہ آنحضرت ﷺ سفر غزوہ تبوک میں اگر قبل ڈھلنے آفتاب کے سوار ہوتے تو ظہر کو مؤخر کر کے عصر کے ساتھ ملا کر پڑھتے۔ اور اگر

بعد ڈھلنے آفتاب کے سوار ہوتے تو عصر کو ظہر کے وقت میں ظہر سے ملا کر پڑھتے۔ اور اگر سوار ہوتے قبل غروب آفتاب کے تو مغرب کو مؤخر کر کے عشاء کے ساتھ پڑھتے۔ اور اگر بعد غروب کے سوار ہوتے تو عشاء کو بھی مغرب ہی کے ساتھ پڑھ لیتے)

اس حدیث کے سب راوی ثقات ہیں:

امّا ا لا وّل فهو قتيبة بن سعيد بن جميل بفتح الجيم بن طريف الثّقفى ابو ر جاء البغلا نى بفتح الموحدة و سكو ن المعجمة يقا ل اسمه يحى و قيل على ثقة ثبت ۔ و الثّا نى هو الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمى ابو الحارث المصرى ثقة ثبت فقيه امام مشهور۔ و الثّا لث هو يز يد بن ابى حبيب المصرى ابو ر جاء و اسم ابيه سو يد ثقة فقيه ۔ و البا قيان صحا بيا ن ۔ كل ذا لك فى التقريب (کہ پہلا قتیبہ بن سعید بن طریف ثقفی ہے ثقہ اور ثبت ہے۔ دوسرا لیث بن سعد بن عبد الرحمٰن ہے جو ثقہ فقیہ امام مشہور ہے۔ تیسرا یزید بن ابی حبیب مصری ہے جو ثقہ فقیہ ہے اور باقی دونوں صحابی ہیں)

اور کہا امام ترمذیؒ نے:

و روى على بن المد ينى عن احمد بن حنبل عن قتيبه هذا الحديث و حد يث معا ذ حد يث حسن غر يب تفرد به قتيبة لا نعرف احد رواه عن ا لليث غيره ۔ و حد يث الليث عن يز يد بن ابى حبيب عن ابى الطفيل عن معا ذ حد يث غر يب و المعرو ف عند اهل العلم حديث معا ذ من حد يث ابى الز بير عن ابى الطفيل عن معا ذ ان النبى ﷺ جمع فى غز وة تبو ك بين الظهر و العصر و بين المغر ب و العشاء رواه قرة بن خا لد و سفيا ن الثورى و ما لك و غير وا حد عن ابى الز بير المكى ۔

(اور روایت کیا علی بن مدینیؒ نے احمد بن حنبلؒ سے انہوں نے قتیبہؒ سے اس حدیث کو۔ اور حدیث معاذ کی حسن غریب ہے اس میں قتیبہ اکیلا ہے، ہم نہیں جانتے کسی کو کہ لیث سے روایت کی ہو۔ اور حدیث لیث کی یزید بن ابی حبیب سے انہوں نے ابو

طفیل سے انہوں نے معاذ سے حدیث غریب ہے اور اہل علم کے نزدیک مشہور حدیث معاذ کی حدیث ابی الزبیر سے کہ انہوں نے ابوطفیل سے روایت کی ہے اور انہوں نے معاذ سے، اس طرح پر ہے کہ آنحضرت ﷺ نے غزوہ تبوک میں جمع کیا ظہر اور عصر کو اور مغرب اور عشاء کو۔ روایت کی یہ حدیث قرۃ بن خالد نے اور سفیان ثوریؒ اور مالکؒ اور دیگر نے ابی زبیر مکیؒ سے)

اور کہا امام ابوداؤد نے:

و لم یرو هذا الحد یث ا لا عن قیتبة و حده۔ انتهی (اور یہ حدیث اکیلی قتیبہ نے روایت کی ہے اور کسی نے نہیں روایت کی۔ ابوداؤد کی عبارت ختم ہوئی)

اقول لا یخفی علی العا لم با صو ل الحدیث ان تفرد الرّاوی بروا یة انّما یستلز م کو نها منکرة شا ذ ة مردودة اذا کا ن ذالک الرّاوی غیر ضا بط و لا ثبت او یخا لفه فی تلک الرّوایة احفظ منه و اضبط ۔ و اما اذا کان المتفرد حافظا ثقة ثبتاً و لم یخا لفه احد فیها او خالفه احد لکن المخا لف مثله فی الحفظ و التثبیت فحینئذ لا تکو ن روا یته التی تفرد بها مردودة ۔ بل هی مقبو لة ۔ ثم المقبو لة بشر ط الاول صحیحة و بشر ط الثا نی حسنة قا ل ا لا مام ابن الصلا ح فیه تفصیل فما خا لف مفرده احفظ منه و اضبط فشا ذ مردود و ان لم یخالف و هو عد ل ضا بط فصحیح و ان رواه غیر ضا بط لکن لا یبعد عن در جة الضّا بط فحسن و ان بعد فمنکر۔ انتهی نقله السّیّد جمال الدین المحد ث صا حب رو ضة ا لا حبا ب فی رسا لته فی اصو ل الحد یث ۔ ثمّ قا ل و یفهم من قو له احفظ و اضبط علی صیغة التّفضیل انّ المخا لف ان کا ن مثله لا یکو ن مردودا ۔ انتهی ۔

و قا ل ا لا مام النووی فی مقد مة شر حه علی صحیح مسلم و اذا انتقت المتا بعا ت و تمحض فرداً فله اربعة احوا ل ۔

حا ل یکو ن مخا لفاً لروا یۃ من ھو احفظ منہ فھذا ضعیف و یسمّی شا ذاً و منکراً

و حا ل لا یکو ن مخا لفاً و یکو ن ھذا الرّاوی حا فظا ضابطاً متقنّا فیکو ن صحیحاً۔

و حا ل یکو ن قا صراً عن ھذا و لکنّہ قریب من در جتہ فیکو ن حدیثہ حسناً

و حا ل یکو ن بعیداً عن حا لہ فیکو ن شا ذاً منکراً مردوداً

فحصل ان الفرد قسما ن مقبول و مردود ۔ و المقبول ضر با ن فرد لا یخا لف روا یۃ کا مل ا لا ھلیۃ و فرد من ھو قریب منہ ۔ و المردود ایضاً ضر با ن ۔ فرد مخا لف للاحفظ و فرد لیس فی روا یتہ من الحفظ و ا لاتقا ن ما یجبر تفردہ ۔و اللّٰہ اعلم ۔ انتھی

و اذا تمھد ھذا فتقول ان تفرد قتیبۃ بھذہ الروا یۃ عن اللیث لا یضرّ صحّۃ الحد یث لا نّ قتیبۃ ثقۃ ثبت کما مرّ عن التّقریب و لم یخا لفہ احد فی تلک الروا یۃ عن ا للیث و من ادعی خلافہ فعلیہ البیا ن ۔

و کذا تفرد اللیث بھذہ الروا یۃ عن یز ید بن ابی حبیب ان قا ل بہ قا ئل لا یضرّ صحّۃ الحد یث لا نّ ا للیث ثقۃ ثبت فقیہ امام مشھور کما مرّ عن التقریب و لم یخا لفہ احد فی تلک الروا یۃ عن یز ید و۔ کذا تفرّد یز ید بن ابی حبیب بھذہ الرّوا یۃ عن ابی الطّفیل ان قا ل بہ قا ئل لا یضرّ صحّۃ الحد یث لا ن یز ید و ان خا لفہ ابو الز بیر المکی فی الروا یۃ عن ابی الطفیل لکن ابا الز بیر المکی لیس با ثبت من یز ید بل لیس مسا ویاً لہ ۔ لا ن یز ید ثقۃ فقیہ کما مرّ عن التّقریب فھو فی المر تبۃ الثّا نیۃ لا نّ مد حہ مؤ کّد ۔

وقد قا ل الحا فظ فی التّقریب فا مّا المرا تب فاوّ لها الصّحابة فا صرح بذ لک لشر فهم ۔ الثّا نیة من اکّد مد حه اما با فعل کا و ثق النا س او بتکریر الصفة لفظا کثقة ثقة او معنی کثقة حا فظ ۔ انتهی ۔

و ابا الزّ بیر المکی صدوق فقط و مع ذا لک مد لس۔ قا ل الحافظ فی التّقریب محمّد بن مسلم بن تدرس(بفتح المثناة و سکو ن الدّا ل المهملة و ضمّ الرّاء) الاسدی مو لا هم ابو الزّ بیر المکی صدوق ا لا انّه ید لس من الرّا بعة انتهی۔ فهو فی المرتبة الرا بعة ۔ لما قا ل الحافظ الرا بعة من قصر عن در جة الثا لثة قلیلاً و الیه الاشارة بصدوق او لا بأس به او لیس به بأس ۔ انتهی ۔

فکیف یخدش تفرد یزید بن ابی حبیب با لرّوا یة عن ابی الطّفیل خلاف ابی الز بیر المکی الّذی هو دو نه فی التثبت و الثقا هة ۔ فا فهم

(میں (یعنی نذیرحسین) کہتا ہوں کہ عالم اصول حدیث پر پوشیدہ نہیں کہ اکیلا ہونا راوی کا حدیث کومنکر شاذ مردود تب کرتا ہے جب وہ راوی ضابط نہ ہو یا اس روایت میں اپنے سے زیادہ حافظ حدیث یا زیادہ ضابط کے مخالف پڑے ۔اور جب یہ نہ ہو بلکہ وہ بھی حافظ ثقہ ہواور مخالف نہ ہو۔ یا ہوتو برابر والے سے ہو تو اس صورت میں وہ روایت مردود نہ ہوگی بلکہ مقبول ہوگی ۔ پھرمقبول بشرط اول صحیح ہے اور بشرط ثانی حسن ۔کہا ابن الصلاح نے اس میں تفصیل ہے ۔سواگر وہ اپنے سے زیادہ مخالف ہے تو شاذ ہے اور اگر مخالف نہیں اورخود بھی ثقہ ہےتو صحیح ہے۔ اور اگر ایسے غیر ضابط نے روایت کی ہے کہ وہ درجہ ضابط سے دورنہیں ہے تو حسن ہے۔ اور اگر دور ہےتو منکر ہے۔ ہوچکی عبارت اس کی ۔نقل کیا اس کوسید جمال الدین محدثؒ نے جو کہ روضہ کے مصنف ہیں اپنے اصول حدیث کے رسالہ میں۔ پھرکہا ہے کہ اس سے سمجھا جا تا ہے کہ مخالف ہونا بہت حافظ سے لیا ہے کہ اگر برابر والے سے مخالف ہو تو مردود نہ ہوگی ۔

اور کہا امام نوویؒ نے اپنے اس مقدمہ شرح صحیح مسلم میں کہ جب متابعت حدیث کی اور راوی کی روایت سے نہ ہو اور راوی اکیلا رہے تو چار حال اس کے ہو سکتے ہیں:۔
یا تو اپنے سے بڑھ کر راوی سے مخالف ہے تو یہ قسم تو ضعیف ہے اور اس کا نام شاذ منکر ہے، یا مخالف نہ ہوگا اور یہ راوی خود بھی حافظ ضابط جید الروایۃ ہے تو یہ قسم صحیح ہے۔
اور ایک حال اس نمبر۲ سے کم والے کا ہے وہ یہ کہ راوی اس کے قریب ہو تو حدیث حسن رہے گی،
اور ایک حال اس نمبر۲ سے دور والے کا ہے تو وہ حدیث شاذ منکر مردود ہے۔
تو اب معلوم ہو گیا کہ فرد روایت دو قسم کی ہے۔ مقبول اور مردود۔ اور مقبول دو طرح ہے، ایک یہ کہ اپنے سے بڑھ کر مخالف نہ ہووے اور ایک اس سے قریب۔ اور مردود بھی دو قسم ہے۔ ایک یہ کہ اپنے سے بڑھ کر مخالف ہووے اور ایک یہ کہ راوی اچھا نہ ہو۔ ہو چکی عبارت اس کی۔
جب یہ تمہید ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ اکیلا ہونا قیتبہ کا اس روایت میں لیث سے صحت حدیث کو مضر نہیں۔ اس لئے کہ قیتبہ ثقہ ثبت ہے۔ چنانچہ گذر چکا تقریب سے۔ اور کوئی اس کے مخالف اس روایت میں نہیں۔ اور جو اس کے خلاف کا مدعی ہے تو وہ دلیل بیان کرے۔
اور اسی طرح اکیلا ہونا لیث کا اس روایت میں یزید بن ابی حبیب سے اگر کوئی کہے تو صحت حدیث کو مضر نہیں۔ کیونکہ لیث ثبت ثقہ فقیہ امام مشہور ہے جیسا کہ گذرا تقریب سے۔ اور اس کے کوئی مخالف نہیں روایت میں۔
اور ایسا ہی اکیلا ہونا یزید کا اس روایت میں نہیں ضرر کرتا صحت حدیث کو۔ کیونکہ یزید کے مخالف اگر چہ اس روایت میں ابو زبیر مکی ہے لیکن وہ یزید سے بڑھ کر نہیں، بلکہ برابر بھی نہیں۔ کیونکہ یزید ثقہ فقیہ ہے چنانچہ تقریب سے گذرا تو وہ مرتبہ ثانی میں رہا کیونکہ اس کی مدح میں تاکید ہے۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں کہا ہے اول مرتبہ صحابہ کا ہے ان کے شرف کے سبب سے۔ دوسرے وہ جس کی مدح میں تاکید ہو یا تو صیغہ افضل التفضیل سے جیسے اوثق النّاس، یا دو دو دفعہ صفت کا بولنا لفظ کے طور پر، جیسے ثقہ ثقہ یا معنی کے طور پر جیسے ثقہ حافظ۔ اور ابو زبیر فقط ثقہ ہے اور مدلس بھی ہے

حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں کہا ہے محمد بن مسلم تدرس ابوزبیر مکی صدوق ہے مگر مدلس، چوتھے طبقہ میں۔ تو چوتھے مرتبہ میں ہوا۔ چنانچہ تقریب میں ہے چوتھا طبقہ وہ جو تیسرے سے کچھ کم ہووے اور اسی کی طرف اشارہ ہے لفظ صدوق کا اور لا بأس به و لیس به بأس کا۔

تو اب کیوں کر خدشہ ڈالے گا خلاف ابوزبیر مکی، جو درجہ ثقاہت میں کم ہے، کا یزید بن ابی حبیب کی روایت میں ابی الطفیل سے)

پس ثابت ہوا کہ یہ حدیث قیتبہ کی باوجود تفرد قیتبہ کے اول تو صحیح ہے کما حققناہ۔ ورنہ اس کے حسن ہونے میں تو کسی اہل بصیرت کو کلام نہیں کما قال الترمذی و حدیث حسن غریب۔ یعنی غریب ہے بنظر تفرد کے اور حسن ہے اس نظر سے کہ خلاف اس کا کسی احفظ او اضبط سے بہ نسبت اس کے رواۃ کے مروی نہیں۔

اور جو مؤلف نے زیلعی حنفیؒ سے نقل کیا ہے کہ کوئی حدیث در باب جمع تقدیم کی مضبوط نہیں تو جواب اس کا یہ ہے کہ زیلعی آئمہ جرح اور تعدیل میں سے نہیں۔ اس کا مذہب تو یہ ہے کہ حنفی مذہب کی فقہ تراشی کرے نہ یہ کہ حدیثوں کو جرح کرے۔

اور جو کہ مؤلف نے یہ قول ابوداؤدؒ سے بواسطہ عینیؒ کے نقل کیا ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ ابوداؤد نے اپنی سنن میں حدیث صحیح ابوجحیفہ کی، جو بخاری اور مسلم سے نقل ہو چکی ہے، جس سے صاف جمع تقدیم ثابت ہوتی ہے، روایت کی ہے۔ اور یہ حدیث قیتبہ بن سعید کی جس کا صحیح ہونا ثابت کیا گیا ہے روایت کی ہے اور جرح قدح اس پر نہیں کیا۔ اور سوائے تفرد قیتبہ کے جو کہ منافی صحت حدیث کے نہیں، کما حققناہ، کچھ زبان پر نہیں لایا۔ پھر کس طرح تسلیم کیا جاوے کہ یہ قول بھی کہا ہو۔ تو اگر جناب مؤلف کو کچھ غیرت آئے تو نشان دہی کریں کہ امام ابوداؤدؒ نے کون سی کتاب میں یہ بات کہی ہے۔

پس محقق ہوا کہ جمع تقدیم احادیث صحیحہ سے، جو بعض ان سے بروایت شیخین ہیں اور بعض کم ان کے درجہ سے، ثابت ہے۔

☆ اب سنو حدیثیں تاخیر کی:

روایت کی امام مسلمؒ نے حضرت نافع سے:

ان ابن عمر کان اذا جد به السّیر جمع بین المغرب و العشاء

بعد ان یّغیب الشّفق و یقول انّ رسول اللّٰہ ﷺ کا ن اذا جد بہ السّیر جمع بین المغر ب و العشاء۔(صحیح مسلم :۷۰۳)

(ابن عمرؓ کو جب سفر پیش آ تا تو بعد غروب شفق کے مغرب اور عشاء جمع کر لیا کرتے تھے اور کہتے کہ رسول اللہ ﷺ کو جلدی سفر کی ہوتی تو مغرب اور عشاء کو جمع کرتے)۔

اور روایت کی ہے ترمذیؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے:

انّہ استغیث علی بعض اھلہ فجد بہ السیر و اخر المغر ب حتی غا ب الشّفق ثمّ نز ل فجمع بینھما ثمّ اخبر ھم انّ رسول اللّٰہ ﷺ کا ن یفعل ذا لک اذا جد بہ السّیر

(ابن عمرؓ کو بعض اہلخانہ کی عیادت کے لئے جلدی جانے کی ضرورت پڑی تو انہوں نے مغرب میں غروب شفق تک تاخیر کی۔ پھر اتر کر مغرب اور عشاء ملا کر پڑھیں۔ پھر لوگوں سے کہا کہ سفر میں آنحضرت ﷺ بھی یونہی کیا کرتے تھے جلدی کے وقت)

پھر کہا ترمذیؒ نے ھذا حدیث حسن صحیح (یہ حدیث حسن صحیح ہے)

اور روایت کی امام بخاریؒ نے سالم بن عبداللہ سے:

و اخّرابن عمر المغر ب و کان استصر خ علی امرأتہ صفیۃ بنت ابی عبید فقلت لہ الصّلوۃ۔ فقا ل سر حتی سا ر میلین او ثلا ثۃ۔ ثمّ نز ل فصلّی۔ فقا ل ھکذا رأیت النّبیّ ﷺ یصلی اذا عجلہ السیر (صحیح بخاری:۱۰۹۱)

(اور تاخیر کی ابن عمرؓ نے مغرب کی نماز میں اس سفر میں کہ اپنی اہلیہ صفیہ کے پاس انہیں پہنچنا ضروری تھا۔ سو میں نے کہا نماز کا وقت آ گیا۔ فرمایا کہ ابھی چلے چلو۔ یہاں تک کہ دو یا تین میل اور چلے۔ پھر اتر کر نماز پڑھی اور کہا کہ جلدی کے سفر میں آنحضرت ﷺ بھی یوں ہی کیا کرتے تھے)

اور یہ بات ادنی عاقل بھی جانتا ہے کہ اگر بعد دخول وقت مغرب کے دو تین کوس مسافت چلیں تو اتنی شفق غائب ہو جاتی ہے اور وقت عشاء کا داخل ہو جاتا ہے۔ اور صاف سنو کہ روایت کی امام بخاریؒ نے اسلمؒ سے:

قا ل کنت مع عبد اللّٰہ بن عمر بطر یق مکہ فبلغہ عن صفیۃ

بنت ابی عبید شدة وجع فاسرع الیھا حتّی اذا کا ن بعد غروب الشّفق ثمّ نز ل فصلّی المغر ب و الغنمة جمع بینھما و قال انی رأیت النّبیّ ﷺ اذا جد به السّیر اخّر المغر ب و جمع بینھما (میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے ساتھ مکے کے رستہ میں تھا۔ تو ان کی اہلیہ صفیۃ بنت ابی عبید کی خبر پہنچی کہ بہت بیمار ہیں تو جھٹ پٹ چل دیئے۔ جب شفق غروب ہوگئی تو مغرب اورعشاء جمع کر کے پڑھیں۔ اور کہا کہ میں نے آنحضرت ﷺ کو دیکھا ہے کہ سفر کی جلدی میں مغرب میں تاخیر کر کے جمع کرلیا کرتے تھے)۔

اور روایت کی ہے امام نسائیؒ نے اسماعیل بن عبدالرحمٰنؒ سے:

قال صحبت ابن عمر الی الحمی فلما غر بت الشّمس ھبت ان اقول له الصّلوة فسار حتی ذھب بیا ض ا لا فق و فحمة العشاء ثم نز ل فصلّی المغر ب ثلا ث رکعا ت ثمّ صلّی رکعتین علی اثر ھا ۔ ثمّ قا ل ھکذا رأ یت رسول اللّه ﷺ یفعل (میں حمی تک ابن عمرؓ کے ساتھ تھا۔ جب سورج ڈوب گیا تو میں یہ کہتے ہوئے ڈرا کہ نماز کا وقت آگیا اور وہ شفق کے غروب تک چلتے گئے۔ پھر اتر کر تین رکعتیں پڑھیں، پھر دو رکعتیں اس کے پیچھے پڑھیں اور کہا کہ میں نے آنحضرت ﷺ کو یوں ہی کرتے ہوئے دیکھا ہے)۔

اور روایت کی ہے امام ابوداؤدؒ نے نافعؒ سے:

ان ابن عمر استصرخ علی صفیة و ھو بمکّه فسار حتّی غربت الشّمس و بد ت النّجو م فقا ل انّ النّبیّ ﷺ کا ن اذا عجّل به امر فی سفر جمع بین ھا تین الصّلوتین فسار حتی غا ب الشّفق فنز ل فجمع بینھما (حضرت ابن عمرؓ کو ان کی اہلیہ کی شدید علالت کی خبر پہنچی.. تو وہ چلے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہوا اور ستارے ظاہر ہوئے۔ تو کہا کہ جب آنحضرت ﷺ کو جلدی کا سفر پیش آتا تھا تو ان دونوں نمازوں کو جمع کرلیا کرتے تھے، پھر چلے اور شفق غروب ہوگئی پھر اتر کر دونوں نمازیں پڑھیں)

اور روایت کی ہے امام ابوداؤدؒ نے عبداللہ بن دینار سے

قال غا بت الشّمس و انا عند عبد اللّٰه بن عمر فسر نا فلمّا رأیناه قد امسی قلنا الصّلو ۃ فسار حتی غا ب الشفق و تصوبت النّجو م ثمّ انه نز ل فصلّی الصلو تین جمیعاً ثم قال رأیت رسول اللّٰه ﷺ اذا جد به السّیر صلّی صلو تی ھذہ یقول یجمع بینهما بعد لیل (سورج ڈوب گیا اور میں عبداللہ بن عمرؓ کے ساتھ تھا۔ اور چلتے گئے۔ جب شام ہوئی تو میں نے کہا کہ نماز۔ تو وہ چلتے ہی گئے یہاں تک کہ شفق غروب ہوگئی اور تارے چمکنے لگے۔ تو اتر کر دونوں نمازیں پڑھیں۔ پھر کہا کہ میں نے آنحضرت ﷺ کو دیکھا ہے کہ سفر کی ضرورت میں یوں ہی پڑھا کرتے تھے یعنی رات پڑے جمع کر لیا کرتے تھے)۔

پھر کہا:

قا ل ابو داؤد رواہ عا صم بن محمد عن اخیه عن سا لم و رواہ ابن ابی نجیح عن اسما عیل بن عبد الر حمن بن ذویب انّ الجمع بینهما من ابن عمر کا ن بعد غیو ب الشّفق

(اور روایت کی عاصم بن محمد نے اپنے بھائی سے اس نے سالم سے۔ اور روایت کی ابن ابی نجیح نے، اس نے اسماعیل بن عبدالرحمٰن بن ذویب سے، یہ کہ جمع کیں دونوں نمازیں حضرت ابن عمرؓ نے بعد غروب شفق کے)۔

اور روایت کی ہے امام محمدؒ نے مؤطا میں بواسطہ امام مالکؒ کے کہ ابن عمرؓ نے شفق کے غائب ہونے کے بعد مغرب، عشاء کے ساتھ جمع کی تھی (ذکرہ فی المحلی شرح مؤطا)

و ما قا ل محمّد بلغنا عن ابن عمر ای بطر یق اخری انه صلّی المغرب حین اخر الصّلوۃ قبل ان تغیب الشّفق فکیف نسلمه بلا اسناد۔ و علی تقدیر و جود ا لاسناد المتّصل کیف یعا ر ض الصحیحین و التّر مذی و النّسا ئی و ابا دا ؤد مع روا یة الشّیخین مقد مة علی غیر ھما کما مرّ عن شر ح النّخبة و سیجیء ایضا (اور وہ جو محمدؒ نے کہا ہے کہ ابن عمرؓ سے دوسری روایت یوں

ہمیں پہنچی ہے کہ ابن عمرؓ نے غروب شفق سے پہلے پڑھی تھی تو وہ بلا سند کے کیوں کر مسلم ہوسکتی ہے۔ اور سند بھی ہوتو صحیحین اور ترمذی اور نسائی اور ابوداؤد کی روایت کو کس طرح معارضہ کرسکتی ہے۔ فقط شیخین کی روایت ہوتی تو بھی غیر پر مقدم ہوتی۔ چنانچہ شرح نخبہ سے اوپر گذر چکا اور آگے بھی آئے گا)۔

پس حاصل مطلب حدیث ابن عمر کا، جوان چھ کتابوں میں مروی ہے، یہ ہوا کہ ابن عمرؓ نے سفر عجلت میں مغرب اور عشاء کو شفق کے غروب کے بعد، یعنی وقت عشاء میں پڑھا۔ اور کہا کہ رسول اللہ ﷺ بھی سفر عجلت میں ایسا ہی کر لیتے تھے۔

اور روایت کی ہے امام مسلمؒ نے حضرت انس بن مالکؓ سے:

قال كان النّبىّ ﷺ اذا اراد ان يّجمع بين الصّلوتين فى السّفر اخّر الظّهر حتّى يدخل اوّل وقت العصر ثمّ يجمع بينهما

(صحیح مسلم: ۷۰۴)(آنحضرت ﷺ جب سفر میں دونمازوں کو جمع کرنا چاہتے تو ظہر کی اتنی تاخیر کرتے کہ عصر کا اول وقت آجاتا، پھر دونوں کو جمع کر لیتے)

لفظ حتّى اس حدیث میں بمعنی الى ہے۔ کیونکہ داخل ہے فعل يدخل پر۔ مغتنم الحصول میں ہے:

وقد تدخل اى حتّى على الا فعال فتنصبها بتقدير ان ويكون للغاية۔

اور کہا شرح ملا میں:

و حتّى كذالك اى مثل الى فى كونها لانتهاء الغاية۔

اور جناب مؤلف تنویر الحق کو بھی اس پر اقرار ہے۔ چنانچہ تنویر الحق میں موجود ہے۔

اور جبکہ حتّى بمعنی الى ہوا۔ تو ظاہر ہے کہ واسطے انتہاء اس فعل کے ہوگا جس کے متعلق ہوگا نہ انتہا معمول متعلق اپنے کے، چنانچہ حدیث امرت ان اقاتل النّاس حتّى يقولوا لا اله الّا اللّه (بخاری: ۱۳۹۹۔ مسلم: ۲۰) میں حتی واسطے انتہاء اقاتل کے ہے، نہ واسطے انتہاء النّاس کے، جو مفعول ہے اقاتل کا۔

اور آیۃ لا يدخلون الجنّة حتّى يلج الجمل فى سمّ الخياط۔ (اعراف: ۴۰)۔ میں حتّى واسطے انتہاء لا يدخلون کے ہے، نہ واسطے انتہاء جنت کے

جومفعول ہے لا یدخلو ن کا۔جیسا کہ نہیں مخفی اس شخص پر بھی جو ہدایت النحو پڑھا ہوا ہوگا
تو اس حدیث میں بھی حتّی واسطے انتہاء اخر کے ہوگا، نہ واسطے انتہاء ظھر
کے جومفعول ہے اخّر کا۔

پس حاصل مطلب اس حدیث کا یہ ہوا کہ جب آنحضرت ﷺ دونمازوں کے
جمع کرنے کا ارادہ فرماتے ،تو ظہر کی اتنی تاخیر کرتے کہ منتھی تاخیر کا،اول وقت عصر کا
ہوتا۔ یعنی ظہر نہ پڑھی ہوتی کہ عصر کا وقت آجاتا۔ تو وقت عصر شروع ہوجانے پر جمع بین
الصلوتین کرتے۔ اوران معنی سے کسی اہل علم سے انکارنہیں،لیکن محرفین للنصوص کو واسطے
اتباع اور حمایت قول اپنے امام کے باوجود بداہت ان معنی کے کبھی نہ مانیں گے اور نئے
محرف معنی خلاف نحواور لغت کے اختراع کریں گے جیسا کہ فرماتے ہیں:۔

پس معنی حدیث کے یہ ہوئے کہ حضرت تاخیر فرماتے نماز ظہر کو بایں طور کہ منتہی نماز
ظہر کا اول وقت عصر کا ہوتا اور اس پر دلالت کرتا ہے پھرنا ضمیر بینھما کا دونوں
وقتوں کی طرف بیچ حدیث آئندہ کے ۔انتھی کلام المؤلف تنویر الحق

اور مردود ہونا اس معنی کا معلوم ہو چکا جب کہ ہم نے آیت اور حدیث کی سند اور
گواہی سے ثابت کردیا کہ اول وقت عصر کا منتہی تاخیر کا ہے نہ منتہی نماز ظہر کا جو مفعول ہے
اخّر کا۔

نیز یہ کہ اگر اول وقت عصر کا بقول مؤلف کے منتہی ظہر کا ہو تو ثمّ یجمع
بینھما کے کچھ معنی نہیں بنتے۔کیونکہ بعد انتہا اور ہو چکنے ظہر کے اول وقت عصر تک پھر
جمع کرنا اس کا ساتھ عصر کے کس طرح ہو؟

اور یہ جو مؤلف نے ضمیر بینھما کی طرف دو وقتوں کے راجع ٹھہرائی ہے تو
اس کا جواب تیسری حدیث میں آوے گا۔

اور روایت کی ہے امام مسلمؒ نے حضرت انسؓ سے:

انّ النّبیّ ﷺ اذا عجل علیه السّیر یؤ خر الظّھر الی اوّل وقت
العصر فیجمع بینھما و یؤ خر المغر ب حتی تجمع بینھا و بین
العشاء حین یغیب الشمس (مسلم:۷۰۴) (آنحضرت ﷺ کو جب جلدی
کا سفر پیش آتا تو ظہر کی اتنی تاخیر کرتے کہ اول وقت عصر کا آجاتا تو دونوں کو جمع کر

لیتے۔اور تاخیر مغرب میں کر کے عشاء کے ساتھ جمع کر لیتے شفق کے غروب کے بعد)

اس میں بھی الی واسطے انتہاء تاخیر کے ہے، بعینہ اسی دلیل اور شواہد سے جو حتی میں گذری۔پس حاصل مطلب اس حدیث کا یہ ہوا کہ جب آنحضرت ﷺ سفر عجلت کرتے تو تاخیر ظہر کی اس حد تک کرتے کہ منتہی تاخیر کا اول وقت عصر کا ہوتا پھر جمع کرتے ظہر اور عصر کو یعنی بعد دخول اول وقت عصر کے۔اور مغرب کو بھی مؤخر کرتے۔ یہاں تک کہ جمع کرتے اس کو ساتھ عشاء کے جب کہ شفق غائب ہو چکتی ۔فقط۔

لیکن جناب مؤلف اس حدیث میں بھی معنی تاخیر ظہر کے ویسے ہی کرتے ہیں جو اول حدیث حضرت انسؓ میں کرتے تھے۔ پس باطل ہونا ان معنی کا بھی گذر چکا۔ اور علاوہ اس سے دوسری تحریف اس حدیث میں مؤلف نے یہ کی ہے کہ

حین یغیب الشّفق کو ظرف یجمع کا فقط باعتبار عشاء کے ٹھہرایا ہے۔ جیسا کہ آیہ فا غسلوا و جو ھکم و ایدیکم الی المرا فق ۔(مائدہ:۶) میں الی متعلق ہے فاغسلوا کے فقط باعتبار ایدی کے،

تو جواب اس تحریف کا یہ ہے کہ اس آیت میں تو تعلق الی المرا فق کا فاغسلوا سے مع لحاظ وجوہ کے ممکن ہی نہیں۔ اس لئے کہ وجوہ کی مرافق غایت نہیں ہوسکتی۔ اس واسطے الی المرا فق کو فقط بلحاظ ایدی کے فا غسلوا سے تعلق دیا ہے بخلاف اس حدیث کے کہ وہاں تعلق حین یغیب الشّفق کا یجمع سے بدون لحاظ مغرب اور عشاء کے دونوں کے ممکن نہیں اور یجمع ایسا لفظ ہے کہ اس سے لفظ مغرب کو جدا کر کے مظروف حین کا ہرگز نہیں کہہ سکتے، یونکہ جمع کرنا سوائے تعدد اشیاء کے نہیں ہوسکتا ۔فقط ایک ہی شئے کو کوئی کیا جمع کرے گا۔اور اس کے کچھ معنی نہیں کہ جب کہ شفق غائب ہو چکتی تب عشاء اکیلی کو جمع کرتے ۔ہاں البتہ اگر لفظ حدیث کے یصلّی المغرب و العشاء حین یغیب الشّفق ہوتے تو کہہ سکتے کہ حین متعلق ہے یصلّی کے فقط باعتبار عشاء کے اور درحالتیکہ حدیث میں لفظ یجمع کا ہے تو تعلق حین کا ساتھ اس کے بعد تجرد اس کی کے مغرب سے کبھی نہیں ممکن ۔ فتدبر فیہ۔

اور روایت کی بخاریؒ اور مسلمؒ نے حضرت انسؓ سے:

قال کان رسول اللّٰہ ﷺ اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشّمس اخّر

الظّھر الی وقت العصر ثمّ نز ل فجمع بینھما فا ن زا غت الشّمس قبل ان یّر تحل صلّی الظھر ثمّ رکب(بخاری: ۱۱۱۱۔مسلم: ۷۰۴) (آنحضرت ﷺ جب سفر میں جاتے سورج ڈھلنے سے پہلے،تو ظہرکوعصر کے وقت تک تاخیر کرکے دونمازوں کوجمع کرلیتے تھے۔اوراگرسورج ڈھلے سوارہوتے تو ظہرپڑھ کرسوارہوجاتے تھے)۔

مطلب اس کا احادیث سابقہ سے معلوم ہوچکا۔لیکن مؤلف کی اس میں ایک اورتحریف ہے، وہ یہ ہے کہ

ضمیر بینھما کی راجع ہےطرف دووقتوں کے۔یعنی طرف وقت ظہر اور وقت عصر کے۔تو معنی یہ ہوئے کہ جمع کرتے دووقتوں کو، نہ ایک وقت میں دونمازوں کو۔

پس جواب اس کا یہ ہے کہ اس حدیث میں دووقت کہیں بھی مذکورنہیں۔ اگر ہے تو وقت عصر کا اکیلا مذکور ہے۔ پھر جو مذکورہی نہ ہواس کومرجع ٹھہرانا بڑی حماقت ہے بخلاف ظہراورعصر کے جس کو ہم مرجع ٹھہراتے ہیں کہ وہ صریح اورظاہرموجود ہے۔ شائد بسبب غیظ وتعصب کے نظرنہیں آتا ہوگا لیکن اس کے نہ دیکھنے سے لفظ ظہراورعصر کا جو صریح اور مبین ہے،معدوم تونہیں ہونے کا۔

اب ایک اعتراض اور ہے مؤلف کا ان احادیث حضرت انسؓ پر۔وہ یہ ہے کہ

ایک راوی ان حدیثوں کا زہریؒ ہے اوراس کو عادت ہے ادراج کی جیسا کہ کہا طحاویؒ اورکرمانیؒ اورزیلعیؒ نے۔پس احتمال ہے کہ لفظ حتّی ید خل اوّل وقت العصر کا پہلی حدیث انسؓ میں اورلفظ الی اوّل وقت العصر کا دوسری اورتیسری حدیث میں اورلفظ حین یغیب الشّفق کا دوسری حدیث میں زہریؒ نے اپنی طرف سے ملادیا ہوگا، تو یہ حدیث مدرج ہوئی اورمجروح۔

پس جواب اس کا یہ ہے کہ ان حدیثوں میں ادراج کی بوبھی نہیں آتی اورکسی لفظ کوان میں سے مدرج نہیں کہہ سکتے۔اس لئے کہ لفظ حتّی ید خل اور الی اوّل وقت العصر جارمجرور ہیں اورمتعلق یجمع کے۔ اور حین تغیب الشّفق ظرف ہے یجمع کا۔ اور ہدایۃ النحو پڑھنے والہ جانتا ہے کہ جارمجرورکواورظروف کوذرہ بھراستقلال نہیں ہوتا۔اوربغیراپنے متعلقات کے ان کا وجود ہی نہیں ہوتا۔اورسوائے اپنے متعلقات

کے کچھ معنی مستقل نہیں رکھتے۔ جب کہ مدرج وہ کلمہ ہوتا ہے جس کو فی الجملہ استقلال ہو۔
جیسا کہ روایت کی ہے خطیب نے طریق سے ابوقطن اور شبابہ کے ابو ہریرہؓ سے

قال قال رسول اللّٰه ﷺ اسبغوا الوضوء ویل للاعقاب من النّار۔ تو اس میں یہ لفظ مستقل اسبغوا الوضوء جو دراصل قول ابو ہریرہؓ کا ہے، نہ رسول اللہ ﷺ کا، ابوقطن اور شبابہ نے حدیث مرفوع ویل الاعقاب میں ملا دیا۔
اور روایت کی ہے دارقطنیؒ نے اپنی سنن میں طریق سے عبدالحمید بن جعفر کے بسرۃ بنت صفوان سے

قال سمعت رسول اللّٰه ﷺ یقول من مسّ ذکرہ او انثییه او رفغنیه فلیتوضأ (کہا میں نے آنحضرت ﷺ سے سنا کہ جس کسی نے اپنے ذکر یا فوطے یا رانیں چھولیں تو وہ وضو کرے)۔

تو اس میں عبدالحمید نے انثییه اور رفغینه کو اپنے پاس سے ملا دیا

ذکر کلا الحدیثین مع بیان الادراج العلامة العلوی فی حاشیة علی شرح النخبه (دونوں حدیثیں مع بیان ادراج علامہ علویؒ نے اپنے حاشیہ شرح نخبہ میں ذکر کی ہیں)۔

پس الفاظ غیر مستقلہ میں جن کا وجود ہی نہیں ہوتا سوائے اپنے متعلقات کے، اور کچھ معنی ہی نہیں رکھتے سوا متعلقات کے، احتمال ادراج کا نکالنا بڑی جہالت کی بات ہے۔ خاص کر حین یغیب الشّفق کو جو اخیر میں دوسری حدیث کے واقع ہے، مدرج کہنا کمال درجہ کی جہالت ہے۔ کیونکہ وہ ظرف متعلق جمیع کے اور معمول اس کا ہے۔ اور ادراج اخیر میں حدیث کے سوائے جملہ کے جو معمول بھی ہو کسی لفظ حدیث کا، متصور نہیں۔
کہا شرح نخبہ میں:

و امّا مدرج المتن فھو ان یّقع فی المتن کلام لیس منه فتارۃ فی اوّله و تارۃً فی اثنائه و تارۃً فی آخرہ و ھو الاکثر لانّه یقع بعطف جملة علی جملة (اور متن حدیث میں ادراج کبھی تو حدیث کے شروع میں، کبھی بیچ میں اور کبھی آخر میں ہوتا ہے۔ اور یہ اکثر ہے کیونکہ یہ ایک بات کے ساتھ دوسری بات ملتی ہے)۔

اور کہا علویؒ نے حاشیہ میں :

لا نّہ یقع بعطف جملۃ علی جملۃ ای فی الواقع فیکن استقلالہ من ا للفظ السّا بق فیتمیز من لفظ الحدیث

(ایک بات کے ساتھ دوسری ملتی ہے تو پہلی بات سے با لاستقلال الگ رہتی ہے تو حدیث کے لفظ جدا رہتے ہیں)

اور کہا ابن دقیق العیدؒ نے :

انّما یکو ن الادرا ج بلفظ تا بع یمکن استقلا لہ عن ا للفظ السّابق انتھی۔ کذا فی حا شیۃ العلوی۔(ادراج ایسے پہلے لفظ سے تا بع ہوتا ہے کہ وہ خودبھی پورا ہو سکے۔ حا شیہ علوی میں یوں ہی ہے۔)

اقول مثا لہ ما رو ی ابو خیثمہ و زھیر بن معا ویہ عن الحسن بن الحر عن القاسم بن مخیمرہ عن علقمہ عن عبد اللّہ بن مسعود ان رسول اللّہ ﷺ علمّہ التّشھد فی الصّلوۃ فقا ل قل التّحیّا ت للّہ فذکرہ حتّی قا ل اشھد ان لا الہ ا لّا اللّہ و اشھد انّ محمّداً رسول اللّہ۔ فا ذا قلت ھذا فقد قضیت صلوتک۔ ان شئت ان تقو م فقم و ان شئت ان تقعد فا قعد ۔ کذا رواہ ابو خیثمہ ۔ فا در ج فی الحد یث فا ذا قلت الخ ۔ و انّما ھو من کلا م ابن مسعود لا من کلام النّبیّ ﷺ کذا ذکرہ العلوی فانظر الی استقلا ل الجملۃ و اذا قلت (میں کہتا ہوں کہ مثال اس کی وہ حدیث ہے جو روایت کی ابوخیثمہ زہیر بن معاویہ نے حسن بن حر سے، اس نے قاسم بن مخیمرہ سے، اس نے عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ آنحضرت ﷺ نے انہیں تشہد سکھا یا تو فرمایا التحیا ت للّہ پڑھ۔ پھر اسے ذکر کر کے جب یہاں پہنچے اشھد ان لا الہ الا اللّہ و اشھد ان محمدا رسو ل اللّہ ۔ جب تو یہ کہہ چکا تو تیری نماز پوری ہوچکی ۔ تو اب کھڑا ہونا چاہتا ہے تو کھڑا ہو جا، بیٹھنا چاہے تو بیٹھ ۔ یونہی روایت کیا ہے ابوخثیمہ نے ۔ اور فاذا قلت ھذا سے اخیر تک ملا یا ہوا کلام ابن مسعودؓ کا ہے، آنحضرت ﷺ کا نہیں ۔ یوں ہی ذکر کیا علویؒ نے)۔

پس ثابت ہوا کہ ان احادیث ثلاثہ میں سے کسی میں ادراج متصور نہیں ۔ چہ جائیکہ وقوع اس کا ۔

اور اگر اعتراض کرو کہ اگر چہ اس حدیث میں زہریؒ نے ادراج نہیں لیکن اس کی عادت تو ہے اور جس کی عادت ایسی ہو وہ شخص مجروح ہوتا ہے اور ساقط العدالت اور حدیث اس کی نامقبول ہوتی ہے ۔

جواب اس کا یہ ہے کہ امام زہریؒ کی یہ عادت نہیں کہ ادراج فاحش جو مسقط عدالت ہوتا ہے، وہ کرتا تھا۔ بلکہ ادراج اس کا اسی قدر ہوتا ہے کہ تفسیر کسی لفظ نادر کی کر دیں ۔ اور اس قدر ادراج مسقط عدالت نہیں ہوتا۔ خاص کر ان احادیث میں جو بخاری اور مسلم کی مروی ہوں۔ کہا علویؒ نے حاشیہ شرح نخبہ میں:

قالوا الادراج باقسامه حرام لما فيه التّلبيس و التدليس و ان كان بعضه اخفّ من بعض كتفسير لفظ غريب مثل المزابنة و المخابرة و العرايا و نحوها ممّا فعله الزّهرى و غيره من الآئمّه بل لا يظهر التّحريم فى مثله سيما فى المتفق عليه و قول ابن السمعانى و غيره المعتمد له ساقط العدالة و ممّن يحرف الكلم عن مواضعه و هو ملحق بالكذبين يحمل على ما عداه و قد ذكرنا من المصنف و من ابن دقيق العيد ما يدل على جوازه فى الجمله ۔ (کہا لوگوں نے کہ ادراج کی ساری قسمیں حرام ہیں کیونکہ اس میں دھوکہ ہے۔ اگر چہ بعض قسمیں بعض سے کم تر ہیں ۔ جیسے نئے لفظ کی تفسیر جیسے مزابنۃ، مخابرۃ اور عرایا ، وغیرہ ۔ چنانچہ زہری اور آئمہ حدیث نے کیا ہے ۔ سو ایسی صورت میں حرمت نہیں معلوم ہوتی خصوصاً متفق علیہ میں۔ اور سمعانی کا یہ قول کا ادراج کرنے والہ ساقط العدالۃ، محرف، اور جھوٹا ہے، مذکورہ بالا صورت کے سوا کی صورتوں پر صادق آئے گا۔ اور ہم نے مصنف اور دقیق العید سے وہ عبارت ذکر کی ہے جو جواز پر دلالت کرتی ہے)۔

اور زہریؒ اس درجہ کا امام ہے کہ کوئی بھی عالم بالحدیث اس پر کسی نوع کا طعن نہیں رکھتا۔ بلکہ سب متفق ہیں اس کی جلالت شان اور علوّ مکان پر۔ اور وہ راوی ہے سب

اصحاب صحاح کا۔ پھر جوکوئی زہری کا مجروح ہونا زبان پر لائے وہ مجنون ہے۔
کہا شیخ الاسلام حافظ ابن حجرؒ نے تقریب التہذیب میں:

محمّد بن مسلم بن عبید اللّٰہ بن عبد اللّٰہ بن شہاب بن عبد اللّٰہ بن الحارث بن زھرہ بن کلاب القرشی الزھری و کنیتہ ابو بکر الفقیہ الحافظ متّفق علی جلالتہ و اتّقانہ۔ مات سنۃ خمس و عشرین و قیل قبل ذالک بسنۃ او سنتین۔ و ھو من رؤس الطبقۃ الرابعۃ (ابوبکر محمد بن مسلم ...القرشی زہری فقیہ حافظ ہے۔اس کی بزرگی اور حفظ سب مانتے ہیں۔ طبقہ رابعہ کا بڑا آدمی ہے)۔

اور کہا شیخ سلام اللہ حنفیؒ نے محلی شرح مؤطا میں:

محمّد بن مسلم بن عبد اللّٰہ بن شھاب الزھری المدنی الامام المعروف احد الفقھاء و آئمّۃ المحدثین و العلماء الاعلام بالمدینہ المشار الیہ فی فنون الشّریعۃ
(محمد بن مسلم زہری فقہاء میں سے امام اور محدثین میں کے بڑے علماء سے مدینہ کے مشہور شخص فنون شریعت میں نامی آدمی تھے)

اور کہا شیخ عبدالحق محدث دہلوی حنفیؒ نے ترجمہ مشکوۃ میں:

زہری کہ تابعی مشہور است یکے از اعلام امت و آئمہ ایشان است در فقہ و حدیث۔

اور صاحب صحیح بخاری و مسلم وغیرہ اس کی جلالت شان اور ثقاہت اور ضبط احادیث میں اتفاق رکھتے ہیں تو کیا طاقت ہے کسی کی کہ ایک ایسے امام مجتہد رئیس کو مجروح کہے۔ اور اس کی روایت کو جو صحیحین میں مروی ہو، نامقبول کہے۔

پس یہ ہیں دلائل ہمارے جواز جمع بین الصلوتین پر جن میں کسی طرح عذر اور تاویل اور جرح وقدح کو دخل نہیں۔لیکن جناب مؤلف تسلیم سے جواز جمع حقیقی کے منکر ہیں اور کئی عذر پیش کرتے ہیں۔

مولف تنویر کے عذرات جمع بین الصلوتین کا جواب

ایک عذر ان کا یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ سفر میں جمع حقیقی نہیں کرتے تھے بلکہ ہمیشہ سفر میں جمع صوری کرتے اور اس عذر پر مؤلف کو کئی باعث ہیں۔

☆ باعث اول کہ روایت ہے ابن مسعودؓ سے:

انّ النّبیّ ﷺ کا ن یجمع بین الصّلوتین فی السّفر ۔ روا ہ الطحاوی (کہ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ سفر میں دو نمازوں کو جمع کیا کرتے تھے)

اور مراد اس جمع سے اس حدیث میں جمع صوری ہے بشہادت دو شاہدوں کے۔
شاہد اول یہ کہ دوسری روایت میں ابن مسعودؓ سے یہ مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ سوائے عرفات اور مزدلفہ کے کوئی نماز اپنے وقت کے سوائے نہ پڑھتے تھے۔ جیسا کہ روایت کی ہے امام نسائی نے عبداللہ بن مسعودؓ سے:

قال کا ن رسول اللّٰہ ﷺ یصلّی الصّلوۃ لوقتھا ا لا بجمع و عر فات ۔(آنحضرت ﷺ وقت پر نماز پڑھا کرتے تھے مگر مزدلفہ اور عرفات میں)

پس نفی سے جو اس حدیث سے مستفاد ہوتی ہے معلوم ہوا کہ پہلی حدیث میں جمع صوری مراد ہے اور اسی کا اثبات ہے۔

☆ شاہد دوسرا یہ کہ ابن مسعودؓ نے ایک سفر حج میں جمع صوری کی ہے۔ جیسا کہ روایت کی ہے طحاویؒ نے عبدالرحمٰنؒ بن یزید سے کہ وہ کہتے ہیں:

صحبت ابن مسعود فی حجۃ فکا ن یؤ خر الظّھر و یعجّل العصر و یؤ خّر المغر ب و یعجّل العشاء و یصفر بصلوۃ الغداۃ ۔(کہ میں ابن مسعودؓ کے ساتھ حج کے سفر میں رہا۔ وہ ظہر کی تاخیر اور عصر کی جلدی کرتے تھے۔ اور مغرب کی تاخیر اور عشاء کی جلدی کرتے تھے۔ اور فجر روشنی میں پڑھتے تھے)۔

پس حضرت ابن مسعودؓ کے اس فعل سے یہ معلوم ہوا کہ مراد حدیث مرفوع میں جمع

صوری ہے۔

☆ پس جواب اس کا یہ ہے کہ شاہد اول حدیث نسائی کی نا مقبول اور مجروح اور متروک ہے۔ کیونکہ دو راوی اس کے رواۃ میں سے مجروح ہیں۔ ایک سلیمان بن ارقم کہ اس کی توثیق اور تعدیل کسی نے نہیں کی۔ بلکہ ضعیف کہا ہے اس کو جیسا کہا ابن حجرؒ نے تقریب میں :

سلیمان بن ارقم البصری ابو معاد ضعیف ۔

(سلیمان بن ارقم ابو معاد ضعیف ہے)

اور کہا مقدمہ تقریب میں :

الثامنة من لم یوجد فیه توثیق لمعتبر و وجد فیه اطلاق الضعف و لو لم یفسر و الیه الاشارة بلفظ ضعیف ۔ انتهی ۔

(آٹھویں وہ لوگ کہ ان میں کسی معتبر سے توثیق نہ پائی جاوے۔ بلکہ ان میں ضعف پایا جائے اگرچہ ضعف کی تفسیر نہ ہو اور اسی کی طرف اشارہ ہے لفظ ضعیف کا)۔

اور ایک خالد بن مخلد کہ یہ شخص رافضی تھا۔ اور صاحب احادیث، افراد کا، کہا تقریب میں :

خالد بن مخلد القطوانی بفتح القاف و الطاء ابو الهیثم الیحیی مولاهم الکوفی صدوق متشع و له افراد ۔

(خالد بن مخلد قطوانی صدوق شیعہ ہے مفرد حدیثیں روایت کرتا ہے)۔

اور ایسا ہی دوسرا شاہد بھی مقبول نہیں۔ اس لئے کہ فعل ابن مسعودؓ صحابی کا اس وقت مجمل حدیث مرفوع، جو ابن مسعودؓ کے سوا اور بہت صحابہ سے بھی مروی ہے، کا بیان ٹھہرایا جاتا جب کہ اس کے بیان میں فعل رسول ﷺ کا نہ پایا جاتا۔ اور جب کہ بروایت رؤساء محدثین بخاری اور مسلم وغیرھما کے فعل آنحضرت ﷺ کا اپنا فعل ان احادیث مجملہ کا مبین ثابت ہو گیا، تو ابن مسعودؓ کے فعل کو اس کا مفسر ٹھہرانے کی کیا ضرورت ہے

یعنی جب کہ بخاری اور مسلم اور ترمذی اور نسائی اور ابوداؤد اور مؤطا امام محمد کی روایات میں صاف آ گیا کہ آنحضرت ﷺ جمع حقیقی کیا کرتے تھے (جیسا کہ وہ روایتیں نقل ہو چکیں) تو معلوم ہوا کہ جو حدیثیں کیفیت جمع سے مجرد ہیں، مثلاً اول روایت ابن مسعودؓ کی

جس میں کلام ہے، اور سوائے اس کے ان میں بھی ویسی ہی جمع مراد ہے، اور وہ روایتیں مرفوعہ شیخین وغیرھما کی، ان احادیث مجملۃ الکیفیت کی بیان پڑی ہیں۔ پس کیا حاجت ہے کہ فعل رسول کو چھوڑ کر فعل صحابی کو مجمل کا بیان ٹھہراویں۔

کہا بحرالرائق میں:

وحدیث النّبیّ ﷺ مقدم علی غیرہ (حدیث رسول دوسروں پر مقدم ہے)

پس ثابت ہوا کہ حدیث اول میں ابن مسعودؓ کی جمع صوری مراد نہیں۔ اور مثبت اس کی نہ تو حدیث ثانی ابن مسعودؓ کی، جو امام نسائیؒ نے روایت کی، ہوسکتی ہے اور نہ فعل حضرت ابن مسعودؓ کا۔

اب اگر اعتراض کرو کہ اگر جمع حقیقی درست ہوتی تو حضرت ابن مسعودؓ کیوں نہ اختیار کرتے اور جمع صوری کیوں کرتے؟

تو جواب اس کا یہ ہے کہ جمع حقیقی رخصت ہے اور ترک اس کا افضل اور عزیمت ہے۔ پس اگر فرض بھی کیا جاوے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے جمع صوری کی، نہ حقیقی۔ بلکہ جمع صوری بھی نہ کی اور نمازیں اپنے اول وقتوں میں پڑھیں، تو اس عزیمت کے اختیار کرنے سے یہ تھوڑی لازم آتا ہے کہ رخصت یعنی جمع حقیقی ممنوع ہو جاوے۔ جیسا کہ کسی نے سفر میں افطار اختیار نہ کیا اور روزہ رکھا، تو اس سے یہ تھوڑا لازم آتا ہے کہ اس شخص نے افطار کو منع جانا۔ فتدبر

☆ باعث ثانی۔ مؤلف کا عذر اول پر یہ ہے کہ روایت ہے ابن عباسؓ سے کہ کہا

صلّی رسول اللّٰہ ﷺ سبعاً جمیعاً و ثمانیا جمیعا الظھر و العصر و المغرب و العشاء رواہ الشیخان و غیرھما۔ و فی روایۃ لمسلم بالمدینۃ فی غیر خوف و لا مطر۔ و قال اراد ان لا یحرج امتہ۔ و للطحاوی عن جابر بالمدینۃ للترخص من غیر خوف و لا علّۃ۔ (بخاری: ۵۶۲۔ مسلم: ۷۰۵)

(آنحضرت ﷺ نے سات اور آٹھ رکعتیں پڑھی ظہر اور عصر اور مغرب اور عشاء کی۔ روایت کی شیخین وغیرہ نے۔ اور ایک روایت مسلم میں ہے مدینہ میں بغیر خوف اور بارش کے۔ اور کہا ابن عباسؓ نے کہ آپ ﷺ نے یہ ارادہ کیا کہ امت پر تنگی نہ رہے

۔اور روایت کی طحاوی نے کہ مدینہ میں رخصت کے واسطے بغیر خوف اور سبب کے)۔
اور تفسیر ہے اس کی یہ حدیث ابن عباسؓ کی کہ کہا

صلّیت مع النّبیّ ﷺ با لمد ینة ثما نیا جمیعا و سبعاً جمیعاً اخّر الظّهر و عجّل العصر و اخّر المغر ب و عجّل العشاء۔ رواه النسا ئی

(میں نے آنحضرت ﷺ کے ساتھ مدینہ میں آٹھ اور سات رکعتیں اکٹھی پڑھیں۔ تاخیر کی ظہر میں اور عصر میں جلدی۔ اور تاخیر کی مغرب میں اور عشاء میں جلدی)۔
پس یہ حدیثیں دلالت کرتی ہیں اس پر کہ آنحضرت ﷺ جمع صوری کیا کرتے تھے۔

☆ پس جواب اس کا یہ ہے کہ یہ حدیثیں جمع کی حالت قیام میں ہیں، نہ حالت سفر میں۔ چنانچہ الفاظ حدیث سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس واسطے نسائی راوی اس حدیث کے نے ترجمہ اس حدیث کا یہ منعقد کیا ہے کہ الوقت الذی یجمع فیها للمقیم۔
تو کیفیت جمع مقیم پر کیفیت جمع مسافر کو قیاس کرنا، باوجودیکہ مسافر کی جمع حقیقی شیخین وغیرھما کی روایت سے ثابت ہوچکی ہے، قیاس مع الفارق ہے۔ اور قیاس مقابل نصوص کے ہے۔ پس ایسے قیاس کرنے والوں سے کیا بعید ہے کہ مسافر کو مقیم پر قیاس کرکے مسافر کی قصر کو بھی ناجائز رکھیں۔

تنبیہ۔ اس حدیث میں حضرت ابن عباسؓ کی، جس سے جمع حالت اقامت میں ثابت ہوتی ہے، بڑے جھگڑے اور اختلاف ہیں۔ ترمذی کا یہ دعوی ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے بالاجماع۔ امام نووی کہتے ہیں کہ یہ دعوی ٹھیک نہیں بلکہ حدیث معمول بہ ہے نزدیک بعض کے بظاہر معنی اور نزدیک اکثر کے بمعنی مئول ہے۔ تو تفصیل ہر ایک کی عبارات مرقومۃ الذیل سے معلوم کرنی چاہیے:۔

قال النّووی فی شر حه علی صحیح مسلم و للعلماء فیها تاویلا ت و مذا هب۔ و قد قا ل التر مذی فی آ خر کتا به لیس فی کتا بی حد یث اجمعت الامة علی ترك العمل به الا حدیث ابن عباس فی الجمع با لمد ینة من غیر خو ف و لا مطر و حدیث قتل شا رب الخمر فی المرّ ة الرابعة ۔ و هذا الذی قا له

التر مذی فی حد یث شا ر ب الخمر هو کما قا له فهو حدیث منسوخ دل ا لا جماع علی نسخه و اما حدیث ابن عباس فلم یجمعوا علی تر ك العمل به بل لهم اقوا ل منهم من تأ وله علی انه جمع بعذر المطر و هذا المشهور عن جما عة من الکبار المتقد مین و هو ضعیف با لروا یة ا لا خری من غیر خو ف و لا مطر۔ انتهی ۔

و ردّه الحا فظ ایضاً حیث قا ل فی فتح الباری قا ل ما لک لعله کا ن فی مطر لکن رواه مسلم و اصحا ب السنن من طریق حبیب بن ابی ثا بت عن سعید بن جبیر بلفظ من غیر خو ف و لا مطر فا نتفی ان یکو ن الجمع المذ کور للخو ف او للسفر او للمطر ، انتهی

و قا ل النووی و منهم من تأ وله علی انه کا ن فی غیم فصلّے الظهر ثم انکشف الغیم و با ن ان وقت العصر د خل فصلا ها و هذا ایضاً با طل لا نه و ان کان فیه اد نی احتما ل فی الظهر و العصر فلا احتمال فی المغر ب و العشاء انتهی ۔

و تعقبه الحا فظ با نه مبنی علی انه لیس للمغر ب الّا وقت واحد و المختار عنده خلا فه و هو ان وقتها یمتد الی العشاء فعلی ہذا فا لا حتمال قا ئم ۔ انتهی

و قا ل النووی و منهم من تأ وله علی تأ خیر ا لا ولی الی آ خر وقتها فصلاها فیه فلما فر غ منها د خلت الثا نیة فصلا ها فصارت صورته صورة جمع و هذا ایضاً ضعیف او با طل لانّه مخا لف للظاهر مخا لفة لا تحتمل و فعل ابن عباس الّذی ذکر نا ه حین خطب و استد لا له با لحد یث لتصویب فعله و تصدیق ابی هریرة له و عدم انکاره صریح فی رد هذا التّا ویل۔ انتهی ۔

اقول و ذا لک ما عن عبد اللّٰہ بن شفیق قا ل خطبنا ابن عباس یو ماً بعد العصر حین غر بت الشمس و بد ت النجو م و جعل الناس یقو لو ن الصلوۃ الصلوۃ قا ل فجا ء ہ ر جل من بنی تمیم لا یفتر و لا یثنی الصلوۃ ۔ فقا ل ابن عباس اتعلمنی با لسنۃ لا ام لک ثم قال رأیت رسول اللّٰہ ﷺ جمع بین الظہر و العصر ، وا لمغر ب و العشاء ۔ قا ل عبد اللّٰہ بن شفیق فحا ك فی صدری من ذا لک شیء فا تیت ابا ہریرۃ فسألتہ فصدق مقا لتہ رواہ مسلم قا ل الشیخ سلام اللہ فی المحلی قلت لیس فیہا کما تر ی ما یدل علی ان صلوۃ ابن عباس المغر ب کا نت بعد غیبو بۃ الشفق۔ انتہی

و قال الحافظ ہذا الذی ضعفہ ای النووی استحسنہ القرطبی و رجحہ قبلہ امام الحرمین و جزم بہ من القد ماء ابن الماجشون و الطحاوی و قواہ ابن سید الناس با ن ابا الشعشاء و ہو راوی الحدیث قد قا ل بہ فیما رواہ الشیخان من طریق ابن عیینۃ عن عمرو بن دینار فذ کر ہذا الحدیث و زاد قلت یا ابا الشعشاء اظنہ اخر الظہر و عجل العصر و اخر المغر ب و عجل العشاء قا ل و انا اظنہ ۔ قا ل ابن سید الناس و راوی الحد یث ادری با لمراد من غیرہ ۔ قلت لکن لم یجز م بذ لک بل لم یستمر علیہ فقد تقدم کلا مہ لا یو ب و تجو یزہ ان یکو ن الجمع بعذر المطر لکن یقوی ما ذکر من الجمع الصوری ان طر ق الحد یث کلہا لیس فیہ صفۃ الجمع فا ما ان تحمل علی ظاہر ہا فیستلزم اخرا ج الصلوۃ عن وقتہا المحدود بغیر عذر و اما ان یحمل علی صفۃ مخصوصۃ لا یستلز م لا خرا ج و یجمع بہا بین متفر ق الاحا دیث و ہو اولی و اللّٰہ اعلم۔ انتہی ۔

و قا ل النّووی و منهم من قا ل هو محمو ل علی الجمع بعذر المر ض او نحوه مما هو فی معناه من ا لا عذار و هذا قول احمد بن حنبل و القا ضی حسین من اصحا بنا و اختاره الخطا بی و المتو لی و الرو یا نی من اصحا بنا و هو المختار فی تا ویله لظا هر الحدیث ولفعل ابن عباس و موا فقة ابی هریره و لا ن المشقة فیه اشد من المطر۔ انتهی۔

و تعقبه الحا فظ با نّه لو کان جمعه ﷺ بین الصّلوتین لعارض المر ض لما صلی معه ا لا من به نحو ذا لک العذر و الظا هر انه ﷺ جمع با صحا به و قد صر ح بذ لک ابن عباس فی روا یة ۔انتهی۔

و اجیب با نّهم انّما صلّوا معه تحریا لفضل الصلوة خلفه فالجمع ابیح لهم تبعا للنبی ﷺ و ان لم یجز استقلالًا انتهی۔

و قا ل النّووی و ذهب جماعة من ا لآ ئمّة الی جواز الجمع فی الحضر للحا جة لمن لا یتخذه عا دتا و هو قو ل ابن سیرین و اشهب من اصحا ب ما لک و حکا ہ الخطا بی عن القفا ل الشا شی الکبیر من اصحا ب الشا فعی عن ابی اسحاق المروزی عن جما عة من اصحاب الحدیث و اختاره ابن المنذر و یؤ یّده ظاهر قو ل ابن عباس اراد ان لا یحر ج امته فلم یعلله بمر ض و لا غیره و اللّه اعلم۔ انتهی،

و کذا قا ل الحا فظ و زاد بعد ابن سیرین ربیعة فا فهم۔

فان قلت یرد هذا التّا ویل ما رواه التر مذی عن ابن عباس مرفوعاً من جمع بین الصّلوتین بغیر عذر فقد اتی باباً من ابوا ب الکبا ئر قلنا هذا الحدیث لا یصلح للاحتجاج ففیه حنش و هو حسین بن قیس واہ ضعیف بل متروک بل قیل کذا ب قا ل الشیخ سلام المحدث حسین بن قیس واہ ۔ قا ل

الحافظ وغفل الحاکم فاستدرکه قال الترمذی وحنش ضعیف عند هم ضعفه احمد وغیرہ۔ انتھی ۔ و قا ل الحا فظ فی التقریب حنش متر و ك و قا ل نور الدین علی فی مختصر تنزیه الشریعة الحسین بن قیس کذا ب قال الحافظ السیوطی فی الوجیزحسین بن قیس کذبه احمد وقال القاضی محمدبن علی الشوکانی فی الفوائد المجموعه فی الاحادیث الموضوعه حسین بن قیس کذ به احمد قیل قد اخر ج هذا الحد یث الحاکم و قا ل حسین ثقة و تعقبه المنذ ری فقا ل لا نعلم احد اوثقة غیر الحسین بن مغیره کذا ذکره نور الدّ ین علی

اقول فا ن سلمنا تو ثیق الحا کم و غیره الحسین لکن التعدیل لا یعا ر ض الجر ح الذی یکو ن مع بیا ن السبب کالکذ ب فی جرح الحسین ما لم ینف المعدل ذا لک السبب کما مر عن مسلّم الثبو ت و شر ح نخبة و حا شیة العلوی و انت تر ی ان الحا کم و غیره لم ینف سبب الجر ح فی الحسین و هو الکذ ب علی انه قا ل الذ هبی و هو من اهل الاستقراء التّام فی نقد الر جا ل لا یحل لا حد ان یغتر بتصحیح الحا کم ما لم ینظر الی تعقبا تی و تلخیصا تی ذکره الشیخ ا لا جل شا ه عبد العزیز قدس سره فی بستان المحدثین

(امام نوویؒ شرح صحیح مسلم میں کہتے ہیں کہ علماء کے اس باب میں کئی مذہب اور چندتا ویلیں ہیں ۔اور تر مذیؒ نے اپنی کتاب کے آخر میں کہا ہے کہ میری پوری کتاب میں کوئی ایسی حدیث نہیں کہ علماء نے اس کے چھوڑ دینے پر اتفاق کیا ہومگر حدیث ابن عباسؓ کی جمع صلوتین میں بلاخوف اور بارش کے، اور حدیث چوتھی دفعہ شراب خورکو قتل کرنے کی ۔اور تر مذی کی تقریر شراب خور ولی حدیث میں اسلئے ہے کہ وہ منسوخ ہے اوراجماع اس کے منسوخ ہونے پر دلالت کرتا ہے ۔رہی حدیث ابن عباسؓ کی تو اس کے ترک پراجماع نہیں بلکہ اس کے باب میں علماء کے چندقول ہیں ۔بعض

نے کہا ہے کہ بارش کے سبب سے جمع کی تھی اور یہی ایک جماعت متقدمین کبار سے مشہور ہے اور یہ دوسری روایت کی رو سے ضعیف ہے کہ اس میں بلا خوف اور بلا بارش کے آیا ہے۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کو رد کیا ہے۔ چنانچہ فتح الباری میں کہا ہے کہ مالکؒ نے کہا ہے کہ شائد وہ جمع کرنا بارش میں تھا، لیکن مسلمؒ اور اصحاب سنن نے سند حبیب بن ابی ثابت عن سعید بن جبیر سے روایت کیا اس میں بلا خوف اور بارش کے ہے۔ سو اب یہ بات نہیں رہی کہ وہ جمع کرنا خوف یا سفر یا بارش کے سبب سے ہو، ہو چکی عبارت اس کی۔

اور امام نوویؒ نے کہا ہے کہ اور بعض علماء نے یہ تاویل کی ہے کہ اس روز آسمان پر بادل تھے۔ سو ظہر کی نماز پڑھی، اتنے میں بادل چھٹ گئے اور معلوم ہوا کہ عصر کا وقت آ گیا، سو اسے بھی پڑھ لیا۔ اور یہ بھی باطل ہے کیونکہ اگر ظہر اور عصر میں شبہ ہو سکتا تھا تو مغرب اور عشاء میں تو نہیں ہو سکتا۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس پر یہ کہا ہے کہ اس کی بنا تو اس پر ہے کہ مغرب کا وقت ایک ہے اور اس قائل کے نزدیک مغرب کا وقت عشاء تک ہے تو وہ شبہ اپنے حال پر رہا۔

اور امام نوویؒ نے کہا ہے کہ بعض نے یہ سمجھا ہے کہ آخر وقت میں ایک نماز پڑھی، اتنے میں دوسری نماز کا وقت آ گیا تو وہ بھی پڑھ لی تو صورت جمع ہوئی۔ اور یہ بھی ضعیف ہے یا باطل ہے کیونکہ ظاہر کا ایسا مخالف ہے جس کا احتمال بھی نہیں ہو سکتا۔ اور ابن عباسؓ کا وہ فعل خطبہ کے وقت جسے ہم ذکر کر چکے اور حجت پکڑنا ان کا حدیث سے اپنے فعل کی تصدیق میں اور تصدیق کرنا ابو ہریرہؓ کا اسے، اور انکار نہ کرنا اس پر، یہ اس تاویل کے رد میں واضح ہے۔

میں کہتا ہوں یہ وہ ذکر ہے جو عبداللہ بن شقیق سے روایت ہے کہ ابن عباسؓ نے خطبہ پڑھا ایک دن جب سورج ڈوب گیا اور تارے نکل آئے اور لوگ نماز نماز چلا رہے تھے تو ایک آدمی نے بنی تمیم میں سے جب یہ کہا تو ابن عباسؓ نے کہا، کیا تو مجھے سنت سکھا تا ہے؟ میں نے آنحضرت ﷺ کو دیکھا ہے کہ ظہر اور عصر جمع کی اور مغرب اور عشاء۔

عبداللہ بن شقیقؒ نے کہا کہ یہ بات سن کر میں ابو ہریرہؓ کے پاس آیا اور ان سے پوچھا تو انہوں نے بھی اس کی تصدیق کی۔ روایت کی یہ مسلم نے۔

شیخ سلام اللہ حنفی نے محلی میں کہا کہ اس میں یہ دلالت نہیں کہ نماز ابن عباسؓ کی شفق کے ڈوبنے کے بعد تھی۔ اور کہا حافظ ابن حجرؒ نے جس کو نوویؒ نے ضعیف کہا ہے، اس کو قرطبیؒ نے مستحسن بتایا ہے۔ اور پہلے اس سے امام الحرمین ترجیح دے چکے ہیں۔ اور متقدمین میں ابن ماجشون اور طحاوی نے اس کا یقین کیا ہے، اور تقویت دی اس کو ابن سید الناسؒ نے یوں کہ حدیث کے راوی ابوشعشاء نے شیخین کی روایت میں کہ جو ابن عینیہ نے عمرو بن دینار سے روایت کی ہے، اس کو مانا ہے۔ چنانچہ اس میں راوی سے ہے کہ میں نے ابوشعشاء سے پوچھا کہ مجھے یوں گمان پڑتا ہے کہ ظہر کی تاخیر کی اور عصر کی جلدی اور مغرب کی تاخیر کی اور عشاء کی جلدی ۔تو اس نے کہا میرا بھی یہی گمان ہے ۔کہا ابن سید الناسؒ نے کہ راوی حدیث کا مراد حدیث خوب جانتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ابوشعشاء نے اس پر یقین کامل نہیں کیا کیونکہ کلام کرنا اس کا ایوب سے اور یہ تجویز اس کی کہ جمع بارش کے سبب تھی اوپر گذر چکا، لیکن واسطے جمع صوری کے قوت کی وجہ یہ ہے کہ سارے اسباب کی حدیثوں میں طریقہ جمع کا کہیں مذکور نہیں ۔سو اب اگر ظاہر پر حدیثوں کو رکھا جاوے تو ضرور نماز کا اپنے وقت معین سے بغیر عذر کے نکالنا لازم آوے گا۔ اور حدیثوں کو ایک طریقہ خاص ایسے پر محمول کرنا چاہیے کہ وقت سے نکالنا نہ لازم آوے اور احادیث متفرقہ میں یوں موافقت نکالی جاوے تو وہ اولی ہے ۔ہو چکی عبارت اس کی ۔

اور کہا نوویؒ نے کہ بعض نے یوں کہا ہے کہ یہ عذر مرض پر محمول ہے یا اور کوئی ایسا عذر جو بیماری کے قائم مقام ہو۔ اور یہ امام احمد بن حنبلؒ اور قاضی حسینؒ کا شافعیوں میں سے مقولہ ہے اور پسند کیا ہے اس کو خطابی اور متولی اور رویانی نے ہمارے ساتھیوں میں سے اور یہی پسندیدہ ہے ظاہر حدیث کے ڈھنگ سر بٹھانے میں بسبب فعل ابن عباس کے اور اس پر موافقت کرنی حضرت ابو ہریرۃؓ کی اور اس میں بہ نسبت بارش کے تکلیف بھی زیادہ ہے ۔ہو چکی عبارت اس کی ۔

اور اس پر حافظ ابن حجرؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اگر اس عذر سے یہ نماز پڑھتے تو ان کے ساتھ فقط معذور ہی پڑھتے ۔حالانکہ ظاہر یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اپنے عام صحابہ کے زمرہ میں یہ نماز پڑھی ۔چنانچہ ابن عباسؓ نے ایک روایت میں کھول کر کہا ہے ۔

اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ آپ ﷺ کے ساتھ عام صحابہ نے آپ ﷺ کی اقتداء کی بزرگی کے لئے وہ نماز پڑھی ہو تو ان کو جمع آنحضرت ﷺ کے اتباع میں مباح ہوگئی، اگر چہ مباح نہ تھی۔

اور کہا نوویؒ نے ایک جماعت اماموں کی اس طرف گئی ہے کہ جو عادت نہ بنالے اس کو حالت اقامت میں ضرورت کے وقت جمع کرنا جائز ہے۔ اور یہ مقولہ ابن سیرین اور اشہب کا مالکیوں میں سے ہے۔ اور ذکر کیا خطابی نے قفال شاشی کبیر شافعی سے بواسطہ ابواسحاق مروزی کے ایک گروہ اہل حدیث سے اور پسند کیا ہے اس کو ابن منذر نے اور تائید کرتی ہے اس کی ابن عباسؓ کی یہ بات کہ آپ نے امت کی تنگی رفع کرنے کے لئے یہ کیا کیونکہ بیماری وغیرہ کو سبب نہ ٹھہرایا۔

اور اسی طرح کہا ہے ابن حجرؒ نے اور بعد ابن سیرین کے ربیعہ کا نام بڑھا دیا ہے۔

پھر اگر تو کہے کہ اس تاویل کو ترمذی کی وہ روایت رد کرتی ہے جو ابن عباسؓ سے مرفوع آئی ہے کہ جس کسی نے بلا عذر نمازوں کو جمع کیا تو کبیرہ گناہ کیا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ یہ روایت حجت کے لائق نہیں۔ اس میں حنش یعنی حسین بن قیس راوی سست اور ضعیف ہے بلکہ اس کی روایت متروک ہے، بلکہ بعض نے اسے جھوٹا کہا ہے، کہا شیخ سلام اللہ محدث نے حسین بن قیس روایت کا سست ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ حاکمؒ نے اس کی استدراک میں غفلت کی ہے۔ کہا ترمذی نے کہ حنش ان لوگوں کے نزدیک ضعیف ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں کہا کہ وہ متروک ہے اور نورالدین علیؒ نے مختصر تنزیہہ الشریعہ میں کہا ہے کہ حسین بن قیس بڑا جھوٹا ہے، کہا حافظ سیوطیؒ نے وجیز میں کہ حسین ابن قیس کو امام احمد نے جھوٹا بتایا ہے اور کہا قاضی محمد بن علی شوکانیؒ نے فوائد مجموعہ میں کہ حسین بن قیس کو امام احمدؒ نے جھوٹا بتایا ہے، لوگوں نے کہا ہے کہ اس حدیث کو حاکمؒ نے روایت کر کے کہا ہے کہ حسین ثقہ ہے اور اس پر منذری نے اعتراض کیا ہے کہ سوائے حسین بن مغیرہ کے اور کسی نے اس کو ثقہ نہیں بتایا۔ یوں ہی ذکر کیا ہے نورالدین علی نے۔

میں کہتا ہوں کہ اگر ہم حسین کا ثقہ ہونا حاکم وغیرہ کے قول پر مان بھی لیں تب بھی تعدیل اس جرح کی معارض نہیں پڑا کرتی کہ مع سبب کے ہو۔ جیسے کہ جھوٹ

حسین کی جرح ہے۔ جب تک تعدیل والہ اس سبب کو نہ اٹھاوے۔ چنانچہ مسلّم الثبوت اورشرح نخبہ اور حاشیہ علوی سے منقول ہو چکا۔ اور یہ تجھے معلوم ہے کہ حاکم وغیرہ نے سبب جرح کی نفی نہیں کی حسین کے باب میں کہ وہ سبب جھوٹ تھا۔ نیز یہ کہ ذہبی نے، جو نقد الرجال میں ماہر ہے، کہا ہے کہ کسی کو حلال نہیں کہ حاکم کی صحت پر دھوکہ کھاوے جب تک کہ میری باتوں پر نظر نہ ڈال لیوے۔ شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے بستان المحدثین میں یہ ذکر کیا ہے۔)

☆ باعث ثالث۔ مؤلف کا عذر اول پر تیسرا باعث یہ ہے کہ

احادیث شیخین کی انسؓ سے، یعنی جو ہم نے جمع تاخیر میں نقل کی ہیں، وہ بھی جمع صوری ہی پر دلالت کرتی ہیں بایں طور کہ الی ان میں واسطے انتہاء ظہر کے جو مفعول ہے متعلق الی کا ہے۔ اور ضمیر بینھما کی طرف دونوں وقتوں کی راجع ہے نہ طرف دو نمازوں کے۔ اور حین یغیب الشّفق متعلق ہے یجمع کے فقط بلحاظ عشاء کے۔

☆ جواب اس خرافات کا ان احادیث کے ذیل میں گذر چکا جو مقام جمع تاخیر میں منقول ہیں۔۔ وہاں پر دیکھو۔

☆ باعث رابع۔ مؤلف کا عذر اول پر یہ ہے کہ ابن عمرؓ نے صفیہ بنت ابی عبید کی عیادت کے سفر میں عصر اور ظہر مابین وقت دونوں نمازوں کے اتر کر اول ظہر پڑھی پھر عصر اور ایسا ہی مغرب اور عشاء۔ اور بعض روایتوں میں یوں ہے کہ مغرب قبل غیوب شفق کے پڑھی اور عشاء بعد اس کے جیسا کہ روایت ہے عبداللہ بن واقد اور نافع سے:

ان مؤذن ابن عمر قال الصّلوۃ قال سر سر حتّی اذا کان قبل غیوب الشّفق نزل فصلّی المغرب ثم انتظر حتی غاب الشفق فصلّی العشاء ثم قال ان رسول اللّٰه ﷺ کان اذا عجّل به امر صنع مثل الذی صنعت فسار فی ذالک الیوم و اللیلة مسیرۃ ثلاث (ابو داؤد: ۱۲۱۲)

رواہ عن ابن جابر ایضاً و قال ابو داؤد رواہ عبد اللّٰه بن العلاء عن نافع قال حتی اذا کان عند ذهاب الشفق نزل فجمع بینهما۔ (ابو داؤد: ۱۲۱۳)

(حضرت ابن عمرؓ کے مؤذن نے کہا کہ نماز کا وقت آ گیا ہے۔ انہوں نے جواباً کہا ابھی اور چلے چلو۔ یہاں تک کہ جب شفق غروب ہونے کو تھی تو اتر کر مغرب پڑھی۔ اور غروب شفق کا انتظار کیا۔ پھر غروب شفق کے بعد عشاء پڑھی۔ پھر کہا آنحضرت ﷺ کو جب کسی امر میں جلدی ہوتی تھی تو ایسا کیا کرتے تھے جیسے میں نے کیا۔ اور اس رات دن میں تین منزل گئے۔ روایت کی ابوداؤد نے اور روایت کی ابن جابر سے بھی اور کہا ابوداؤد نے کہ عبداللہ بن علاء نے نافع سے روایت کر کے کہا ہے کہ جب شفق غروب ہونے لگی تو اتر کر دونوں نمازیں جمع کیں)۔

اقول۔

روایة ابی داؤد عن ابن جابر و قوله رواه عبد اللّٰه بن العلاء عن نافع تعليقاً۔ و التّعليق لا يكون حجّة۔ فيبقى علينا الجواب عن الرواية الاولى الموصولة۔

اور روایت ہے حضرت نافعؒ سے، کہا

خرجت مع عبد اللّٰه بن عمر، و هو يريد ارضاً له فقال نزلنا منزلنا فاتاه رجل فقال ان صفية بنت ابی عبيد لما بها فلا اظن ان تدركها۔ فخرج مسرعاً و معه رجل من قريش فسرنا حتى اذا غابت الشّمس لم يصل الصّلوٰة و كان عهدی بصاحبی و هو محافظ على الصّلوٰة فلما ابطأ قلت الصّلوٰة يرحمكم اللّٰه فما التفت الیّ و مضى كما هو حتّى كان فی آخر الشّفق فنزل فصلّى المغرب ثمّ اقيم العشاء و قد توارت الشفق فصلّى بنا ثم اقبل علينا فقال كان رسول اللّٰه ﷺ اذا عجّل به امر يصنع هكذا۔ رواه الطحاوی و النسائی۔

(نسائی: ۵۹۵)۔(میں عبداللہ بن عمرؓ کے ساتھ تھا اور وہ اپنے کھیت پر جاتے تھے کہ ایک آدمی نے آ کر کہا کہ صفیہ بنت ابی عبید بیمار ہے، مجھے نہیں گمان کہ تم اسے دیکھ سکو۔ تو وہ جلدی چل دیئے اور ان کے ساتھ ایک شخص قریش میں سے تھا۔ تو ہم چلے یہاں تک کہ سورج ڈوب گیا اور نماز نہ پڑھی حالانکہ وہ بڑے پابند نماز تھے۔ جب دیر

ہوئی تو میں نے کہا کہ اللہ تم پر رحم کرے نماز کا وقت آ گیا۔ انہوں نے نہ سنا اور چلتے گئے یہاں تک کہ جب شفق چھپنے لگی تو اتر کر مغرب پڑھی ۔ پھر عشاء پڑھی رات پڑے۔ پھر ہماری طرف منہ کر کے کہا کہ آنحضرت ﷺ کو جب کوئی جلدی کا امر ہوتا تو یونہی کیا کرتے تھے)۔

اور روایت ہے عطافؒ سے کہ وہ روایت کرتے ہیں نافعؒ سے کہ کہا:

اقبلنا مع ابن عمر حتی اذا کنّا ببعض الطّریق استصرخ علی صفیة زوجة بنت ابی عبید فراح مسرعا حتی غابت الشمس فنودی بالصلوة فلم ینزل حتّی اذا امسی فظنّ انه نسی۔ فقلت الصّلوة۔ فسکت حتّی اذا کاد الشّفق ان یّغیب نزل فصلّی المغرب وغاب الشّفق فصلّی العشاء وقال ھکذا کنّا نفعل مع رسول اللّه ﷺ اذا جد به السّیر۔ رواہ الطحاوی

(ابن عمرؓ کے ساتھ ہم گئے ایک رستہ میں ۔ان کی اہلیہ صفیہ بنت ابی عبید کی بیماری کی خبر آئی، تو وہ جلدی سے چل نکلے ۔ جب سورج ڈوب گیا تو نماز کے لئے کسی نے کہا تو وہ اترے نہیں۔ یہاں تک کہ شام ہوگئی۔ لوگوں نے گمان کیا کہ نماز بھول گئے تو میں نے نماز کو کہا۔تو چپ ہو رہے یہاں تک کہ شفق غروب کے قریب پہنچی تو اترے اور مغرب پڑھی اور جب شفق غروب ہو گئی تو عشاء پڑھی اور کہا کہ ہم آنحضرت ﷺ کے ساتھ یوں ہی کیا کرتے تھے جب آپ کو سفر پیش آتا جلدی کا)۔

اور روایت ہے کثیر سے کہ پوچھا ہم نے سالم بن عبداللہؓ سے:

ھل کان عبد اللّه یجمع بین شیء من صلوته فی سفره فذکر ان صفیة بنت ابی عبید کانت تحته فکتبت الیه و ھو فی زراعة له انی فی آخر یوم من ایّام الدّنیا واوّل یوم من ایّام الآخرة فرکب فسرع السّیر حتی اذا حانت صلوة الظّھر قال له المؤذن الصّلوة یا ابا عبد الرحمن۔ فلم یلتفت حتی اذا کان بین الصلوتین نزل فقال اقم فاذا سلمت فاقم فصلّی ثمّ رکب حتّی اذا غابت الشّمس قال له المؤذن الصّلوة

فقال کفعلک فی صلوۃ الظّھر و العصر ثمّ سار حتّی اذا اشتبکت النّجوم نزل ثمّ قال للمؤذن اقم فصلی ثم انصرف فالتفت الینا فقال قال رسول اللّه ﷺ اذا حضر احدکم الامر الّذی یخاف فوتہ فلیصل ھذہ الصلوۃ۔

(نسائی: ۵۹۷)۔ (کیا عبداللہ بن عمرؓ نماز جمع کیا کرتے تھے سفر میں۔ تو انہوں نے ذکر کیا کہ صفیہ بنت ابی عبید نے جوان کی اہلیہ تھیں، انہیں لکھا جب کہ وہ اپنی کھیتی پر تھے کہ میرا وقت اخیر ہے۔ سو وہ جلدی چل نکلے۔ جب ظہر کا وقت آیا تو مؤذن نے کہا اے ابوعبدالرحمٰن نماز کا وقت آ گیا۔ انہوں نے نہ سنا۔ اور جب دو نمازوں کے بیچ کا وقت ہوا تو اتر کر کہا کہ تکبیر کہو۔ جب سلام پھیروں میں تو پھر تکبیر کہہ، پھر نماز پڑھی اور سوار ہو گئے جب سورج ڈوب گیا تو مؤذن نے پھر کہا انہوں نے کہا مثل ظہر عصر کے کریں گے اور چلتے گئے۔ جب تارے نکل آئے تو اتر کر مؤذن سے کہا کہ تکبیر کہہ جب سلام پھیروں تو پھر تکبیر کہہ۔ پھر نماز پڑھی پھر متوجہ ہو کر کہا کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تمہیں کوئی ایسا کام پیش آوے کہ تم اس کے ہاتھ سے جاتے رہنے کا خوف کرو تو اس طرح نماز پڑھا کرو)۔

اور روایت ہے حضرت نافعؒ سے کہ کہا:

اقبلنا مع ابن عمر فلمّا کانت تلک اللیلۃ سار حتّی امسینا فظننا انّہ نسی الصّلوۃ فقلنا لہ الصّلوۃ فسکت و سار حتی کاد الشّفق ان یّغیب ثمّ نزل فصلّی و غاب الشّفق فصلّی العشاء ثم اقبل علینا فقال ھکذا کنّا نصنع مع رسول اللّہ ﷺ اذا جد بہ السّیر۔ (نسائی:۶۰۰۔)۔

(نکلے ہم ابن عمرؓ کے ساتھ۔ جب شام ہوئی تو ہم نے جانا کہ وہ نماز بھول گئے تو ہم نے ان کو کہا کہ نماز کا وقت آ گیا۔ وہ چپ ہو رہے اور چلتے گئے یہاں تک کہ شفق غروب ہونے لگی تو اتر کر نماز پڑھی اور جب شفق ڈوب گئی تو عشاء پڑھی پھر ہم سے متوجہ ہو کر کہا کہ ہم آنحضرت ﷺ کے ساتھ یوں ہی کیا کرتے تھے)

پس یہ حدیثیں دلالت کرتی ہیں اس پر کہ آنحضرت ﷺ جمع صوری کیا کرتے تھے

پس جواب اس کا یہ ہے کہ ابن عمرؓ نے اس کیفیت سے ہر گز نمازیں جمع نہیں کیں جیسا کہ ان روایتوں سے معلوم ہوتا ہے، بلکہ جمع کرنا ان کا بعد خروج وقت پہلی نماز کے اور بعد غیبوبۃ شفق کے بعد ہوا ہے۔ جیسا کہ بخاری اور مسلم اور ترمذی سے اور دو روایت ابوداؤد سے اور ایک روایت نسائی سے اور ایک روایت مؤطا امام محمد سے گذر چکا۔ اور یہ روایات جو مؤلف کی طرف سے اوپر نقل ہوئی ہیں جن سے جمع صوری کرنی ابن عمرؓ کی واضح ہوتی ہے یہ سب واہیات اور مردود اور شاذ اور مناکیر ہیں۔ پس تفصیل وار ایک ایک کھوٹ سنتے جاؤ۔

☆ روایت اول ابوداؤد کی جس میں قبل غیوب الشفق واقع ہے، اس لئے منکر ہے کہ مخالف ہے صحاح کے، اور خود ضعیف ہے، کیونکہ ایک راوی اس کا محمد بن فضیل بن غزوان ہے، اور یہ مجروح ہے کہ نسبت کیا گیا طرف رفض کے اور مقلب الاحادیث ہے اور حدیث موقوف کو مرفوع کر دیا کرتا تھا۔

حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں کہا ہے:

محمد بن فضیل بن غزوان بفتح المعجمه و سکون الزاء الضبی مولاهم ابو عبد الرحمن الکوفی صدوق رمی با لتشیع ۔ (محمد بن فضیل بن غزوان صدوق ہے۔ لوگوں نے شیعہ کہا ہے)

اور نورالدین علی نے مختصر تنزیه الشریعة میں کہا ہے:

محمد ابن غزوان یقلب الاخبار و یرفع الموقوف

(محمد بن غزوان حدیثوں کو الٹ پلٹ کرتا تھا اور موقوف کو مرفوع کر ڈالتا تھا)۔

☆ اسی طرح دوسری روایت جس میں لفظ آخر الشّفق کا واقع ہے اور اس کو طحاوی اور نسائی نے روایت کیا ہے، وہ بھی منکر ہے۔ اس لئے کہ اس کی طحاوی والی اسناد میں بشر بن بکر ہے اور وہ غریب الحدیث ہے۔ ایسی روایتیں لاتا ہے کہ سب کے خلاف، قاله الحافظ فی التقریب۔ اور اس کی نسائی والی اسناد میں ولید بن قاسم ہے اور روایت میں اس سے خطا واقع ہوتی تھی۔

کہا تقریب میں الولید بن القاسم بن الولید الهمدانی الکوفی صدوق و یخطی (ولید بن قاسم بن ولید ہمدانی کوفی صدوق ہے۔ بھول جاتا تھا)

☆ اسی طرح روایت تیسری طحاوی کی جس میں کاد الشّمس دال سے واقع ہے،

وہ بھی منکر ہے کیونکہ اس میں عطّاف ہے اور وہ وہمی ہے ۔ کہا تقریب میں:

عطّاف بتشدید الطاء بن خا لد بن عبد اللّٰہ بن العاص المخزومی ابو صفدا ن المد نی صدوق یھم (عطاف طاء کی تشدید کے ساتھ بن خالد بن عبداللہ بن العاص مخزومی ابوصفوان مدنی صدوق ہے۔ وہمی تھا)

اور یہی راوی عطاف ہے پانچویں روایت کا جس میں کاد دال سے وارد ہے اس کو نسائی نے روایت کیا ہے ۔ پس اس جگہ سے منکر ہونا اس روایت نسائی کا بھی معلوم ہوگیا۔

☆ اب رہی چوتھی روایت سو وہ شاذ ہے اس لئے کہ اس میں یہ کہا ہے کہ ابن عمرؓ نے اس رات میں مغرب اور عشاء کو بھی مثل ظہر اور عصر کے بین الوقتین پڑھا، حالانکہ یہ مخالف ہے روایات شیخین وغیرھما کے اور وہ ارجح ہیں سب سے بالاتفاق اور مقدم ہوتی ہیں سب پر جب موافقت اور نسخ نہ بن سکے ۔ کہا حضرت شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں:

اما الصّحیحان فقد اتّفق المحدّ ثو ن علی ان جمیع ما فیھما من المتّصل المر فوع صحیح با لقطع و انّھما متوا تر ان الی مصنفیھما و انّہ کل من یھو ن امر ھما فھو مبتد ع غیر سبیل المؤ منین و ان شئت الحقّ المصرا ح فقسھما بکتا ب ابن ابی شیبۃ و کتا ب الطحاوی و مسند الخوارز می و غیر ھما تجد بینھا و بینھما بعد المشر قین (صحیحین پر محدثین کا اتفاق ہے کہ جو حدیثیں ان میں متصل مرفوع ہیں، یقینی صحیح ہیں۔ اور اپنے مصنف تک یہ دونوں کتابیں متواتر پہنچتی ہیں۔ اور جو اس میں کلام کرے وہ بدعتی گمراہ ہے۔ اور اگر تجھے حق خالص درکار ہے تو کتاب ابن ابی شیبہ اور طحاوی کی کتاب اور مسند خوارزمی وغیرہ ٹٹول تاکہ تجھے مشرق مغرب کا فرق معلوم ہو جاوے صحیحین اور غیر میں)۔

اور واضح ہو کہ شاہ ولی اللہؒ نے کتب احادیث کے طبقات ٹھہرائے ہیں ۔ پس طبقہ اولی میں صحیحین اور مؤطا کو رکھا ہے اور جامع ترمذی اور سنن ابوداؤد اور مجتبی نسائی اور مسند احمد کو طبقہ ثانیہ میں رکھا ہے۔ اور مصنّف عبدالرزاق اور مسند ابی یعلی اور مصنّف ابن ابی شیبہ اور مسند عبد بن حمید اور طیالسی اور کتب بیہقی اور کتب طحاوی اور طبرانی کو طبقہ ثالثہ میں (جس میں سب اقسام کی حدیثیں یعنی صحیح اور حسن اور غریب اور معروف اور شاذ اور منکر اور مقلوب موجود ہیں)،

ٹھہرایا ہے۔ اور کتاب الضعفاء لا بن حبان اور کامل بن عدی اور کتب خطیب اور جوزقانی اور ابن عساکر اور ابن نجار اور دیلمی اور مسند خوارزمی کو طبقہ رابعہ میں (جس میں بہت خلط ملط ہے اور صحاح اور ضعاف اور منکرات اور موضوعات کی کھچڑی پک رہی ہے) شمار کیا ہے۔ پس ہم نے خلاصہ ان کے کلام کا جو حجۃ اللہ البالغہ میں فرما گئے ہیں، بیان کردیا ہے اور طالب تفصیل اور دلیل کو چاہیے کہ کتاب مستطاب حجۃ اللہ البالغہ کے مطالعہ سے مشرف ہو، تاکہ صحیحین کی قدر معلوم ہو، اور واضح ہو جائے کہ یہ طبقہ اولی میں ہیں اور مقدم ہیں باقی سب کتب پر اور احادیث طحاوی وغیرہ کی جن کو جناب مؤلف بمقابل صحیحین کے متمسک ٹھہراتے ہیں قلعی کھل جاوے گی۔

اور کہا شرح نخبہ میں:

و من ثمه ای من هذه الجهة و هی ار جحية شر طا البخاری علی غیره قدم صحیح البخاری علی غیره من الکتب المصنفة ثمّ صحیح مسلم لمشا ر کته للبخاری فی اتّفاق العلماء علی تلقی کتا به با لقبول ایضاً ثمّ یقدم فی الا رجحية من حد یث ا لا صحیة ما وافقه شر طهما

(اور اسی جہت سے غالب ہونا شرط بخاری کا ہے غیر پر۔ مقدم رکھی گئی ہے بخاری دیگر کتابوں پر پھر صحیح مسلم بسبب شریک ہونے اس کے بخاری کے ساتھ علماء کے قبول میں۔ پھر وہ مقدم ہے جو ان کی شرطوں کے موافق ہو)

اور یہ قاعدہ ہے کہ جو ضعیف حدیث، مقابل صحیح کے ہو، وہ منکر ہوتی ہے۔ اور جو حدیث مقابل ارجح کے ہو، وہ شاذ کہلاتی ہے کما مرّ عن شرح النّخبہ۔ پس مؤلف کی تمام حدیثیں مردود ہوگئیں۔ ان میں سے چوتھی شاذ اور باقی تمام منکر۔

تنبیہ۔ ایک حدیث حضرت طحاوی کی اور ہے جس میں لفظ عند کا واقع ہے۔ اور مطلب اس کا یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے شب مذکور میں نزدیک غائب ہونے شفق کے مغرب پڑھی تھی۔ یعنی نہ بعد اس کے۔ سو اگرچہ اس کو جناب نے مؤلف نے نقل نہیں کیا لیکن پھر بھی اس کی خدمت گذاری چاہیے۔

تو واضح ہو کہ وہ حدیث بھی واہی اور منکر ہے۔ اس لئے کہ دو راوی اس کے

مجروح ہیں۔ ایک یحی بن عبد الحمید حمانی، کہ یہ شخص چور تھا احادیث کا اور جھوٹا تھا۔ کہا تقریب التہذیب میں:

یحی بن عبد الحمید بن عبد الرحمن بشھین بفتح الموحدة و سکون المعجمة الحمانی بکسر المھملہ و تشدید المیم الکوفی حافظ الا انّھم اتّھموا بسرقه الحدیث (یحی بن عبدالحمید بن عبدالرحمٰن کوفی حافظ ہے مگر علماء نے حدیث کی چوری کا اسے دھبہ لگایا ہے)۔

اور کہا نورالدین علیؒ نے مختصر تنزیه الشریعه میں:

یحی بن عبد الحمید کان یکذب و یسرق۔
(یحی بن عبدالحمید جھوٹ بولتا تھا اور حدیث چراتا تھا)

اور ایک اسامہ بن زید بن اسلم، کہ یہ شخص ضعیف تھا بسبب حافظہ نہ ہونے کے۔ کہا تقریب میں:

اسامه بن زید بن اسلم العدوی مولاهم المدنی ضعیف من قبل حفظه۔ (اسامہ بن زید العدوی ضعیف ہے حفظ کی جانب سے)

پس باطل ہوئیں سب روایات متمسکات کی جمع صوری والوں کی جن سے یہ ثابت کرتے تھے کہ حضرت ابن عمرؓ نے شب مذکور میں قبل غائب ہونے شفق کے مغرب پڑھی تھی اور عشاء بعد اس کے، اور جمع صوری کی تھی، اور باقی رہا ثبوت ہمارا اس بات کو کہ ابن عمرؓ نے مغرب بعد غائب ہونے شفق کے پڑھی تھی اور جمع حقیقی کی تھی۔ فللّٰه الحمد

☆ باعث خامس۔ مؤلف کا عذر اول پر یہ ہے کہ روایت ہے عمرؓ بن الخطاب سے

انّه کتب فی الآفاق ینھاھم ان یّجمعوا بین الصّلوتین و یخبرھم انّ الجمع بین الصّلوتین فی وقت واحد کبیرة من الکبائر۔ رواه الامام محمد فی مؤطا۔ (حضرت عمرؓ نے مملکت میں لکھ بھیجا کہ ایک وقت میں دو نمازوں کو جمع کرنا گناہ کبیرہ ہے)۔

اس نامہ سے معلوم ہوا کہ جمع بین الصلوتین ایک وقت میں بڑا گناہ ہے۔ اور اس نامہ پر کسی صحابی کا انکار نہیں پایا گیا۔ تو معلوم ہوا کہ صحابہ کے نزدیک جمع کرنا آنحضرت ﷺ کا دو نمازوں کو بطور جمع صوری کے ہوگا جیسا کہ دلالت کرتی ہے اس پر روایت طبرانی کی:

انّ النّبیّ ﷺ کا ن یجمع بین المغر ب و العشاء و یؤ خر ھذہ فی آ خر وقتھا و یعجل ھذہ فی اوّل وقتھا

(آنحضرت ﷺ مغرب اور عشاء کو جمع کرتے تھے ایک کو آخر وقت تک تاخیر کر کے دوسری کو جلدی اول وقت میں پڑھ لیتے تھے)۔

پس جواب اس کا یہ ہے کہ جمع صوری کی جیسے تحقیق ہوئی تم معلوم کر چکے ہو۔ اس واسطے کہا جاتا ہے کہ منع کرنا عمرؓ کا جمع بین الصلوتین سے حالت اقامت میں بلا عذر تھا۔ جیسا کہ شاہد ہے اس تاویل پر اتفاق جمہور صحابہ ومن بعدھم کا اوپر عدم جواز جمع بلا عذر کے۔

اب رہی حدیث طبرانی کی جس سے صوری نکلتی ہے۔ سو جواب اس کے دو ہیں:

اول یہ کہ اس کتاب کی حدیث بدون تصحیح کسی محدث کے، یا پیش کرنے سند کے، کیوں کر تسلیم کی جاوے ۔ یہ کتاب اس طبقہ کی ہے جس میں سب اقسام کی حدیثیں، صحیح اور سقیم، مختلط ہیں۔ چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ سے نقل کیا گیا۔

دوسرا یہ کہ فرض کیا کہ یہ حدیث صحیح ہے، لیکن اس میں سفر کا کیا ذکر ہے تو کہ کہو کہ سفر کے جمع کی کیفیت بیان کی ہے۔ تو کہا جائے گا کہ اس میں کیفیت اس جمع کی بیان ہوئی ہے جو حالت قیام میں بلا عذر آنحضرت ﷺ نے جمع کی تھی ۔ جیسا کہ روایت میں ابن عباسؓ کی جو نسائیؒ نے روایت کی ہے (اور جناب مؤلف کے باعث ثانی کے ضمن میں نقل ہو چکی ہے) تصریح ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حالت قیام میں مقام مدینہ میں ایسی جمع صوری کی تھی۔ پس اس پر جمع سفری کو کس طرح قیاس کیا جاوے۔ فتدبر

تنبیہ۔ دو حدیثیں اور ہیں کہ وہ جمع صوری پر دلالت کرتی ہیں اور ان کو جناب مؤلف نے نقل نہیں کیا پس ان کو نقل کر کے ان کا جواب بھی دینا چاہیے۔

ایک حدیث یہ جو روایت کی ہے ابو داؤدؒ نے عثمان بن شیبہ اور ابن المثنی سے کہ وہ روایت کرتے ہیں ابو اسامہ سے اور وہ عبداللہ بن محمد بن عمر بن علی سے اور وہ روایت کرتے ہیں اپنے باپ محمد بن عمر بن علی سے اور وہ محمد روایت کرتے ہیں اپنے دادا علیؓ بن ابی طالب سے:

انّ علیاً کا ن اذا سا فر سار بعد ما تغر ب الشّمس حتّی تکاد ان تظلم ثمّ ینزل فیصلّی المغر ب ثمّ ید عوا بعشا ئہ فیتعشی

ثمّ یصلی العشاء ثمّ یرتحل و یقول ھکذا کان رسول اللّٰہ یصنع (حضرت علیؓ جب سفر کرتے تھے، چلتے جاتے۔ جب سورج ڈوب جاتا اور اندھیرا قریب ہوتا، اتر کر مغرب پڑھتے اور کھانا کھا کر عشاء پڑھتے، پھر سوار ہو جاتے۔ اور کہتے تھے کہ ایسے ہی آنحضرت ﷺ کرتے تھے)

پس جواب اس کا یہ ہے کہ محمد بن عمر بن علی کو اپنے دادا سے ملاقات نہیں۔ تو یہ روایت محمد کی ان سے مرسل ہوئی جیسا کہ کہا تقریب التہذیب میں:

محمد بن عمر بن علی بن ابی طالب صدوق من السادسہ و روایتہ عن جدہ مرسلۃ (محمد بن عمر بن علیؓ بن ابی طالب صدوق چھٹے طبقہ میں ہے اور روایت اس کی اپنے دادا سے مرسل ہے)۔

اور کہا مقدمہ کتاب میں:

السّادسۃ طبقۃ عاصرو الخامسۃ لکن لم یثبت لھم لقاء احد من الصّحابۃ کابن جریج (چھٹا طبقہ وہ ہے جو پانچویں کے ہم زمانہ ہوئے ہیں لیکن انہیں ملاقات کسی صحابی کی نہیں ہے جیسے کہ ابن جریج)

اور روایت مرسل حجۃ نہیں ہوتی نزدیک جماعت فقہاء اور جمہور محدثین کے۔ جیسا کہ کہا امام نوویؒ نے مقدمہ شرح مسلم میں:

ثمّ مذھب الشّافعی و المحدّثین او جمھورھم و جماعۃ مّن الفقھاء انہ لا یحتج بالمرسل ۔انتھی مختصراً (پھر مذہب شافعی اور محدثین کے گروہ اور ایک جماعت فقہاء کا یہ ہے کہ حدیث مرسل حجت نہیں)

☆ اور دوسری روایت یہ ہے کہ روایت کی ہے طحاویؒ نے حضرت عائشہؓ سے:

قالت کان رسول اللّٰہ ﷺ یؤخر الظّھر و یقدم العصر و یؤخر المغرب و یقدم العشاء۔

(حضرت عائشہؓ نے کہا کہ آنحضرت ﷺ تاخیر کرتے تھے ظہر میں اور مقدم کرتے عصر کو اور تاخیر کرتے مغرب میں اور مقدم کرتے عشاء کو)

پس جواب اس کا یہ ہے کہ ایک راوی اس کا مغیرہ بن زیاد موصلی ہے اور یہ شخص مجروح ہے کہ وہمی تھا۔ قالہ الحافظ فی التقریب

پس الحمد للہ عذر اول سے مؤلف کے کہ آنحضرت ﷺ جمع صوری کیا کرتے تھے بوجہ احسن جواب ہو گیا۔ اور جتنی روایتیں حنفیہ کی دلائل جمع صوری کی تھیں سب کا ضعف ظاہر ہو گیا اور ثابت ہوا کہ کوئی حدیث صحیح ایسی نہیں جس سے ثابت ہو کہ آنحضرت ﷺ جمع صوری سفر میں کیا کرتے تھے۔

اب سنو کہ یہ جمع صوری سفر میں جیسی کہ از راہ نقل کے باطل ہے اور بے اصل ہے از راہ عقل کے بھی واہی ہے۔ اس لئے کہ جمع بین الصلوتین رخصت ہے بحق مسافرین کے یعنی اپنے اپنے وقتوں میں نماز پڑھنی سفر میں شاق ہوتی ہے اس واسطے شارع نے ترحم سے اجازت جمع کی دے دی۔ پس اگر تم کہو کہ مراد جمع سے سفر میں جمع صوری ہے تو یہ جمع رخصت نہ رہی بلکہ اور مصیبت ہو گئی۔ اس واسطے کہ آخر جز اول نماز کا اور اول جزء دوسری نماز کا پہچاننا اکثر خواص کو نہیں ممکن، چہ جائے عوام مصلین جامعین بین الصلوتین۔ تو جمع صوری اکثر لوگوں کو مشکل اور شاق ہوئی بہ نسبت ادا نمازوں کے اپنی اوقات میں کیونکہ وقت تو ایک طرف طویل ہوتا پس جس وقت چاہا اور فرصت ملی اول وقت یا اوسط یا آخر نماز پڑھ لی اور مصیبت سے تحری اور آخر اور اوائل اوقات کے بچے رہے۔

ایسا ہی کہا ابن عبد البرؒ اور خطابیؒ نے جیسا کہ کہا سلام اللہ حنفیؒ نے محلی میں:

و حمله الحنفية على الجمع الصورى بان صلى الظهر فى آخر وقتها و العصر فى اول وقتها ورده ابن عبد البر و الخطابى وغيرهما با ن الجمع رخصة فلو كا ن صوريا لكا ن اعظم ضيقاً من ا لا يتا ن بكل صلوةفى وقتها لان اوا ئل الاوقات و اوا خرها مما لا يدركه اكثر الخا صة فضلاً عن العامة و صريح ا لا خبار ان الجمع فى وقت احدى الصلوتين۔ انتهى۔

و التعقيب بان معرفة اول الوقت و آخره يحصل بحسب الظن و التخمين خصو صاً فى صورة كثرة القافلة و حضور الناس الذين لهم مهارة فى معرفة الوقت ليس بشىء لا ن تخمين اوائل الاوقات و الظن من خوا ص الخا صة و الرخصة

لعا مة المصلين المسا فرين و منهم بل اکثر هم لا رأی له و لا تخمين و کذاکثرة القا فلة لا تو جد مع کل من يسا فر بل کثير من الناس المسا فرين من لا ثا نی معه فا لحق ان الجمع الصوری ليس بر خصة و الجمع الذی هو ر خصة ليس بصوری ، انتهی

(اورمحمول کیا احناف نے اس کو جمع صوری پر اس طرح پر کہ ظہر کو آ خر وقت میں پڑ ھا اور عصر کو اول وقت میں ۔ اور رد کیا ہے اسے ابن عبد البرؒ اور خطابیؒ وغیرہ نے اس طرح کہ جمع کرنا نماز کا رخصت ہے، پھر اگر صوری ہو، تو وقت پر نماز پڑھنی بڑی مشکل ہو گی ۔ کیونکہ اول وآ خر وقت تو جاننے والے بھی مشکل سے جانتے ہیں، عوام تو جان چکے۔ اور ظا ہر حدیثیں یہ ہیں کہ جمع ایک نماز کے وقت میں دو نمازیں ہیں ۔ انتہی اور یوں کہنا کہ اول اور آ خر وقت اٹکل سے معلوم ہوسکتا ہے خصوصاً جہاں آ دمیوں کی ایک جماعت ہوتو وہاں صا حب شناخت بھی ہو تے ہیں۔ یہ ٹھیک نہیں کیونکہ اول وقت اور آ خر میں اٹکل کرنا بڑے صا حب شناخت کے لئے ہے اور رخصت عام نمازیوں اور مسافروں کے لئے ہے ۔ اور بعض ان میں سے بلکہ اکثر ایسے ہیں کہ ان کو کچھ اسباب میں سمجھ اور اٹکل نہیں ۔ اور پھر سارے مسافروں کے ساتھ قافلہ بھی نہیں پائے جاتے بلکہ بہت بے چارے مسا فر تو ایسے ہیں کہ ان کو رفیق دوسرا بھی نہیں ملتا، تو ٹھیک یہ بات ٹھہری کہ جمع صوری رخصت نہیں ہوسکتی اور وہ جمع صلوۃ جو رخصت ہے جمع صوری نہیں ہے)

☆ اور ایک عذر مئولف کا یہ ہے کہ

حدیثیں جواز کی ظنی ہیں کہ اخبار احاد ہیں اور توقیت نمازوں کی قطعی ہے

قال اللّٰه تعا لی: انّ الصّلوة کا نت علی المئو منين کتا باً موقو تاً ، و حا فظوا علی الصّلوا ت و الصّلوة الوسطی ۔

پس کیوں کر احادیث ظنیہ سے مقتضائے قرآن کو جو قطعی ہے، چھوڑ کر جمع بین الصلوتین کو جائز کہیں ۔

☆ پس جواب اس کا یہ ہے کہ یہ توقیت ہر مصلی پر اور ہر نماز کی عموم نص سے ثابت

ہے ۔تصویر اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالی نے ان آیات سے عموماً ہر نماز کو، ظہر ہو خواہ عصر خواہ مغرب ہو، خواہ عشاء ہو، خواہ فجر ،عموماً ہر نمازی پر خواہ مقیم ہو، خواہ مسافر، خواہ مریض ، خواہ سالم (صحتمند)، خواہ دریا میں ہو کشتی پر، خواہ خشکی میں ، واجب کردی ہے اور شاہد ہے اس عموم پر لفظ الصّلوۃ کا اور المئومنین جو صیغ جمع سے ہے اور معرف باللام اور الفاظ عموم سے ہیں۔ قال فی التّوضیح و غیرہ و منھا ای من الفاظ العام الجمع معرف باللام ۔ (الفاظ عام میں سے وہ جمع ہے جس پر الف لام ہو)

تو ہم کہتے ہیں کہ اس عموم سے مخصوص ہیں مصلی ظہر اور عصر اور مغرب اور عشاء کے جو مسافر ہوں ان احادیث صحاح سے جو جمع بین الصلوتین پر قطعاً اور یقیناً دلالت کرتے ہیں اگر چہ اخبار احاد ہیں، کیونکہ تخصیص عام کتاب اللہ کی اخبار احاد سے ہمارے نزدیک درست ہے ۔ اور یہی ہے مذہب جمہور علماء اسلام کا اور آئمہ اربعہ سے بھی منقول ہے۔ اگر چہ بعض مشائخ حنفیہ جیسے مشائخ عراق کا اس میں خلاف ہے ۔ اور متاخرین حنفیہ بھی اس پر جم گئے ہیں ۔کہا تلوتح میں :

و عند جمھور العلماء اثبات الحکم فی جمیع ما یتنا ولہ من الافراد قطعاً و یقیناً عند مشائخ العراق و عامۃ المتأخرین و ظنا عند جمھور الفقھاء و المتکلمین و ھو مذھب الشافعی و المختار عند مشائخ سمرقند حتی یفید و جوب العمل دون الا عتقاد و یصح تخصیص العام من الکتاب بخبر الواحد و القیاس ۔ (اور جمہور علماء کے نزدیک یہ ہے کہ سب فردوں کو عام شامل ہے یقینی ثبوت حکم کو مشائخ عراق اور عام متاخرین کے نزدیک متضمن ہوتا ہے اور ظنی جمہور فقہاء اور متکلمین کے نزدیک ۔اور وہی مذہب شافعی کا ہے اور مختار مشائخ سمرقند کا بھی یہی ہے۔ تو اب عام وجوب عمل کا مفید ہے اعتقاد کا نہیں ۔ اور صحیح ہے تخصیص قرآن کی خبر واحد اور قیاس کے ساتھ)

اور کہا فاضل حبیب اللہ قندھاریؒ نے مغتنم الحصول میں :

تخصیص عام الکتاب بخبر الواحد جائز فی المختصر و بہ قالت الآئمۃ الا ربعۃ (تخصیص عام کی آیات قرآن میں خبر واحد کے ساتھ

جائز ہے مختصر میں ہے کہ یہی کہا ہے چاروں اماموں نے)

پس جناب مؤلف پر یہی حجت بس ہے کہ عدم جواز اس تخصیص کا خلاف ہے آئمہ اربعہ کے۔ اس لئے کہ جناب کا یہ مذہب ہے کہ جو کچھ مخالف ہو آئمہ اربعہ کے وہ مخالف ہے اجماع کے اور باطل ہے۔ تو مؤلف ہم سے اس تخصیص کے جائز ہونے کی دلیل طلب نہیں کر سکتے۔ لیکن پھر بھی ہم جواز اس تخصیص کا ثابت کرتے ہیں اور عدم جواز کا جواب دیتے ہیں۔ مگر عربی عبارت میں کیونکہ عوام تو سمجھتے ہی نہیں پھر کیا فائدہ ہندی میں۔ باآنکہ عربی عبارت میں اختصار ہے:

فاعلم انّ لنا دليلين على الجواز:۔

الدّليل الاوّل ما قال الفاضل المحقق حبيب اللّه القندهارى فى المغتنم و هو انّ عام الكتاب قطعى المتن ظنى الدّلالة و خاص الخبر بالعكس فتساويا فوجب الجمع فى المسلم تبعا للتحرير يرد عليه مع ابتنائه على ظنية العام ان قطعية الخبر ضعيف لضعف ثبوته لانّ الدّلالة فرع الثّبوت بخلاف قطعية الكتاب فلا مساواة اقول قوة قطعية دلالة الخبر بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا ينافى ضعف ثبوته فيجوز فثبت المساواة۔انتهى۔

اقول بناء هذا الدّليل على ظنية دلالة العام من الكتاب و هو المذهب المنصور المتّفق عليه الجمهور و وجهه ان كل عام يحتمل التخصيص و اعترض عليه بانّه ان اريد بالاحتمال مطلق الاحتمال يكون ناشيا عن الدّليل اولا فهو لا يضر قطعية العام كما ان احتمال الخاص المجاز بلا دليل و قرينة لا يضر قطعية الخاص و ان اريد الاحتمال النّاشى عن الدّليل منعنا وجوده و اجيب عنه بانّ المراد الاحتمال النّاشى عن الدّليل و الدّليل شيوع التّخصيص و كفى به دليلا قال فى التّلويح كل عام يحتمل التخصيص و

التخصیص شا یع فیه کثیرا بمعنی انّ العا م لا یخلوا عنه ا لّا قلیلاً بمعو نة القرا ئن کقو له تعا لی انّ اللّه بکلّ شیءٍ علیم ، و للّه ما فی السّما وا ت و ا لا ر ض ، حتی صار بمنز لة المثل انّه ما من عا مٍ ا لّا وقد خصّ منه البعض و کفی بهذا دلیلاً علی ا لا حتمال و هذا بخلاف احتما ل الخا ص المجاز فانّه لیس بشا ئع فی الخا ص شیو ع التّخصیص فی العا م حتی ینشأ عنه احتمال المجاز فی کل خا ص انتهی ۔

و اعترض علی الجوا ب با نّا لا نسلم انّ التّخصیص ا لّذی یورث الشّبهة و الا حتمال شا ئع بل هو فی غا یة القلّة لا نّه انّما یکو ن بکلام مستقل مو صو ل با لعا م فا جا ب عنه فی التّلو یح و قا ل فیه نظر لا نّ مراد الخصم با لتّخصیص قصر العا م علی بعض المسمّیات سواء کا ن بغیر مستقل او بمستقل مو صو ل او متراخ و لا شکّ فی شیو عه و کثرته بهذا المعنی فا ذا وقع النّزا ع فی اطلاق اسم التّخصیص علی ما یکو ن بغیر المستقل او با لمستقل المترا خی فله ان یّقول قصر العا م علی بعض المسمّیا ت شا یع فیه بمعنی انّ اکثر العمو مات مقصور علی البعض فیو ر ث الشّبهة فی تناول الحکم لجمیع ا لا فراد فی العا م سواء ظهر له مخصص اولا و یصیر دلیلاً علی احتما ل ا لا قتصار علی البعض فلا یکو ن قطعیاً فا ن قلت قصر العام با لکلام المو صو ل قلیل و بالمترا خی نسخ و لیس بتخصیص لانّ تا خیر المخصص تجهیل قلنا تا خیر المخصّص کتا خیر النّا سخ و لم یقو لوا باستلزا م تا خیر النّا سخ التجهیل فکذا هذا فا ن قلت انّ الدّوا م قطعا لیس با لصّیغة فی المنسو خ بخلاف الکلّ فی العا م قلنا هذا الفر ق لا یعتد به اذ لا حاجة فی فهم الدوام الی

الصّیغة بل یکفی له ظا ھر ا لا مر سیّما وقت القرا ئن فا ن
قوله تعا لی اقیموا الصلوة یفید بظا ھره دوا م و جو ب اقا مة
الصلوة علی تفصیل بینه الشا رع مع عد م صیغة تد ل و
ضعا علی الدوا م فیه و ان لم تقو لوا بد لا لة علی الدوام لز م
عدم و جو ب اقا متها بعد حین و ھو خلاف ما اتفقوا علیه من
وجوب اقا متها دا ئماً فظھر ان الفر ق بین ا لکلام الموصول
و المتراخی با ن ا لا ول مخصص و الثا نی ناسخ تحکم لا
دلیل علیه و ثبت ان العا م من الکتا ب و غیره ظنی دلا لة
لکن المخا لف المد عی بقطیعة العا م یقو ل او لا ان لفظ العام
موضو ع للعمو م قطعا و ھو لازم له عند اطلاقه و مد لو ل
له کا لخا ص ا لا بد لیل و ثا نیا انه لو جاز ارادة البعض بلا
قرینة و دلیل لا رتفع ا لا ما ن عن ا للغة و الشر ع و لما صح منا
مثلاً الحکم بعتق جمیع عبید من قا ل کل عبد لی فھو حر
اجیب عما قا ل اولا با نا سلمنا و ضع ا للفظ للعمو م و سلمنا
دلا لته علی العمو م حین اطلا قه کما ھو مقتضی ا للزوم
بینھما لکنا لا نسلم قطعیة ا لدلا لة علی المد لو ل بقیام ما
نع و ھو شیوع التخصیص و احتما ل المخصص کما حققناه
و ھذا لا ینا فی ا للزو م بین الدا ل و المد لو ل و لم یلز م
الانفکاك بینھما لما سلمنا الد لا لة علی العمو م کذا فی شرح
المسلم لمولانا بحر العلوم عبد العلی ا للکھنوی مع زیادة
ایضا ح و اجیب عما قا ل ثا نیا با ن الظن یجب العمل به
فلا یر تفع کذا فی المسلم نفسه ای نحکم علی ما نفھم من
العا م ظا ھرا بلا تو قف و نحکم مثلا بعتق جمیع عبید من
قال کل عبد لی فھو حر فکیف یر تفع ا لامان بل یتحقق
الارتفاع اذا خصصناه بلا دلیل و قرینة فا لقول قول القا ئلین

بظنیۃ العا م من الکتب و غیرہ فا فهم و لا تقلد مخالفا للحق
و الدّ لیل الثّا نی ما قا ل الفا ضل محقق القند هاری فی
المغتنم ان الصحا بۃ خصوا و احل لکم ما وراء ذا لکم بلا
تنکح المرئۃ علی عمتها و لا علی خا لتها و یو صیکم اللّه
فی او لا دکم بلا یرث القا تل و لا یتوارث اهل الملتین و نحن
معا شر ا لا نبیاء لا نرث ولا نورث فان قیل مخصص
بالاجماع لا با لسنۃ قلنا بل اجماع علی التخصیص اذ وقع
فلم ینکر و ان قیل انما یتم لو لم یخص یقا طع قلنا لو کا ن
توا تر کذا فی المسلم انتهی ۔ و قا ل فی المسلم تلک
الاحادیث مشا هیر لا جما عهم علی العمل بها فز یادتها
علی الکتا ب و هو نسخ عند نا اقول الظا ہر انه استنبط
شهرتها من اجما عهم علی العمل بها فلا نسلم صحۃ
استنباطه اذا الشهرۃ بعد ا لا جماع علی العمل و ا لا جماع بعد
التخصیص و لم تکن تلک ا لا حا دیث حین التخصیص الا
من اخبار ا لا حاد فمن یدعی شهر تها قبل التخصیص بها و
العمل علیا فعلیه البیان فثبت بهذا التحقیق ان تخصیص
العا م من الکتا ب بخبر الوا حد قبل تخصیصه بقطعی جا ئز
و الما نعون ایضا یستد لو ن بدلا ئل منها ان العا م من الکتاب
قطعی و خبر الوا حد ظنی فکیف یسقط حکمه و انی ینسخه و
لو فی البعض فهو منقوض بما اثبتناہ من ظنیۃ العا م فلذا
قال القند هاری انه غیر تا م علی القو ل بظنیۃ العا م و منها
ان عمر رد حد یث فا طمۃ بنت قیس انّه علیه السّلام لم
یجعل لها سکنی و لا نفقۃ لما کا ن مخصصا لقو له تعا لی
اسکنو هن فقا ل کیف نتر ک کتا ب ر بنا و سنۃ نبینا بقول
امرأۃ لا ندری اصدقت ام کذ بت و اجیب عنه فی المسلم بان

رد ها لتر دده فی صد قها و لذا و صفها بما و صف اشعار
العلية التر ددو و للرد ۔ انتھی ۔
قال الفا ضل القند ھاری التردد اما لاحتما ل خبر الوا حد
الکذب ففیه المد عی و اما لجها لة امر ھا فی العدا لة فینا فی
تعدیل جمیع الصحا بة ا لا ان یقا ل لعله لقصور الضبط۔
انتھی ۔
اقول یؤ ید ہ تردد عمر فی تلک المرأة خا صة بد لیل نسبته
اصدقت ام کذ بت الیھا خا صة و الا لقا ل کیف نتر ك کتا ب
ربنا و سنة نبینا لقول من یر وی و یخبر متفرداً و منھا انه قا ل
النبی ﷺ اذا رو ی عنی حدیث فا عر ضوہ علی کتا ب الله
فان وافقه فا قبلوہ و ان خا لفه فردوہ قا ل فی المسلم محمو ل
علی النسخ فا نه مخا لفة تا مة فلا یصح با لضعیف و اما
المخصص فله موا فقه لا نه بیا ن انتھی ۔
قال فی المغتنم الظا ھر من المخا لفة ما یشتمل اخرا ج بعض
ما کا ن دا خلا سواء سمی تخصیصاً او بیا ناً او غیرہ و فی
المنھا ج منقو ض بالمتوا تر فی المسلم ورد با ن غا یة ما لز م
منه تخصیص الحدیث و العام المخصو ص حجة فی البا قی
اقول مراد ا لنا قض انه خبر وا حد فی مقا بلة ا لا جماع علی
العمل بالمتواترفلایصلح حجة و مجرد احتمال التخصیص
لا یجدی نفعا بل لا بد من و جود مخصص لا یقال ھو الاجماع
لانّ الاجماع علی العمل لا ان العمل للاجماع ۔ قد یقا ل
ظا ھر الحدیث ایجا ب تحقیق الحا ل فی محل الر تبة فلا
یتناول المتوا تر او یقا ل خص بد لیل العقل و الحق ان
الحدیث ضعیف بل قیل مو ضو ع بل من اشد الموضوعا ت
بل قیل و ضعته الز نا دقة و قیل مخا لف لقوله تعا لی ما

آتاکم الرسول فمبطل لنفسہ۔ انتھی ۔

اقول ھذا ھو الحق الذی ینبغی ان یؤ من بہ فا ن ھذا الحدیث مکذوب موضوع با طل لا اصل لہ و ضعہ الزنادقۃ الملعونو ن و استدل بہ الجھلۃ المتعصبو ن فلذا ردہ المتقدمو ن و المتأ خرو ن قا ل بحر العلوم مو لا نا عبد العلی اللکھنوی الحنفی فی شر حہ علی المسلم قا ل صا حب سفر السعادت انّہ من اشد الموضوعات قال الشیخ ابن حجر العسقلا نی قد جاء بطر ق لا تخلو عن المقا ل و قا ل بعضھم قد و ضعہ الز نادقۃ و ایضا ھو مخا لف لقو لہ تعا لی ما آ تا کم الرسو ل فخذوہ، فصحۃ ھذا الحدیث یستلز م و ضعہ و ردہ فھو ضعیف مردود۔ انتھی ۔

و قا ل ابن طاھر صا حب مجمع البحار فی تذ کر تہ و ما اوردہ ا لا صو لیو ن من قو لہ اذا روی عنی حدیث فاعرضوہ علی کتا ب اللہ فا ن وافقہ فا قبلوہ و ان خا لفہ فردوہ

قال الخطا بی و ضعتہ الز نادقۃ و ید فعہ حدیث انی اوتیت الکتا ب و ما یعدلہ و یروی و مثلہ

و کذا قا ل الصنعا نی و ھو کما قا ل انتھی

و قا ل القا ضی محمد بن الشو کا نی فی الفوا ئد المجمو عہ حدیث اذا رو ی عنی حد یث فا عرضوہ علی کتا ب اللّٰہ فاذا وافقہ فا قبلوہ وان خالفہ فردوہ قال الخطابی وضعتہ الزنادقۃ و ید فعہ اوتیت القرآن و مثلہ معہ و کذا قا ل الصنعا نی قلت و قد سبقھما الی نسبۃ وضعہ الی الزنادقۃ ابن معین کما حکاہ عنہ الذ ھبی علی ان فی ھذا الحد یث المو ضوع نفسہ ما یدلّ علی ردہ لا نا اذا عر ضنا ہ علی کتاب اللہ خا لفہ ففی کتاب اللّٰہ عزّ و جل ما آ تا کم الرسول فخذوہ و ما نھا کم عنہ

فا نتھوا و نحو ھذا من الآ یا ت ۔انتھی

فبطل جمیع ما تمسک به الما نعو ن للتخصیص بجمیعھا و بقی ما اثبتناہ من جواز تخصیص عا م الکتا ب بخبر الواحد قبل تخصیصه بقطعی

(جان کہ ہمارے لئے جواز کی دو دلیلیں ہیں: پہلی تو وہ جو فاضل حبیب اللہ قندھاریؒ نے مغتنم میں کہا ہے کہ قرآن کا عام، ثبوت میں یقینی اور دلالت میں ظنی ہوتا ہے اور خاص حدیث کا اس کے برعکس ہوتا ہے، تو دونوں برابر ہو گئے تو اب جمع واجب ہے ۔
مسلم میں تحریر کی متابعت کے طور پر ہے کہ عام آیت کے ظنی ہونے کی بنا پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یقینی ہونا حدیث کا ضعیف ہے بسبب ضعف ثبوت اس کے، اسلئے کہ دلالت ثبوت کی فرع ہے، برخلاف یقینی ہونے قرآن کے ۔تو اب برابر ہوئے ۔
میں کہتا ہوں وجہ مضبوطی یقینی ہونے دلالت حدیث کے یہ ہے کہ اگر یہ حدیث ثابت ہےتو مطلب اس کا ثابت ہے، اور اس کو ضعف ثبوت منافی نہیں تو یہ بات جائز رہی اور برابری ثابت ہوگئی ۔ ہو چکی عبارت اس کی ، میں کہتا ہوں بنا اس دلیل کی ظنی ہونے دلالت عام قرآنی پر ہے اور یہ مذہب قوی اور جمہور کا اتفاقی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر اس احتمال سے عام احتمال مراد ہے کہ پیدا ہونے والا کسی دلیل سے ہو، خواہ نہ ہو، تو یہ یقینی ہونے عام کو مضر نہیں جیسا کہ وہ احتمال مجاز کا قطعیہ خاص کو مضر نہیں کہ بلا دلیل اور بلاقرینہ کے ہو۔ اور اگر احتمال دلیل والا لیا ہے تو ہم اس کا ہونا نہیں مانتے۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ مراد احتمال سے وہی دلیل والا ہے اور دلیل تخصیص کا پھیلنا ہے اور یہ دلیل کافی ہے۔تلویح میں کہا ہے ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور تخصیص اس میں پھیل رہی ہے اس معنی کر کے کہ کوئی عام اس سے خالی نہیں ہوتا مگر بعض جگہ، اور تخصیص مقام کے لگاؤ سے ہوتی ہے جیسے قول اللہ کا ، اللہ ہر چیز کو جانتا ہے، اور ، واسطے اللہ کے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے ، یہاں تک کہ ایک مثل مشہور ہوگئی ہے کہ کوئی عام نہیں جس میں تخصیص نہ ہوئی ہو، اور اس قدر دلیل کافی ہے ، احتمال کے لئے اور یہ برخلاف اس احتمال کے لئے ہے جو خاص میں مجاز کا ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسا

نہیں پھیلا کہ ہر خاص میں مجاز کا احتمال چل جاوے۔ ہو چکی عبارت اس کی۔ اور اس جواب پر یوں اعتراض کیا گیا ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ اس طرح کی تخصیص جو شبہ اور احتمال پیدا کردے، پھیل رہی ہے، بلکہ وہ بہت کم ہے کیونکہ وہ تو مستقل موصول کلام سے ہوتی ہے اور اس کا جواب تلویح میں ہے۔ چنانچہ کہا ہے کہ اس میں بحث ہے کیونکہ مراد مقابل کی تخصیص سے گھِر جانا عام کا بعضے معنوں پر ہے خواہ وہ مستقل سے ہو یا نہ ہو، اور موصول ہو یا نہ ہو، اور اس کے پھیلاؤ میں کوئی شک نہیں تو جب بحث پڑی تخصیص کے بولنے میں کہ غیر مستقل سے ہے یا مستقل غیر موصول سے، تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ گھِرنا عام کا بعضے معنوں پر پھیل رہا ہے اس معنی کر کے کہ اکثر عام بعض معنوں پر گھِر رہے ہیں تو اب عام کے سارے معنی کے شامل ہونے میں شبہ پڑ گیا خواہ مخصص ظاہر یا نہ ہو اور احتمال کے لئے دلیل ہوئی تو عام قطعی نہ رہا۔ اگر تو کہے کہ تخصیص کلام موصول سے تو کم ہے اور غیر موصول سے تخصیص نہیں ہوتی، نسخ ہوتا ہے کیونکہ مخصص کو مؤخر کرنا جہالت میں ڈالتا ہے، تو ہم کہیں گے کہ مؤخر کرنا مخصص کا مثل مؤخر کرنے ناسخ کے ہے اور ناسخ میں لوگوں نے یہ نہیں کہا کہ جہالت میں ڈالنا لازم آتا ہے، تو یہاں بھی یونہی ہے۔ اگر تو کہے کہ یقینی ہمیشگی منسوخ میں بمقتضائے لفظ کے نہیں بخلاف سارے معنی کے عام میں، تو ہم کہیں گے کہ یہ فرق اعتبار کے لائق نہیں کیونکہ ہمیشگی کے سمجھنے میں لفظ کی طرف حاجت نہیں بلکہ ظاہر امر کافی ہے خصوصاً قرینوں کے ہوتے ہوئے مثلاً قول اللہ تعالی کہ تم نماز پڑھو، ظاہر میں فائدہ دیتا ہے کہ تفصیل شرعی پر نماز ہمیشہ کے لئے ہے، باوجود نہ ہونے ایسے لفظ کے کہ اس میں ہمیشگی کی دلالت ہو۔ اور اگر یوں کہہ دیں کہ ہمیشہ کی دلالت نہیں تو ایک وقت کے بعد نماز کا نہ واجب ہونا لازم آئے اور یہ اس کے خلاف ہے جس پر سب کا اتفاق ہے۔ کہ نماز ہمیشہ واجب ہے۔ تو ظاہر ہو گیا کہ یہ فرق کلام موصول اور غیر موصول میں کہ ایک مخصص ہے اور ایک ناسخ سینہ زوری ہے، کوئی اس پر دلیل نہیں۔ اور ثابت ہو گیا یہ کہ عام قرآنی وغیرہ دلالت میں ظنی ہے لیکن جسے عام کے یقینی ہونے کا دعوی ہے وہ پہلے تو یوں کہتا ہے کہ لفظ عام یقینی عموم کے لئے بنا ہے اور وہ اس کو لازم ہے بولنے کے وقت اور وہی اس کے معنی ہیں خاص کی طرح مگر جب کوئی دلیل اس کے خلاف پر

آجاوے تو خیر اور پھر یوں کہتا ہے کہ بلا قرینہ اور دلیل کے اگر بعضے معنی کا ارادہ عام سے جائز ہو جاوے تو لغت اور شرع کا بھروسہ اٹھ جاوے اور البتہ اس مقولہ سے کہ میرے سارے غلام آزاد ہیں یہ حکم صحیح نہ ہو کہ سارے غلام آزاد ہیں، پس جواب پہلی بات کا تو یوں دیا گیا ہے کہ ہم نے لفظ کا عموم کے لئے بنا ہونا مان لیا اور یہ مانا کہ بولتے وقت عموم پر دلالت بھی کرتا ہے چنانچہ وضع اور دلالت میں ملازمہ ہے لیکن معنی پر یقینی دلالت کرنا بسبب ایک مانع کے نہیں مانتے اور وہ تخصیص کا پھیلاؤ ہے۔ چنانچہ تحقیق اس کی اوپر ہم نے کی اور یہ بات لفظ اور معنی میں ملازمہ جو تھا اس کو منافی نہیں اور اس سے ان دونوں میں علیحدگی لازم نہیں آتی جب کہ ہم نے دلالت عموم پر مان لی۔ یوں ہی ہے شرح مسلم الثبوت مولانا بحر العلوم لکھنوی میں مع زیادہ توضیح کے اور دوسری بات کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ گمان غالب پر عمل واجب ہے تو بھروسہ نہ اٹھا یونہی مسلم کے متن میں ہے، یعنی ظاہر میں عام سے جو ہم سمجھتے ہیں اس پر حکم کرتے ہیں بلا توقف تو اب ہم مثلاً سارے غلاموں کے آزاد ہونے کا اس شخص کے حق میں حکم کر دیں گے کہ کہے میرے سارے غلام آزاد ہیں تو اب کیونکر بھروسہ اٹھا۔ بھروسہ تو جب اٹھے کہ بلا دلیل اور قرینہ کے ہم تخصیص کر لیں تو اب مقولہ ان ہی لوگوں کا رہا جو عام کے ظنی ہونے کے قائل ہیں تو خوب سمجھ لے اور غیر حق پر مت اڑ اور وہ دوسری دلیل وہ ہے جو محقق قندہاریؒ نے مغتنم میں کہی ہے کہ صحابہ نے یہ آیت و احلّ لکم .. الخ کو اس حدیث سے مخصوص کی ہے کہ لا تنکح المرأة ..الخ اور یہ آیۃ یوصیکم اللہ الخ اس حدیث سے لا یرث القاتل ..الخ پھر اگر یوں کہا جاوے کہ یہ تخصیص اجماع سے ہے، حدیث سے نہیں، تو ہم کہیں گے کہ اجماع تخصیص پر ہے کیونکہ تخصیص بلانکیر کے واقع ہوئی۔ اور اگر کہا جاوے کہ یہ جب پورا ہوتا کہ یقینی سے تخصیص نہ ہوتی، تو ہم کہیں گے کہ یہ اعتراض جب ہوتا کہ متواتر ہونا اس کا ثابت کرتے، اور مسلم میں کہا ہے کہ یہ حدیثیں مشہور ہیں بسبب اجماع ان کے عمل پر، سو زیادت ان کی قرآن پر نسخ ہے ہمارے نزدیک، میں کہتا ہوں کہ مشہور ہونا ان کا ان کے عمل کے اجماع سے نکالا ہے تو ہم اس نکالنے کی صحت کو نہیں مانتے اس واسطے کہ مشہور ہونا تو بعد اجماع کے ہے اور اجماع بعد تخصیص کے اور یہ حدیثیں تخصیص کے وقت خبر واحد تھیں،

تو جو شخص تخصیص سے پہلے اور عمل سے پہلے مشہور ہونا ان کا بیان کرتا ہے، وہ دلیل لاوے۔ سو ثابت ہوا اس تحقیق سے کہ تخصیص عام قرآن کی خبر واحد سے پہلے تخصیص ان کی یقینی سے جائز ہے اور مانعین بھی کئی دلیلوں سے حجت پکڑتے ہیں۔ ایک دلیل تو یہ ہے کہ عام قرآنی یقینی ہے اور خبر واحد ظنی ہے، تو اس کا حکم اس سے کیوں کر ساقط ہوسکتا ہے اور وہ اس کا ناسخ کیوں کر ہوسکتا ہے، اگرچہ بعض معنوں میں ہی ہو، اور یہ دلیل عام کی ظنی ہونے سے ٹوٹ گئی۔ چنانچہ قندھاری نے کہا ہے کہ یہ دلیل عام کی ظنی ہونے کی بنا پر پوری نہیں ہے اور ایک دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ حدیث فاطمہؓ بنت قیس کی کہ آنحضرت ﷺ نے اس کے لئے بعد طلاق کے مکان سکونت اور نفقہ نہیں ٹھہرایا جو اس آیت کی اسکنو ھن ... الخ مخصص تھی، نہیں مانی اور کہا کہ ہم اللہ کا قرآن اور آنحضرت ﷺ کا طریقہ ایک عورت کے قول پر کیوں کر چھوڑ دیں، ہم کیا جانیں وہ سچی ہے یا جھوٹی ہے۔ اور جواب دیا گیا اس کا مسلم میں کہ ان کا اس حدیث کو نہ ماننا اس لئے تھا کہ انہیں تردد تھا کہ وہ سچی ہے یا نہیں اس لئے کہا کہ نہ معلوم سچی ہے یا جھوٹی تاکہ تنبیہ ہو کہ سبب نہ ماننے کا یہ ہے۔ ہو چکی عبارت اعتراض کی۔ کہا فاضل قندھاریؒ نے کہ ان کا تردد یا تو اس لئے تھا کہ خبر واحد میں جھوٹ کا احتمال ہے تو اس میں تو مدعا ہے یا اس کی عدالت کا حال معلوم نہ تھا تو یہ اس کے مخالف ہے کہ صحابہ سب صاحب عدالت ہیں۔ ہاں یوں ہوسکتا ہے کہ بسبب اس کے قصور حافظہ کے ہو۔ میں کہتا ہوں اس کی تائید کرتا ہے حضرت عمرؓ کا خاص اس عورت کے باب میں تردد کر کے یہ کہنا کہ جانے وہ سچی ہے یا نہیں او نہیں تو یہ کہتے ہم قرآن اور آں حضرت کا طریقہ ایک عورت کے کہنے سے کیوں کر چھوڑ دیں اور ایک دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جب کوئی حدیث مجھ سے پہنچے تو اسے قرآن پر پیش کرو، اگر وہ موافق قرآن ہو تو لے لو، نہیں تو چھوڑ دو۔ مسلم میں کہا کہ یہ حدیث منسوخ کے حق میں ہے کہ اس میں بڑی مخالفت ہوتی ہے تو وہ امر ضعیف سے نہیں ہوسکنے کا اور مخصص میں تو موافقت ہوتی ہے کیونکہ وہ تو بیان ہے۔ ہو چکی عبارت اس کی۔ کہا مغتنم میں مخالفت سے ظاہر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ شامل ہے اس کو کہ سارے معنوں میں سے بعضوں کو نکال دیں خواہ اس کا نام تخصیص ہو یا بیان وغیرہ۔ اور منہاج میں ہے کہ یہ دلیل

حدیث متواتر سے ٹوٹ گئی اور مسلم میں ہے کہ یہ نقض مردود ہے کہ غایۃ اسے یہ لازم آتا ہے کہ وہ حدیث مخصوص ہووے یعنی سوائے متواتر کے اور میں یہی دلیل ہے تو یہ عام مخصوص البعض ہوئی اور وہ اپنے معنی میں حجت ہوا کرتا ہے میں کہتا ہوں کہ مراد دلیل کے توڑنے والے کی یہ ہے کہ خبر واحد مقابلہ میں اس اجماع کے ہے جو متواتر کے عمل پر ہے تو حجت نہیں ہوسکتی اور مجرد احتمال تخصیص کا نفع نہیں دیتا بلکہ مخصص کا ہونا ضرور ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اجماع ہے کیونکہ اجماع تو عمل پر ہے۔ عمل تو اجماع کے سبب سے نہیں۔ کبھی کہا جاتا ہے کہ ظاہر حدیث کا واجب کرتا ہے کہ اس کے رتبہ کی تحقیق ہو تو متواتر کو شامل نہیں ہونے کی یا یوں کہا جاوے کہ عقلی دلیل سے مخصوص ہے اور حق یہ ہے کہ وہ حدیث ضعیف ہے بلکہ موضوع بعض لوگوں نے کہا ہے، بلکہ کہا بڑے موضوعات میں سے ہے۔ بلکہ علماء نے کہا ہے کہ زندیقوں نے اسے بنایا ہے اور بعض علماء نے کہا ہے کہ وہ اس آیت کے مخالف ہے کہ (ترجمہ) جو تمہیں رسول دیوے ..الخ۔ تو اپنے آپ باطل کرنے والے ہوئے۔ ہو چکی عبارت اس کی۔ میں کہتا ہوں یہی وہ حق ہے جس کا یقین سزاوار ہے کیونکہ یہ حدیث جھوٹی ہے کچھ اس کی اصل نہیں زندیقوں نے بنالی ہے اور جاہل متعصبوں نے اس سے حجت پکڑی ہے۔ اس واسطے اس کو متقدمین اور متاخرین نے رد کیا ہے کہا بحرالعلوم نے شرح مسلّم میں کہ صاحب سفر السعادت نے کہا ہے کہ یہ حدیث موضوعات میں سے ہے کہا شیخ ابن حجر عسقلانیؒ نے کہ یہ کئی طریقوں سے آئی ہے اور کوئی طریق کلام سے خالی نہیں اور بعض نے کہا ہے کہ زندیقوں نے بنالی ہے اور بھی اس آیت کے مخالف ہے کہ (ترجمہ) جو تمہیں رسول دیوے تو اس کو لو .. تو صحت اس کی اس کے وضع کو لازم پکڑتی ہے تو وہ ضعیف مردود ہے ہو چکی عبارت اس کی اور کہا شیخ ابن طاہر حنفیؒ نے جن کی مجمع البحار ہے اپنے تذکرہ میں کہ وہ جو اصول فقہ والے حدیث کہہ کر یہ قول لاتے ہیں کہ مجھ سے جب کوئی حدیث تم کو پہنچے تو اس کو قرآن سے ملاؤ اگر موافق ہووے تو قبول کرو ورنہ چھوڑ دو خطابیؒ نے کہا ہے کہ زندیقوں نے بنالی ہے اور اس کو یہ حدیث دفع کرتی ہے کہ میں قرآن اور اس کے برابر اور دیا گیا ہوں اور بعض روایتوں میں قرآن کی مثل بھی آیا ہے اور اسی طرح صنعانیؒ نے کہا ہے اور یہ بات یونہی ہے۔ ہو چکی عبارت اس کی اور کہا

قاضی محمد بن شوکانیؒ نے فوائد مجموعہ میں کہ یہ حدیث کہ جب تمہیں مجھ سے کوئی حدیث پہنچے تو اس کو قرآن سے ملاؤ اگر موافق ہووے تو قبول کرو ورنہ چھوڑ دو۔ خطابیؒ نے کہا ہے کہ زندیقوں نے بنالی ہے اور اس کو یہ حدیث دفع کرتی ہے کہ میں قرآن اور اس کی مثل دیا گیا ہوں اور ایسا ہی صنعانیؒ نے کہا ہے میں کہتا ہوں کہ ان دونوں سے پہلے ابن معین نے وضع اس کی کو زندیقوں کی طرف نسبت کیا ہے۔ چنانچہ ذہبیؒ نے ابن معین سے اس کی حکائت کی ہے۔ علاوہ اس کے خود اس میں وہ مضمون ہے جو اس کو رد کرتا ہے کیونکہ ہم نے جب اس کو قرآن پر پیش کیا تو قرآن میں ہے کہ جو تمہیں رسول دیوے اس کو لو اور جسے منع کرے اس سے باز رہو اور ایسی بہت آیتیں ہیں۔ ہو چکی عبارت اس کی۔ سو وہ باطل ہو گیا وہ سب جس سے منع تخصیص والوں کا مدعا تھا اور جواز تخصیص خبر واحد سے بلا تخصیص یقینی کے جسے ہم نے ثابت کیا تھا)

پس حاصل یہ ہوا کہ توقیت ہر نماز کی ہر نمازی پر عموم نص سے جو ظنی الدلالت ہوتا ہے واجب تھی، لیکن اخبار احاد جمع بین الصلوتین نے اس عموم کی تخصیص کر دی۔ اب اس توقیت کے یہ معنی ہوئے کہ اپنے اوقات میں ہر نماز پڑھنی عموماً ہر ایک مصلی پر فرض ہے سوائے نماز ظہر وعصر اور مغرب وعشاء کے۔ وہ مسافر کو یا غیر اس کے کو جس کے حق میں احادیث سے جمع ثابت ہے پہلے اپنے وقت کے یعنی دوسری نماز کے وقت میں پڑھنی بھی درست ہے۔

یہ جواب بطور تحقیق اور ترقی کے ہے۔ اور اگر اس سے تنزل کریں اور مان لیں کہ ہر عام ظنی نہیں ہوتا، بلکہ وہ عام جس کی ایک دفعہ تخصیص ہو چکی وہ ظنی ہوتا ہے اور اسی کی تخصیص خبر واحد سے درست ہے، نہ ہر عام کی۔ تو بھی ہمارا مدعا ثابت ہے اس لئے کہ اس عام میں جس میں گفتگو ہے پہلے ایک دفعہ احادیث جمع عرفات اور مزدلفہ سے تخصیص ہو چکی ہے۔ یعنی مصلی ظہر اور عصر عرفات کے اور مغرب اور عشاء مزدلفہ کے اس عام کے حکم سے مخصوص ہیں کہ ان کو جمع بین الصلوتین باتفاق اہل سنت کے درست ہے۔ اور یہ قاعدہ اجماعی ہے کہ جب کہ ایک دفعہ کوئی عام مخصص ہو جاوے تو وہ بالاتفاق ظنی الدلالت ہو جاتا ہے اور تخصیص اس کی خبر واحد سے، بلکہ قیاس سے درست ہے۔

کہا تلویح میں:

لما لم يبق العا م بعد التّخصيص قطعيا جاز فى العام بعد التخصيص من الكتا ب و الخبر المتوا تر معلو ما كا ن المخصص او مجهو لا ان يخصص بخبر الوا حد و القياس اجما عاً (جب بعد تخصیص کے عام یقینی نہ رہا خواہ مخصص معلوم ہو یا نہ ہو تو اب عام قرآن اور حدیث متواتر کی خبر واحد اور قیاس سے تخصیص جائز ہے)

☆ اور اگر اعتراض کرو کہ بنا بر حنفی اصطلاح کے احادیث جمع عرفات اور مزدلفہ کی مخصص نہیں، کیونکہ مخصص نزدیک ان کے موصول چاہیے۔ بلکہ وہ حدیثیں ناسخ ہیں اور عام منسوخ البعض کی قطعیت ان کے مذہب میں باقی رہتی ہے۔ پس کس طرح یہ اخبار احاد مخصص اس عام قطعی کے ہوسکتی ہیں۔

☆ جواب اس کا یہ ہے کہ حق یہی ہے کہ جب کہ ایک دفعہ کسی عام کا بعض افراد پر قصر ہوتا ہے، تو وہ عام ظنی الدلالۃ ہوجاتا ہے۔ خواہ وہ قصر کلام موصول سے ہو خواہ متراخی سے۔ اور حنفی جو فرق کرتے ہیں نسخ اور تخصیص میں ساتھ متراخی اور موصول ہونے کے اس پر کوئی دلیل قائم نہیں رکھتے۔ اگر کچھ ٹوٹی پھوٹی دلیل ان کی ہے تو یہی ہے کہ تاخیر مخصص میں تجہیل لازم آتی ہے۔ سو جواب اس کا پہلی عبارت میں گذرا۔ پس اگر حنفی بلا دلیل قصر توقیت کو بحق ماسوی مصلین عرفات اور مزدلفہ کے مستلزم ظنیہ عموم توقیت کا نہ مانیں گے اور اپنی اصطلاح بے دلیل پر جمے رہیں گے تو کیا اندیشہ اور اس عام کے ظنی ہونے میں کیا شک۔ تم نہیں دیکھتے کہ جبکہ شیوع قصر کا عام میں باعث ظنی الدلالت ہونے پر لفظ عام کا ہوگیا جیسا کہ ہم نے عربی عبارت میں ثابت کر دیا ہے تو وقوع قصر کا ایک لفظ خاص میں کیونکر اس لفظ خاص کو ظنی الدلالت نہ کرے گا۔ فا عتبروا یا اولی الابصار۔ پس ثابت ہوا کہ جمع بین الصلوتین بعذر سفر وغیرہ منافی اور مخالف کتاب اللہ کے نہیں۔ فللّٰہ الحمد و المنّۃ

جناب مؤلف نے بعد اس عذر ثانی کے، جس کا جواب ختم ہوا، جرح اور قدح کیا ہے ان روایات پر جن کو اس نے ہمارا متمسک ٹھہرایا تھا۔ سو تم نے دیکھا کہ ان میں سے ہم نے کسی حدیث کو بھی دلیل نہیں پکڑا۔ پس جرح ان کا کس کو ضرر کرتا ہے۔

اور جناب مؤلف نے بعد اس جرح اور قدح کے دو عذر اور درباب عدم جواز عمل کے احادیث جمع بین الصلوتین پر لکھی ہیں۔

☆ ایک عذر یہ کہ روایت ہے ابوذرؓ سے کہ کہا فرمایا مجھ کو رسول خدا ﷺ نے:

کیف انت اذا کا نت علیک امراء یئو خرو ن الصّلوۃ عن وقتھا او یمیتو ن الصّلوۃ عن وقتھا قا ل قلت فما تا مر نی قا ل صلّ الصّلوۃ لوقتھا۔(صحیح مسلم: ۶۴۸)

(تیرا کیا حال ہوگا جب امراء لوگ نماز کو وقت سے ٹال دیں گے یا مار ڈالیں گے۔ میں نے کہا آپ مجھے بتائیے۔ کہا تو اپنے وقت پر پڑھو)

تو اس حدیث سے یقیناً معلوم ہوتا ہے کہ نماز اپنے وقت میں پڑھنی چاہیے۔ پس جب تک احادیث جمع الصلوتین کی مثل اس کے نہ ہوں تو نہ چھوڑا جاوے گا عمل اس پر

☆ پس جواب اس کا کیا دیویں اور کس ناواقف سے خطاب کریں۔ اتنا نہیں جانتا کہ جب کہ مجوزین جمع کے اپنی اوقات میں نماز پڑھنے کی فرضیت کتاب اللہ سے مان کر پھر اس سے مسافر کو مخصوص ٹھیراتے ہیں پھر اس حدیث ابوذرؓ میں یہ بات نہ کہہ سکیں گے۔

☆ اور ایک عذر جناب مؤلف کا یہ ہے کہ

ادنی درجہ ہوگا کہ احادیث جواز جمع حقیقی کی اور احادیث عدم جواز کی متعارض ہونگی۔ اور یہ قاعدہ مقرر ہو چکا ہے کہ جب کہ تعارض ہو درمیان دو حدیثوں کے تو وہ دونوں ساقط ہو جاتی ہیں پس دونوں قسموں کی حدیثیں ساقط ہوں گی اور ہمارا تمسک آیات اور احادیث توقیت سے باقی رہے گا۔

☆ پس یہ عذر بھی قابل جواب کے نہیں۔ اس لئے کہ اول تو کوئی حدیث صحیح رسول اللہ ﷺ سے مروی نہیں جس سے عدم جمع کا حالت سفر میں مستفاد ہو جیسا کہ سابق میں واضح ہو چکا۔ اور اگر بالفرض کوئی حدیث مخالف احادیث جمع کے پائی بھی جاتی، اور دونوں میں تعارض واقع ہوتا تو پھر یہ کس نے قاعدہ باندھا ہے کہ دونوں ساقط ہو جاتی ہیں؟ یہ قاعدہ آج تک کسی اہل اصول فقہ یا حدیث سے مروی نہیں۔ شائد مؤلف نے کسی دیوار پر لکھا دیکھا ہوگا۔ اذا تعا رضا تسا قطا۔ اہل اصول حدیث کا یہ قاعدہ شرح نخبہ وغیرہ میں لکھا ہے کہ اولاً ان دونوں حدیثوں کو آپس میں موافقت کرنا چاہیے۔ اور اگر بلا تکلف موافقت نہ ہو سکے تو مئوخر کو ناسخ کہنا چاہیے۔ اور اگر تقدیم اور تاخیر معلوم نہ ہو تو دونوں میں جو مرجح اور اقوی ہے، جیسے حدیث بخاری اور مسلم کی بہ نسبت غیر ان کی کے، اس کو اختیار کرنا

چاہیے۔ اور کتب اصول حنفیہ میں بھی ایسے مراتب ٹھیرائے ہیں اگر چہ اس میں جمع کو مؤخر کیا ہے۔غرض کہ اذا تعارضا تساقطا کا اہل اصول کوئی قائل نہیں۔

☆ اخیر عذر مؤلف کا یہ ہے کہ: عدم جمع میں احتیاط ہے، اس لئے کہ اگر کوئی جمع نہ کرے گا تو نماز اس کی بالاتفاق اپنے وقت میں ہوگی۔ اور اگر جمع کرے گا تو شائد کہ اللہ کی نزدیک درست نہ ہو۔پس نماز اس کی بدون وقت کے ناجائز ہوگی۔

☆ پس جواب اس کا یہ ہے کہ تشکیک مذکور اس صورت میں جاری ہوتی ہے جس میں طرفین کا مذہب مدلل بدلائل ہو۔ اور صورت اختلاف کی ہو۔ حالانکہ مسئلہ جمع میں مانعین کا دعوی بے دلیل ہے۔ اور ناجائز کہنا ان کا خلاف ہے اختلاف نہیں۔ پس اگر صحت میں عمل مدلل بدلائل کے قول بے دلیل شک ڈال دیا کرے تو سینکڑوں اعمال باطل ہو جاویں اور حق اور باطل میں کچھ تمیز نہ رہے۔

پس ردّ ہوئے سب عذرات جناب مؤلف (تنویر الحق) کے۔

دیگر احناف کے عذرات در بارہ جمع بین الصلوتین کا جواب

☆ بعض یہ عذر کرتے ہیں کہ کہا حضرت ابن مسعودؓ نے:

ما رأيت رسول اللّٰه ﷺ صلّى صلوة الّا لميقا تها الّا صلوتين صلوة المغر ب و العشاء بجمع و صلى الفجر يو مئذ قبل ميقاتها (بخاری:۱۶۸۲۔مسلم:۱۲۸۹)۔

(میں نے نہیں دیکھا آنحضرت ﷺ کو نماز پڑھتے ہوئے مگر وقت پر ہی، ہاں دو نمازیں مغرب اور عشاء مزدلفہ میں اور فجر اس دن وقت سے پہلے پڑھی)۔

☆ پس جواب اس کے تین ہیں:۔

اول یہ کہ اگر اس نفی ابن مسعودؓ کو تم سب احادیث اثبات پر جو باقی ۱۴ صحابہ سے مروی ہیں، غالب ٹھہرا کر کہو کہ جس جمع کو ابن مسعود نے نہیں دیکھا وہ درست نہیں، تو تم پر ایک یہ پہاڑ مصیبت کا گرے گا کہ جمع بین الظہر والعصر کو عرفات میں کیوں درست رکھتے ہو باوجودیکہ اس قول ابن مسعودؓ سے تو نفی جمع فی العرفات کی بھی ہوتی ہے۔ پس جو تم جواب رکھتے ہو اسی کو ہماری طرف سے سمجھو۔یعنی اگر کہو نہ ذکر کرنا ابن مسعودؓ کا جمع فی العرفات کو

بنا بر شہرت عرفات کے تھا، تو ہم کہیں گے کہ جمع فی السفر بھی قرن صحابہ میں مشہور تھی۔ کیونکہ ۱۴ صحابی سوائے ابن مسعودؓ کے اس کے ناقل ہیں۔ تو اسی واسطے حضرت ابن مسعودؓ نے اس کا استثناء نہ کیا۔ اور اب محمل نفی کا جمع بلا عذر ہو گی۔ اور اگر کہو کہ جمع فی العرفات بالمقائسہ معلوم ہوتی ہے تو ہم کو کون مانع ہے مقائسہ سے۔ و علی ھذا القیاس جو جواب تمہارا ہے وہی جواب ہمارا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ جو امام نوویؒ نے شرح صحیح مسلم میں کہا ہے:

و الجوا ب عن ھذا الحد یث انه مفھو م و ھم لا یقو لو ن به و نحن نقو ل با لمفھو م و لکن اذا عا ر ضه منطوق قد مناہ علی المفھوم و قد تظا ھرت ا لا حا دیث الصحیحة بجواز الجمع

(اور جواب اس حدیث کا یہ ہے کہ وہ مفہوم ہے اور وہ لوگ مفہوم کے قائل نہیں اور ہم جب قائل ہیں کہ منطوق مخالف نہ ہو اور جہاں مخالف ہو تو منطوق کو مقدم رکھتے ہیں اور حدیثیں صحیح جمع صلوۃ کی بہت ہیں)

تیسرا جواب یہ ہے جو شیخ سلام اللہ حنفیؒ نے محلی میں کہا ہے:

فقد صحّ فی البخاری عن ابن مسعود نفی رؤ یته الجمع عنه ﷺ ا لّا بمز د لفه ثمّ رأیت فی مسند ابی یعلی من طر یق ابن ابی لیلی عن ابی قیس ا لاز دی عن ابن مسعود کا ن ﷺ یجمع بین الصّلوتین فی السّفر فلو حمل ا لا ثبات فی حد یث ابی یعلی علی حا ل الجد فی السّیر و النفی فی حد یث البخاری علی حا ل النّزو ل فی المنز ل لکا ن له و جه فیئو ل الی مذھب ما لک (اور بلا شک صحیح ہوا بخاری میں ابن مسعودؓ سے کہ سوائے مزدلفہ کے جمع صلوتین کرتے آنحضرت ﷺ کو نہ دیکھا۔ پھر میں نے مسند ابی یعلی میں طریقہ ابن ابی لیلی سے وہ ابی قیس ازدی سے اور وہ ابن مسعودؓ سے راوی ہیں یہ دیکھا کہ ابن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے سفر میں جمع صلوتین کیا کرتے تھے سو اگر حدیث ابویعلی میں اثبات جمع جلدی چلنے کے وقت پر حمل کیا جائے اور نفی جمع حدیث بخاری کی میں اوپر حال اترنے منزل پر حمل کیا جائے تو البتہ ایک طریقہ ہوگا، پس مآل

امام مالکؒ کے مذہب کی طرف ہو جاوے گا)

اور بعضے حنفی یہ عذر کرتے ہیں کہ فرمایا آنحضرت ﷺ نے:

انّما التّفریط علی من لم یّصل الصّلوۃ حتی تجیء وقت الصّلوۃ الاخری۔ رواہ مسلم عن ابی قتادہ عن النّبیّ ﷺ

(ابو داؤد۔ ۴۴۱)۔(تفریط یہ ہے کہ ایک نماز نہ پڑھی اور دوسری نماز کا وقت آ گیا، روایت کی مسلم نے ابوقتادہ سے انہوں نے آنحضرت ﷺ سے)۔

تو جواب اس کا یہ ہے کہ یہ حدیث اسی شخص کے حق میں ہے کہ بلا عذر نماز میں تاخیر کرے ۔نہ اس کے حق میں جو مسافر ہو۔ اگر کہو کہ یہ حدیث سفر میں فرمائی تھی پس مسافر کو بھی حکم اس کا شامل ہوگا۔ تو کہا جاوے گا کہ اولاً تو ظرف قول کا باعث اور قرینہ اس کی تعمیم یا تخصیص پر نہیں ہوتا ۔ اور اگر ظرف کو دخل ہو تو کہا جاوے گا کہ یہ قول آنحضرت ﷺ نے وقت نماز فجر کے اور فوت ہو جانے نماز فجر نیند ، میں فرمایا تھا جیسا کہ ابتداء اس حدیث سے ظاہر ہو رہا ہے ۔ پس حکم سفر کی فجر ہی کا بیان کیا، جس کا جمع کرنا کسی نماز سے ممکن نہ تھا، نہ ظہر اور عصر اور مغرب اور عشاء کے سفر کا۔

علاوہ یہ کہ مسافر جمع کرنے والے کو یہ ضرور ہے کہ ارادہ جمع کرنے کا پہلے نماز کے وقت کے اندر اندر کر رکھے۔ جس شخص نے ارادہ جمع کرنے کا نہ کیا یہاں تک کہ وقت نماز اول کا گذر گیا، تو بے شک اس کی جمع درست نہ ہوگی ۔ پس اگر بقرینہ ظرف کے اس حدیث میں مسافر کو بھی شامل کرو تو ایسا مسافر مورد اور محمل اس حدیث کا ہوگا۔ اور اس میں ہمارا کیا حرج، جب کہ ہم نیت جمع کو قبل گذرنے وقت پہلے نماز کے شرط صحت جمع کی جانتے ہیں۔ فافہم۔

☆ اور بعض حنفی یہ عذر پیش کرتے ہیں کہ

آنحضرت ﷺ نے حمنہ بنت جحش کو اسکے ایام استحاضہ میں ایسی کیفیت سے نماز پڑھنی فرمائی تھی کہ وہ جمع صوری تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مسافر کو بھی جمع صوری ہی چاہیے۔

☆ اس کا جواب بھی ظاہر ہے کہ وہ مقیم تھے۔ پس مقیم پر مسافر کی نماز کو قیاس کرنا باوجودیکہ اس کے حق میں ایسے نصوص قاطعہ تاویل کے وارد ہیں جن سے صاف جمع حقیقی معلوم ہوتی ہے، قیاس مع الفارق ہے اور مقابل نصوص کے، اور وہ بالاتفاق مردود ہوتا ہے۔

پس ثابت ہوا کہ عدم جواز جمع بین الصلا تین کسی حدیث صحیح مرفوع متصل سے ثابت نہیں اور مانعین جمع بین الصلوتین کی کوئی دلیل نہیں رکھتے ۔اور جواز اس کا احادیث صحاح سے جو پندرہ صحابی سے مروی ہیں اور تیرہ کتب احادیث میں، جن میں صحیحین بھی ہیں ، روایتیں ان کی ثابت ہیں ۔ اور بہت صحابہؓ اور تابعینؒ اور آئمہ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بھی اس کے جواز کے قائل ہیں۔

فللّه الحمد اوّلاً و آخراً و ظاھراً و باطناً علی ما ایّدنا لاثبات الجمع فی السّفر بین الصّلوتین الصّحیح الثّابت المروی عن النّبیّ صاحب قاب قوسین ﷺ و آله و صحبه صفوة الثقلین

خاتمہ کتاب

مخفی نہ رہے کہ بعد تحریر جواب باب ثانی تنویر کے اور اثبات اس امر کے کہ تقلید مذہب معین کی بزعم وجوب تعین کے درست نہیں، حاجت جواب باب ثالث تنویر کے جس میں جناب مؤلف نے احادیث کو اپنے محل سے بگاڑا تھا، اور ان میں تحریفات کر کے طرف اپنے مذہب کے کھینچا تھا، باقی نہ رہی تھی ، کیونکہ جب التزام کی کچھ حقیقت نہ رہی تو عالم بالحدیث بدوں تحریف اور پھیر نے حدیث کے طرف کسی مذہب کے عمل کرتے اور عوام کسی عالم ربانی سے لا علی التّعین اس عنوان سے کہ فلاں مسئلہ حدیث میں کس طرح آیا ہے، دریافت کرتے ۔لیکن پھر بھی ہم نے چند مسائل کو باب ثالث سے قلم بند کر دیا ہے تاکہ لوگوں پر قوت دلائل اہل حق کی ظاہر ہو جاوے اور جناب مؤلف (تنویر الحق) کی خیانت اور تصرف سے احادیث میں اطلاع ہو جاوے ۔پس علماء با انصاف سے امید یہ ہے کہ ان چند مسائل کو نمونہ تحقیق اہل حق سمجھ کر باقی مسائل کو بھی اس پر قیاس کریں۔اور ان مسائل میں جناب مؤلف کی چالاکی سے بچتے رہیں ۔اور اگر ہم کو آئندہ فرصت ہوئی تو باقی مسائل کی بھی تحقیق لکھیں گے۔

و آخر دعوانا ان الحمد للّه ربّ العالمین و الصّلوة علی خیر خلقه محمد و آله و اصحابه اجمعین ۔

ثبوت الحق الحقیق

(معیار الحق کی طبع و اشاعت کے بعد ایک موقع پر حضرت میاں صاحب محدث دہلویؒ نے لکھا تھا: اس عاجز نذیر حسین نے اگرچہ ایک صورت تقلید شخصی کی معیار الحق میں بہ سبیل تنزل مباح میں درج کی تھی لیکن عند التحقیق الحقیق مباح میں بھی داخل نہیں ہوسکتی۔ اسلئے کہ مباح خطاب شارع میں داخل ہے اور تقلید شخصی خطاب شارع سے خارج ہے۔ اس موضوع پر ان کی ایک تحقیقی تحریر فتاوی نذیریہ میں موجود ہے جسے یہاں درج کیا جارہا ہے۔)

☆ سوال۔ ما قولکم رحمکم اللّٰہ تعالی عامی اور غیر عامی پر جو درجہ اجتہاد کو نہیں پہنچا ہے ایک مذہب معین کی تقلید کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اور جس پر تقلید واجب ہے اگر وہ ایک مذہب معین کی تقلید نہ کرے تو اس کے پیچھے نماز پڑھنا جائز ہے کہ نہیں؟ اور اس کے ساتھ کھانا پینا اور شادی کی رسم رکھنا درست ہے یا نہیں؟

☆ جواب۔ ماہران شریعت غرا پر مخفی نہیں کہ جو شخص مومن باللّٰہ و الیوم الآخر اور تصدیق جاء بہ النّبیّ ﷺ من ضروریات الدّین و غیرھا من الفروعات الشرعیۃ خالصاً (نبی ﷺ نے جو ضروریات دین بتلائی ہیں اور شریعت کے فروعات بتلائے ہیں ان کی تصدیق کرتا ہو) رکھتا ہو اور ہر صورت سے پابند شرع ہو یعنی حلال کو حلال اور حرام کو حرام جانتا ہو۔ پس بے شک وہ مسلمان متقی اور اس آیت کریمہ کا مصداق ہے۔

☆ لیس البرّ ان تولّوا وجوھکم قبل المشرق و المغرب و لکنّ البرّ من آمن باللّٰہ و الیوم الآخر و الملائکۃ و الکتاب و النّبیّین (بقرہ: ۱۷۷)...(نیکی یہ نہیں ہے کہ تم اپنے منہ مشرق یا مغرب کی طرف کرلو۔ بلکہ نیک وہ آدمی ہے جو اللہ تعالی پر قیامت کے دن پر فرشتوں کتابوں اور نبیوں پر ایمان رکھتا ہو)

☆ اولئک الّذین صدقوا و اولئک ھم المتّقون۔ (بقرہ: ۱۷۷)۔

(.یہی لوگ سچے ہیں اور یہی پرہیزگار ہیں)

☆ اولئک علی ھدیً مّن رّبّھم و اولئک ھم المفلحون (بقرہ:۵) ۔ (یہ لوگ اپنے رب کی طرف سے ہدایت پر ہیں اور یہی لوگ نجات پانے والے ہیں)

وغیرھا من الآیات۔

☆ و عن عباس بن عبد المطلب قال قال رسول اللّٰہ ﷺ ذاق طعم الایمان من رضی باللّٰہ ربّاً و بالاسلام دیناً و بمحمّد رسولاً (مسلم:۳۴) (حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا جو اللہ کے رب ہونے پر اور اسلام کے دین ہونے پر اور محمد (ﷺ) کے رسول ہونے پر راضی ہوا اس نے ایمان کا مزہ چکھ لیا)

☆ و عن انس قال قال رسول اللّٰہ ﷺ من صلّی صلوتنا و استقبل قبلتنا و اکل ذبیحتنا فذالک المسلم الّذی لہ ذمّۃ اللّٰہ و ذمّۃ رسولہ فلا تخفروا اللّٰہ فی ذمّتہ رواہ البخاری کذا فی المشکوۃ (بخاری:۳۹۱) (حضرت انسؓ نے کہا کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا جو ہماری طرح نماز پڑھے اور ہمارے قبلہ کی طرف منہ کرے اور ہمارا ذبیحہ کھائے تو وہ مسلمان ہے جس کیلئے اللہ کا عہد ہے۔سو اللہ کے عہد میں خیانت نہ کرو)

فی الجملہ جو شخص موصوف بصفات دین اسلام اور احکام شرع پر بطریق اہل سنت کاربند ہو، وہ اگرچہ ایک مذہب معین کا مقلد نہ ہو خواہ عامی ہو یا غیر عامی کہ درجہ اجتہاد کو نہ پہنچا ہو، سو وہ شخص مذکور خاصہ مسلمان اور شریعت محمدیہ کا متبع ہے۔ از روئے شرع شریف اس کی مسلمانی میں کسی طرح کا عیب و نقصان متصور نہیں ہوسکتا۔ بہر حال وہ شخص بمقتضائے اس آیت کریمہ فان تابوا و اقاموا الصّلوۃ و آتوا الزّکوۃ فاخوانکم فی الدّین (اگر وہ توبہ کریں اور نماز کی پابندی کریں اور زکوۃ ادا کریں تو وہ دین میں تمہارے بھائی ہیں) کے برادر دینی ہے، گو مذہب معین کا التزام نہ رکھتا ہو۔ پھر جو کوئی اس کو برا کہے اور شادی غمی میں اس سے نفرت و عداوت کرے اور نہ ملے وہ فاسق اور مخالف کتاب و سنت اور مبتدع متعصب اغلظ ہے ۔ایسے متعصب بدعتی اغلظ سے ملنا ترک کرے۔ کیونکہ برضا و

رغبت مبتدع سے ملنا ہدم اسلام کا موجب ہے جیسا کہ اس مضمون کی حدیث مشکوۃ وغیرہ میں وارد ہے۔ کیونکہ تقلید شخصی اور التزام مذہب معین پر شارع کا حکم اور خطاب صادر نہیں ہوا۔ پس جس عقیدہ پر خدا اور رسول ﷺ کا حکم ناطق نہ ہو وہ عقیدہ اور عمل مردود اور قبیح ہوتا ہے

قال اللّٰه تعالی: ومن یّبتغ غیر الاسلام دیناً فلن یّقبل منه (آل عمران: ۸۵)۔(اللہ تعالی فرماتے ہیں جو اسلام کے سوا کوئی اور دین تلاش کرے گا تو اس سے قطعاً قبول نہیں کیا جائے گا)

وقال اللّٰه تعالی: ما انزل اللّٰه بها من سلطان۔ ان الحکم الّا للّٰه (یوسف:۴۰) (اللہ نے اس کی کوئی دلیل نہیں اتاری۔حکم صرف اللہ کا ہے)

ولیس لغیر اللّٰه حکم واجب القبول والامر واجب الالتزام بل الحکم والامر والتّکلیف لیس الا له، انتهی ما فی التفسیر الکبیر والنیشاپوری

(اللہ کے سوا کسی کا حکم واجب القبول اور کسی کا امر واجب الالتزام نہیں ہے۔ بلکہ حکم اور امر اور کسی کو مکلّف بنانے کا حق صرف اللہ کا ہے)

اور سارے اہل اصول حکم کے معنی شرعاً اس طرح لکھتے ہیں:

الحکم خطاب اللّٰه تعالی المتعلّق بفعل المکلّف اقتضاء ای طلبا وهو امّا لطلب الفعل حتماً او غیره او طلب التّرك کذالک او تخییراً ای اباحة کذا فی مسلّم الثّبوت فی علم الاصول قالوا ان ثبت الطّلب لفعل غیر کف بدلیل ظنّی فیه شبهة فالواجب اوکف فکراهة التّحریم وان لم یکن الطّلب جازما بل راجحاً فامّا ان یّکون لفعل غیر کف کالنّدب اوکف فکراهة التّنزیه وان لم یکن الطّلب اصلاً بل یکون تخییراً بین الفعل وعدمه فاباحة کذا فی شرح المسلّم وغیرها من کتب الاصول (حکم کا معنی ہے اللہ تعالی کا خطاب جو کسی مکلّف کے متعلق ہو۔ اگر قطعی دلیل سے حتمی طور پر کرنے کا حکم ہو تو وہ واجب ہے، اور اگر ظنی دلیل سے حتمی طور پر روکا جائے تو وہ مکروہ تحریمی ہے۔اور اگر کسی کام کا کرنا ضروری قرار

نہ دیا جائے، بلکہ بہتر سمجھا جائے تو وہ مندوب ہے۔ اگر روکا جائے تو وہ کراہت
تنزیہی ہے۔اور کرنے نہ کرنے کا اختیار دیا جائے تو اس کا نام اباحت ہے)
پس تقلید شخصی نہ اقتضاء میں داخل ہے نہ تخییر یعنی اباحت میں

لا الاباحۃ ای ما یکون فعلہ و ترکہ متساویین حکم شرعی لانّ الاباحۃ من الاحکام و لا حکم الّا بالشّرع فثبت کون الاباحۃ شرعیاً لانّہ ای الاباحۃ خطاب الشّرع و الخطاب حکم شرعی تخییراً ای من الخطاب التّخییری کذا فی مسلّم الثبوت و شروحہ (اس لئے کہ اباحت، یعنی جس کا کرنا نہ کرنا برابر ہو، ایک حکم شرعی ہے کیونکہ احکام سے ہے۔ اور حکم شریعت ہی کی ایک شاخ ہے۔تو معلوم ہوا کہ اباحت حکم شرعی ہے۔اس لئے اباحت شرع کا خطاب ہےاور خطاب حکم شرعی ہے۔یعنی اباحت شریعت کا تخییری حکم ہے۔مسلّم الثبوت میں ایسا ہی ہے)

اور جب تقلید شخصی خطاب شرع اور تکلیفات شرعیہ میں داخل نہ ہوئی نہ اقتضاء، نہ تخییراً، پس بدعت مذمومہ ہے۔

کما قال رسول اللّٰہ ﷺ من احدث فی امرنا ھذا ما لیس منہ فھو ردّ۔ و قال رسول اللّٰہ ﷺ من عمل عملاً لیس علیہ امرنا فھو ردّ (بخاری: ۲۶۹۷) (آنحضرت ﷺ نے فرمایا جو آدمی ہمارے دین میں نیا کام جاری کرے جو اس کا جزو نہ ہو تو وہ کام مردود ہے۔اور آنحضرت ﷺ نے فرمایا اگر کوئی ایسا کام کرے جس میں ہمارا حکم نہیں ہے تو وہ مردود ہے)

اسی نظر سے فاضل جلیل علامہ نبیل محمد اسماعیل علیہ الرحمۃ والغفران نے تقلید شخصی والتزام مذہب معین کو بدعات حقیقیہ میں شمار کیا ہے۔

ملا علی قاریؒ، سم القوارض وشرح عین العلم میں اور عبدالعظیم ملا ابن فروخ مکیؒ قول سدید میں لکھتے ہیں:

اعلم انّ اللّٰہ لم یکلّف احداً مّن عبادہ ان یّکون حنفیاً او مالکیاً او شافعیاً او حنبلیاً بل اوجب علیھم الایمان بما بعث بہ محمّداً ﷺ والعمل بشریعتہ انتھی ما فی القول

السدید مختصراً (جان لو کہ اللہ تعالی نے کسی بندے کو بھی یہ حکم نہیں دیا کہ وہ حنفی یا مالکی یا شافعی یا حنبلی بنے، کیونکہ ان کے لئے آنحضرت ﷺ کے احکام پر ایمان لانا اور اس پر عمل کرنا فرض قرار دیا ہے)

اور اس عاجز (نذیر حسین) نے اگرچہ ایک صورت تقلید شخصی کی معیار الحق میں بہ سبیل تنزل مباح میں درج کی تھی، لیکن عند التحقیق الحقیق، مباح میں بھی داخل نہیں ہوسکتی۔ اسلئے کہ مباح خطاب شارع میں داخل ہے اور تقلید شخصی خطاب شارع سے خارج ہے۔...

. و فی التّفسیر الکبیر المسئلة الثّا نیة ا لا کثرون من المفسّرین قا لوا لیس المراد من ا لا رباب انّهم اعتقدوا فیهم انهم آلهة العالم بل المراد انهم اطا عوهم فی اوا مر هم و نوا هیهم نقل عن عدی بن حا تم کان نصرا نیاً فا نتهی الی رسول اللّه ﷺ و هو یقرء سورة برائة فو صل الی هذه الآیة فقلت لسنا نعبد هم فقال الیس یحرّ مون ما احلّ اللّه فتحرّ مو نه و یحلّون ما حرّم اللّه فتستحلّو نه فقلت بلی قال فتلک عبادتهم و قال الرّ بیع قلت لا بی العا لیة کیف کانت تلک الرّ بو بیة فی بنی اسرا ئیل فقال انّهم ربما وجدوا فی کتاب اللّه ما یخا لف اقوال ا لا حبار و الرّ هبان فکا نوا یأخذون باقوا لهم و ما کا نوا یقبلون حکم کتاب اللّه تعالی قا ل شیخنا و مو لا نا خا تم المحقّقین و المجتهدین رضی اللّه تعا لی عنه قد شاهدت جماعة من مقلدة الفقهاء قرئت علیهم آیات کثیرة من کتاب اللّه تعا لی فی بعض مسائل و کا نت مذا هبهم بخلاف تلک ا لآ یات و لم یلتفتوا الیها و بقوا ینظرون ابی کا لمتعجب یعنی کیف یمکن العمل بظواهر ا لآ یات مع انّ الرّوایة عن سلفنا و ردت علی خلافها و لو تامّلت حقّ التّا مل و جدت هذا الدّاء ساریا فی عروق الاکثرین من اهل الدّ نیا فان قیل انّه تعا لی لما کفر هم

بسبب انّهم اطاعوا الا حبار و الرّ هبان فا لفاسق يطيع الشّيطان فو جب الحكم بكفره كما هو قول الخوارج و الجواب انّ الفاسق و ان كان يقبل دعوة الشّيطان الا انّه لا يعظمه لكن يلعنه و يستخف به اما اولئک الا تباع كا نوا يقبلون قول الاحبار و الرّ هبان و يعظمو نهم فظهر الفرق انتهى ما فى الكبير مختصراً من سورة البرائة ۔

(تفسیر کبیر ہی میں دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اکثر مفسرین نے کہا ہے کہ اہل کتاب کے اپنے مولویوں اور پیروں کو رب بنانے کا یہ طلب نہیں ہے کہ وہ ان کو عقیدۃً خدا سمجھتے تھے بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ اوامر ونواہی میں ان کی اطاعت کرتے تھے ۔ حضرت عدیؓ بن حاتم سے روایت ہے (یہ پہلے عیسائی تھے) کہ وہ آنحضرتؐ کے پاس پہنچے تو آپ ﷺ اس وقت سورۃ برائت کی یہ آیت پڑھ رہے تھے ۔ انہوں نے عرض کیا کہ ہم تو ان کی عبادت نہیں کیا کرتے تھے ۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کیا جب وہ کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دیتے تھے تو کیا تم ان کو حلال یا حرام نہیں سمجھتے تھے؟ حضرت عدیؓ نے عرض کیا ہاں ۔ تو فرمایا یہی ان کی عبادت تھی ۔ ربیع کہتے ہیں میں نے ابوالعالیہ سے سوال کیا کہ بنی اسرائیل ان کو خدا کس طرح بناتے تھے تو آپ نے کہا وہ کتاب اللہ کے احکام کی پرواہ نہیں کرتے تھے اور ان کے اقوال قبول کرلیا کرتے تھے ۔ شاہ ولی اللہؒ خاتم المحققین والمجتہدین فرماتے ہیں میں نے فقہائے مقلدین کی ایک جماعت اس طرح کی دیکھی ہے کہ میں نے بعض مسائل میں ان کو قرآن پاک کی آیات پڑھ کر سنائیں جو ان کے مذہب کے خلاف تھیں تو انہوں نے ان آیات کو نہ تو قبول کیا اور نہ ان کی طرف توجہ ہی کی اور حیران و پریشان دیکھتے رہے ۔ مطلب یہ کہ ہمارے مجتہدین کے اقوال اگر انکے برخلاف ہوں تو ان ظاہر آیات پر عمل کیسے کر سکتے ہیں ۔ اگر آپ اچھی طرح غور کریں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ یہ بیماری اکثر اہل دنیا میں پھیلی ہوئی ہے، اگر یہ سوال کیا جائے کہ شیطان کی پیروی کرنیوالے کو تو صرف فاسق کہا جاتا ہے اور مولویوں اور پیروں کی اطاعت کرنیوالوں پر خدا نے کفر کا فتوی کیوں لگا دیا ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ فاسق اگرچہ شیطان کی اطاعت کرتا ہے لیکن اسکو دل سے برا جانتا ہے اس پر لعنت

کرتا ہے اور اس کو ذلیل سمجھتا ہے، اور یہ لوگ مولویوں اور پیروں کی اطاعت کرتے ہیں تو یہ انکی تعظیم کرتے ہیں اور ان کو حق پر سمجھتے ہیں۔ سوان دونوں میں یہ فرق ہے)

تقریر وتقلید مقلدان مذہب بلا دلیل مثل تقریر و تقلید مردمان ایام جاہلیت کے ہے۔ لہذا مولانا شاہ عبدالعزیز قدس سرہ نے تفسیر عزیزی میں لکھا ہے:

واذا قيل لهم اتّبعوا ما انزل اللّه یعنی چو گفتہ می شود ایشانرا کہ پیروی کنید حکم را کہ خدا نازل کردہ است و وسوسہ شیطان وطریقہ آباء واجداد خود را بگذارید قالوا گویند کہ ما پیروی حکم خدا نمی کنیم زیرا کہ ما را کجا لیاقت است، کہ کنہ حکم الٰہی دریافت نمائیم و نیز از کجا یقین بہم رسانیم کہ آنچہ ما می گوئید حکم الٰہی است بل نتّبع ما الفينا عليه آباءنا یعنی ملیکہ ما پیروی کنیم آن رسم ورواج را، کہ یافتہ ایم برآن پدران گذشتہ خود را آن چیز را کہ ایشان از قدیم میخوروندمی خوریم وآن چیز را کہ ایشاں حرام می دانستند می دانیم، زیرا کہ پدراں گذشتہ ما از ما دانا تر عاقل تر بودند، اگر دریں رسم ورواج نقصانے می یافتند، ہرگز آن را معموم نمی بہ گذاشتند، و نیز اگر ما خلاف آباء واجداد خود کردہ درخوردن وآشامیدن بیباکی نمائیم مطعون خلائق وخصوصاً اقارب وعشائر خود شویم و مارا از برادری خارج کنندہ و باما نشست وبرخاست وعلاقہ مناکحت و مواکلت موقوف کنند، چنانچہ بہمیں عذر در ہنود ہر قوم از بقال و کائیستھ وراجپوت و غیرھم از رواج ورسم خود برنمی گردند، وبعضے از جہال مسلمین نیز آموختن از ایشاں در ترک نکاح بیوگان و دیگر رسوم باطلی ہمیں قسم اعذار بیان می کنند، وابن اسحاق وابن ابی حاتم از ابن عباس آوردہ، کہ روزے آنحضرت ﷺ با یہودیاں ہم کلام شدہ، آن قدر ایشان را خوبی ہائے اسلام فہمانیدند، در ترک قبول اسلام آن قدر ایشان را لاجواب کردند کہ ہیچ جائے عذر نماند ومقطع سخن بریں افتاد کہ رافع بن خارجہ ومالک بن عوف و دیگر دانشمندان آنہا گفتند، کہ حقیقت دین شما مسلم لیکن نتّبع ما وجدنا عليه آباءنا فهم كانوا اعلم وخيراً منا پس حق تعالیٰ ایں آیت نازل فرمودہ

بعد اس کے شاہ صاحبؒ مرحوم تحت مضامین اس آیت مذکور کے فرماتے ہیں:

چہارم آنکہ دریں آیت اشارہ است بابطال تقلید بدو طریق اول آنکہ از مقلد باید پرسید کہ ہر کرا تقلید می کنی نزد تو محقق است یا نے، اگر محقق بودن او را نہ می شناسی، پس

باوجود احتمال مبطل بودن او چرا اورا تقلید می کنی، واگر محقق بودن او را می شناسی پس بکدام دلیل می شناسی اگر بہ تقلید دیگری می شناسی دران خواہد رفت وتسلسل لازم خواہد آمد، و اگر بعقل می شناسی، پس آنرا چرا درمعرفت حق صرف نہ می کنی و عار تقلید برخود گوارا میداری، طریق دوم آنکہ کسے را کہ تقلید می کنی، اگر ایں مسئلہ را او ہم بتقلید دانستہ است، پس تو واو برابر شدید، اورا چہ ترجیح ماند، کہ تقلید او می کنی، اگر بدلیل دانستہ، بس تقلید وقتے تمام می شود کہ تو ہم آن مسئل را بہماں دلیل بدانی ولا مخالف او باشی نہ مقلد او وچو تو ہم آن مسئلہ را بدلیل دانستی تقلید ضائع شد، انتہی مافی العزیزی

(شاہ عبدالعزیز تفسیر عزیزی میں آیت و اذا قیل لھم اتّبعوا ما انزل اللّٰہ کے تحت لکھتے ہیں کہ جب ان کو کہا جاتا ہے کہ حکم الٰہی کی پیروی کرو اور آباء و اجداد اور شیطان کی پیروی چھوڑ دو تو کہتے ہیں کہ ہم خدا کے حکم کی اطاعت نہیں کر سکتے کیونکہ ہم میں اتنی قابلیت ہی نہیں ہے کہ ہم خدا کے حکم کو سمجھ سکیں۔ اور پھر ہمیں یہ یقین بھی کیوں کر آ سکتا ہے کہ جو کچھ تم کہہ رہے ہو یہ حکم خداوندی ہے۔ ہم تو اسی رسم و رواج کی پابندی کریں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے۔ جو وہ کھاتے تھے، ہم کھائیں گے، جو حرام جانتے تھے، ہم اس کو حرام جانیں گے۔ کیونکہ ہمارے باپ دادا ہم سے زیادہ عقل مند تھے، اگر اس میں وہ کوئی خرابی دیکھتے تو ضرور اس کو چھوڑ دیتے۔ اب اگر ہم ان کے رسم و رواج کی خلاف ورزی کر کے کھائیں پئیں گے تو تمام آدمی ہم کو طعنہ دیں گے اور خصوصاً برادری ناراض ہو کر ہم کو برادری سے خارج کر دے گی۔ ہم سے تعلقات منقطع کر لیں گے۔ بالکل اسی طرح ہندو بھی اپنے رسم و رواج کو نہیں چھوڑتے اور بعضے جاہل مسلمان رسوم باطلہ کے ترک کرنے میں یا بیوہ کا نکاح کرنے میں بالکل یہی عذر پیش کرتے ہیں۔ ابن ابی اسحاق اور ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ ایک دن آنحضرت ﷺ نے یہودیوں سے کلام شروع کیا۔ ان کو اسلام کی خوبیاں اس طرح سمجھائیں اور اسلام قبول نہ کرنے کے بارے میں ان کو ایسا لاجواب کیا کہ کوئی عذر باقی نہ رہ گیا۔ بالآخر رافع بن خارجہ اور مالک بن عوف نے کہا کہ آپکے دین کی حقانیت تو مسلم ہے لیکن ہم اپنے باپ دادا کی پیروی کرینگے کیونکہ وہ ہم سے بہتر بھی تھے اور عالم بھی زیادہ تھے۔ تو اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

چوتھی بات یہ ہے کہ اس آیت میں تقلید کے ابطال کی طرف اشارہ ہے دو طریق سے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ مقلد سے پوچھنا چاہیے کہ جس کی تو تقلید کرتا ہے وہ تیرے نزدیک حق پر ہے یا نہیں؟ اگر تو اس کے حق پر ہونے کو نہیں جانتا اور اس کو غلطی پر ہونے احتمال کو بھی سمجھتا ہے تو اس کی تقلید کیوں کرتا ہے۔ اگر اس کا حق پر ہونا جانتا ہے تو کیوں کر جانتا ہے۔ اگر کسی اور کے کہنے پر تجھے اعتبار آ گیا ہے تو پھر اس کا حق پر ہونا جانتا ہے یا نہیں؟ اس طرح تسلسل اور دور لازم آئے گا۔ اور اگر عقل سے اس کا حق پر ہونا سمجھتا ہے تو اس عقل کو حق کی معرفت میں استعمال کیوں نہیں کرتا؟ کیوں اپنے لئے تقلید کی ذلت گوارا کرتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جس کی تو تقلید کرتا ہے اس نے بھی اس مسئلہ کو تقلید سے معلوم کیا ہے یا دلیل سے؟ اگر اس نے بھی اسے تقلید ہی سے معلوم کیا ہے تو پھر تو اور وہ برابر ہو گئے۔ وہ تجھ سے بہتر کیوں کر ہوا۔ اور اس نے اگر اسے دلیل سے معلوم کیا ہے تو اس کی صحیح تقلید تو یہ ہے کہ تو بھی اسے دلیل سے معلوم کر۔ ورنہ تو اسکا مخالف ہوگا نہ کہ مقلد۔ اور جب تو نے اسے دلیل سے معلوم کر لیا تو تقلید ختم ہو گئی)

قا ل فی التّفسیر الکبیر المسئله الثّا نیة معنی ا لآ یه ان اللّه تعا لی امر هم بان یّتّبعوا ما انز ل اللّه من الدّ لا ئل البا هره فهم قالوا لا نتّبع ذا لک و انّما نتّبع آ باء نا و اسلافنا فکانّما عا ر ضوا الدّ لا لة با لتقلید و اجاب اللّه تعا لی عنهم بقوله او لو کان آ با ئهم لا یعقلون شیئاً و لا یهتدون ۔ و فیه مسا ئل ۔ المسئله الثّا نیه ۔ تقریر هذا الجواب من و جوه احد ها ان یّقال للمقلّد هل تعترف بان شر ط جواز التّقلید ا لا نسان ان یعلم کو نه محقا ام لا فا عترف بذا لک لم یعلم جواز تقلیده ا لا بعد ان تعرف کو نه محقا فکیف عر فت انه محق و ان عر فته بتقلید اخر لزم التّسلسل و ان عر فته با لعقل فذاك کاف فلا حا جّة الی التّقلید و ان قلت لیس من شر ط جواز تقلیده ان یعلم کو نه محقا فاذن قد جوزت تقلیده و ان مبطلا فاذن انت علی تقلید لا تعلم انک محق او مبطل

و ثا نیھا ان ذا لک التّقدم کان عا لماً بھذا الشّیء ا لا ا نا لم قدر نا ان ذا لک التّقدم ما کان عا لماً بذ الک الشّیء قطّ و ما اختار فیه البتة مذ ھبا فا نت ما ذا کنت تعمل فلا تقدیر ان لا یو جد ذالک المتقدم و لا مذ ھبه کا ن لا بدّ من العدول الی النظر فکذا ھھنا

و ثا لثھا انک ان قلدت من قبلک فذالک المتقدم کیف عرفته اعرفته بتقلید ام لا بتقلید فان عرفته بتقلید لزم امّا الدّور و امّا التّسلسل و ان عرفته لا بتقلید بل بد لیل فاذا اوجبت تقلید ذالک المتقدّ م و جب ان تطلب العلم با لدّ لیل لا با لتّقلید لا نّک لو طلبت با لتقلید لا با لدّ لیل فان ذالک المتقدم طلبه با لدّ لیل لا با لتقلید کنت مخا لفا له فثبت ان القول بالتقلید یفضی ثبو ته الی نفیه فیکون باطلاً ۔انتھی ما فی التفسیرالکبیر۔

نز لت فی المشرکین امروا با تّباع القر آ ن و سائر ما انز ل اللّه تعا لی من الحجج القا ھره و البیّنات البا ھره فجنحوا الی التّقلید و قیل نزلت فی طا ئفة من الیھود دعا ھم رسول اللّه ﷺ الی ا لاسلام فقا لوا بل نتّبع ما و جد نا علیه آ با ء نا لانّھم کا نوا خیرا منّا و اعلم ... الی اخر ما فی التفسیر ابی السعود

(تفسیر کبیر میں کہا ہے دوسرا مسئلہ آیت کا معنی ہے اللہ تعالی نے ان کو حکم دیا کہ خداوند تعالی کی واضح دلیلوں کی پیروی کرو۔ تو انہوں نے جواباً کہا کہ ہم اس کی پیروی نہیں کریں گے۔ ہم تو اپنے باپ دادا کی پیروی کریں گے۔ گویا انہوں نے دلیل کا مقابلہ تقلید سے کیا۔ اور اللہ تعالی نے ان کو جواب دیا کہ اگر چہ ان کے باپ بے سمجھ اور گمراہ ہی ہوں تب بھی انہی کی پیروی کریں گے۔ اور اس میں بہت سے مسائل ہیں۔ دوسرا مسئلہ۔ اس جواب کی کئی طریق سے تقریر کا ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ مقلد سے پوچھنا چاہیے کیا تو یہ اقرار کرتا ہے کہ کسی انسان کی تقلید کرنے کے لئے اس کے حق پر ہونے کا

علم بھی ضروری ہے یا نہیں؟ اگر وہ اقرار کرے کہ ہاں اس کے حق پر ہونے کا علم ضروری ہے تو اس سے پوچھا جائے کہ تم کو اس کا حق پر ہونا کیسے معلوم ہوا۔ اگر کسی دوسرے کی تقلید سے ہوا ہے تو تسلسل اور دور لازم آئے گا۔ اور اگر تو نے عقل سے معلوم کرلیا ہے تو یہ عقل دلیل تلاش کرنے کے لئے کافی ہے۔ تقلید کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر مقلد کے حق پر ہونے کا علم ضروری نہیں سمجھتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تو نے اس کے باطل پر ہونے کے جواز کے باوجود اس کی تقلید کرلی۔ اس وقت تم کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ تم حق پر ہو یا باطل پر۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ فرض کرلو جس کی تقلید تم کرتے ہو اگر اس کو اس مسئلہ کا علم نہ ہوتا یا وہ خود ہی دنیا میں پیدا نہ ہوتا تو تم کیا کرتے؟ یقیناً تم کو کسی اور طرف نگاہ اٹھانا پڑتی۔ سو اب بھی ایسا ہی کیوں نہیں کر لیتے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ جس پہلے شخص کی تم تقلید کر رہے ہو اس نے اس مسئلہ کو کیسے معلوم کیا۔ اگر کسی اور کی تقلید سے معلوم کیا ہے تو دور لازم آئے گا اور اگر اس نے دلیل سے معلوم کیا ہے تو اس کی تقلید تو یہ ہے کہ تم بھی دلیل سے اس کو معلوم کرو ورنہ مخالفت لازم آئے گی۔ تو معلوم ہو گیا کہ تقلید سے کوئی بات کہنا تقلید کی نفی کی طرف لے جاتا ہے۔ پس تقلید باطل ٹھہری۔ تفسیر کبیر کا مضمون ختم ہوا۔

یہ آیت مشرکین کے حق میں نازل ہوئی کہ جب ان کو دلائل کے اتباع کی دعوت دی گئی تو وہ تقلید آباء کی طرف جھک گئے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ آیت یہود کی ایک جماعت کے حق میں نازل ہوئی۔ انکو حضور ﷺ نے اسلام کی دعوت دی تو وہ کہنے لگے ہمارے باپ دادا ہم سے بہتر تھے، زیادہ عالم تھے، ہم انکی پیروی کرینگے۔ تفسیر ابوالسعود)

پس آیات کریمہ مذکورہ بالا سے صاف ظاہر ہے کہ مقلدان زمانی باوصف درس و تدریس صحاح ستہ وقرآن مجید کے بنا بر اعتماد قواعد مخترعہ متاخرین اور روش و عادت اہل کتاب ونصوص صریحہ قرآن وحدیث سے بلطائف الحیل وتاویلات رکیکہ مقابلہ و معارضہ کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ ہم کو اس قدر فہم وفراست کہاں کہ مقاصد قرآن وحدیث پر عبور کریں، جو کچھ اسلاف کرام نے قواعد واصول مقرر کئے ہیں ان پر عمل کرتے ہیں، پس ان پر فرمودہ رسول مقبول ﷺ راست آیا۔

لتتّبعنّ سنن من كان قبلكم شبراً بشبر ذراعاً بذراع حتّى لو

د خلوا حجر ضب تبعتمو هم قلنا یا رسول اللّٰه الیهود و النّصاری قال فمن۔ انتهی ما فی صحیح البخا ری و غیره من کتب الحد یث (تم اپنے سے پہلے لوگوں کی پوری پوری پیروی کرو گے۔ بالشت با بالشت اور ہاتھ با ہاتھ۔ اگران میں سے کوئی گوہ کے بل میں گھسا ہوگا تو تم بھی گھسو گے۔ ہم نے پوچھا اے اللہ کے رسول یہود و نصاری کی پیروی کریں گے۔ آپ ﷺ نے فرمایا اورکس کی)۔ (صحیح بخاری:۳۴۵۶)

ان نافہم مقلدوں ہم چنیں طریقہ وشعار پرصد ہزار افسوس ہے کہ آئمہ مجتہدین کے اقوال پربھی کار بندنہیں ہوتے۔ بلکہ بمقتضائے مضمون آیت کریمہ فی کل واد یهیمون یعنی وادی جہالت میں سرگردان رہتے ہیں، اورتابعداران ومتبعان خداورسول کو بزعم فاسدخودسب وشتم وزدوکوب کرتے ہیں اور لا مذہب و بددین کہتے ہیں۔ پس ان کے یہ تمام آثار وشعار بہ سبب ہوائے نفسانی وموجب عدم تدبرقرآن وحدیث واقوال سلف صالحین ومتاخرین محققین کے خلاف ہیں۔ اوراقوال بلا دلیل پر نازاں وفرحاں ہیں، مسلّم الثبوت میں مذکور ہے:

عن آئمّتنا لا یحلّ لا حدٍ ان یّفتی بقو لنا ما لم یعلم من این قلنا انتهی و هکذا فی سمّ القوارض للملا علی قا ری الهر وی (ہمارے اماموں کا قول ہے کہ کسی آدمی کو اس وقت تک ہمارے قول پرفتوی دینا جائز نہیں ہے جب تک کہ اس کو معلوم نہ ہو جائے کہ ہم نے وہ قول کیوں کہا۔ ملاعلی قاری کی سم لقوارض میں بھی اسی طرح ہے)

اسماء کتب اہل اصول مذہب حنفی وغیرہ کے عدم وجوب تقلید شخصی میں یہ ہیں۔

باب ثامن عشر قضا فتاوی عالمگیری۔ وفتح القدیر۔ و تحریر ا لا صول لا بن الہمام۔ وتقریر شرح تحریر صاحب عنایہ وتجیر شرح تحریر امیرالحاج وشرح تحریر سید بادشاہ۔ شرح منہاج علامہ قاسم۔ و مسلم الثبوت محبّ اللہ البہاری۔ و مختصر ا لا صول ابن حاجب۔ وعضدی شرح مختصر الاصول وشرح تحریر ومسلم مولانا نظام الدین و بحرالعلوم مولوی عبدالعلی۔ و عقد الفرید شرنبلالی۔ وطحطاوی و ردالمختار وطوالع الانوار حواشی درمختار و مغتنم الحصول علامہ حبیب اللہ قندھاری۔ وقول سدید شیخ الشیوخ سیداحمد طحطاوی۔

تحصیل التعرف فی معرفة الفقه و التصوف شیخ عبدالحق محدث دہلوی وکتاب الرد علی من اخلد الی الا رض للشیخ جلال الدین السیوطی وعلامہ عبدالبر وقرافی در شرح اصول، وعبدالوہاب درمیزان ویواقیت وعقد الجید وحجة اللہ البالغہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی وسوالات عشرہ شاہ عبدالعزیز وقاضی ثناء اللہ پانی پتی کا رسالہ عمل بالحدیث وکتاب فارسی جوگویا ترجمہ مسلم الثبوت ہے۔ تنویر العینین وایضاح الحق مولانا محمد اسماعیل شہید دہلوی۔

جیسا کہ واقفان ومزاولان کتب مذکورہ پر مخفی نہیں ہے۔ اس صورت میں مقلدین ہوا پرستان پر واجب ہے کہ بنظر انصاف وتدبر تمام کتب مذکورہ کو ملاحظہ فرما کر افراط وتفریط سے باز آویں تا رضائے مولا پاویں

اندکے با تو بگفتم وبدل ترسیدم کہ دل آزردہ شوی ورنہ سخن بسیار است

واضح ہو کہ جاہل ناواقف پر بمقتضائے

لو کنّا نسمع او نعقل ما کنّا فی اصحاب السّعیر الآیہ

(اگر ہم سنتے یا عقل سے کام لیتے تو ہم دوزخ والوں میں سے نہ ہوتے)، (ملک: ۱۰)

ھل یستوی الّذین یعلمون و الّذین لا یعلمون۔ الآیہ

(کیا جاہل اور عالم کبھی برابر ہو سکتے ہیں) (زمر: ۹)

فا سئلوا اھل الذّکر ان کنتم لا تعلمون (اگر تم کو معلوم نہیں تو کسی اہل ذکر اہل علم سے پوچھ لو) (نحل: ۴۳)۔ وغیرھا من الآیات

مسائل کا پوچھنا اور سیکھنا شرعاً فرض و واجب ہے۔ یعنی ہر جاہل لاعلمی کے وقت کسی عالم اہل الذکر سے خواہ وہ عالم افضل ہو خواہ وہ فاضل ہو خواہ مفضول ہو۔ کیونکہ اہل الذکر عندالتحقیق عام ہے، مسئلہ دریافت کر لیا کرے خواہ ایک عالم اہل ذکر سے پوچھ لے یا دوسے، فی الجملہ جس سے تسلی اور دل جمعی ہو، پھر جب ایک سے یا دوسے مثلاً دریافت کر لیا، عہدہ تکلیف سے باہر ہو گیا، اس پر شرعاً مواخذہ نہ رہا اور اسی پر قطعاً اجماع ہو چکا۔

اعلم ان کلا من المجتھدین و العلماء الکا ملین من اھل الذکر الّذین و جب سوالھم و اتباعھم لمن لم یصل الی درجة النّظر و الاستدلال فاذا عمل احد من المقلد ین بقول احد منھم فقد

ادی ما علیه هذا خلاصة ما یستفاد من القول السدید و غیره
(جان لینا چاہیے کہ ہر اس آدمی کے لئے جو درجہ نظر و استدلال تک نہیں پہنچا ہے
سارے مجتہد اور علمائے کاملین اہل ذکر ہیں۔ جن سے مسئلہ پوچھنے کے متعلق اللہ تعالی
نے فرمایا جب کوئی مقلد کسی عالم کے قول پر عمل کرے گا تو اس نے اپنی تحقیق کر لی۔
القول السدید وغیرہ سے ایسا ہی معلوم ہوا ہے)۔

مسئله یجوز تقلید المفضول مع وجود الافضل فی العلم
عند الاکثر و عن احمد و کثیر المنع بل یجب النظر فی
الارجح ثم اتباعه لنا اولا کما اقول عموم فاسئلوا اهل الذّکر
و ثانیا القطع فی عصر الصحابة باستفتاء کلّ صحابی
مفضول فکان اجماعاً و من ثم قال الامام لو لا اجماع
الصّحابة لکان مذهب الخصم اولی انتهی ما فی مسلّم
الثبوت (افضل اور اعلم کے ہوتے ہوئے بھی مفضول کی تقلید اکثر اہل علم کے
نزدیک جائز ہے۔ ہاں امام احمد اور کچھ دوسرے علماء اسکے قائل نہیں ہیں۔ ان کے
نزدیک زیادہ صحیح کی تلاش ضروری ہے۔ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اولاً اللہ
تعالی نے اہل الذکر میں عموم رکھا ہے اور ثانیاً صحابہ کے زمانہ میں یہ فیصلہ ہوگیا کہ
افضل کے ہوتے ہوئے مفضول صحابہ بھی فتوی دیا کرتے تھے تو گویا اس پر اجماع
ہوگیا۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا اگر صحابہ کا اجماع نہ ہوتا تو ہمارے مخالفین
کی بات راجح ہوتی۔ مسلم الثبوت کا مضمون ختم ہوا)

فمن انکر عموم اهل الذّکر فاولی له ثمّ اولی له اللهم
ارنا الحقّ حقّاً و الباطل باطلاً۔ و اللّه اعلم بالصّواب
فاعتبروا یا اولی الالباب (سو جو عموم اہل ذکر کا انکار کرے اس پر نہائت
ہی افسوس ہے۔ خداوندا ہمیں حق، حق دکھا اور باطل، باطل)

الراقم العاجز محمد نذیر حسین

(منقول از فتاوی نذیریہ جلد اول مکتبہ المعارف الاسلامیہ گوجرانوالہ طبع سوم ۱۹۸۸ء ص ۱۶۹۔۱۸۰)

اذا وقعت الواقعة لیس لوقعتها کا ذبة خا فضة الرا فعة

واقعة الفتوی دافعة البلوی

بسم اللّٰہ الرّ حمن الرّ حیم

سوال: اضعف العباد نجم الدین مرشد آ بادی بحکم آ یت کریمہ لا تلبسوا ا لحقّ بالباطل علماء دین محمدی سے سوال کرتا ہے کہ عمل تقلیدی کسی حجت شرعیہ میں سے ہے یا نہیں ۔ مقلد النبی نہایت ایذا پا کر مضطر ہو کرسوا ل کرتا ہے ۔ بیّنوا بالحق و لا تکتموا الحقّ

جواب ۔ عمل تقلیدی کسی ایک حجت شرعیہ میں سے نہیں ہے ۔ یعنی عمل بقول اس شخص کے کرنا جس کا قول بلا دلیل شرعی کے حجت نہ ہو اس کو عمل تقلیدی کہتے ہیں اور تعریف تقلید کی یہ ہے:

التّقلید العمل بقول الغیر من غیر حجّة متعلّق بالعمل و المراد بالحجّة حجّة من الحجج ا لا ربع کذا فی کتب ا لاصول و غیر ھما کما لا یخفی علی الما ھر بالاصول ۔

پس تقلید کی تعرف سے حسب اصطلا ح مقلدین کے وا ضح ہوا کہ عمل تقلیدی دلائل اربع یعنی کتا ب اور سنت رسول اللہ ﷺ اجماع صحا بہ کرام و مجتہدین عظام اور قیاس صحیح مجتہد مسلّم الا جتہاد سے خا رج ہے ۔ اور یہ امر تکلیفی شرعی نہیں اور جو عمل بلا ادلہ ار بعہ کے پایا جاوے وہ عمل تکلیفی شرعی نہیں وہ مردود و باطل ہے شرعاً ۔ پس عمل تقلیدی بھی مردود اور باطل ہوا ۔ الحمد للہ کہ بے اصل شرعی ہونا تقلید کا بموجب اصطلا ح مقلدین کے ثا بت ہوا اور یہ سخت حجت ہے مقلدین پر کما لا یخفی علی المتفطن المنصف الما ھر بالشریعة المحمدیة۔

قال فخر الدّین الرّازی فی الکبیر ھذہ ا لآ یة دا لة علی ان ما سوا ھذہ الا صول الار بع اعنی الکتا ب و السنّة و الاجماع و

القیاس مردود و باطل و قد امر اللہ تعالی فی کل واحد منھا بتکلیف خاص معین دل ذالک علی انه لیس للمکلف ان یتمسک بشیء سوے ھذہ الاصول الاربعة و اذا ثبت ھذا فنقول القول بالاستحسان الذی یقول به ابو حنیفة رضی اللّٰه و القول بالاستصلاح الذی یقول به مالک رحمه اللّٰه ان کان المراد به احد ھذہ الامور الاربعة فھو تغییر عبارة و لا فائدة فیه و ان کان مغائرا لھذہ الاربعة کان القول به باطلاً قطعاً لدلالة ھذہ الآیة علی بطلانه کما ذکرنا ۔ انتھی ما فی التفسیر الکبیر من تحت آیة اطیعوا اللّٰه و اطیعوا الرّسول و اولی الامر

اور اسی ... سے شوکانی نے قول مفید فی حکم التقلید میں لکھا ہے کہ نصوص آئمہ اربعہ کے مصرح ہیں منع تقلید میں:

قال الشّوکانی قد ذکرت نصوص الآئمة الاربعة المصرحة بالنھی عن التقلید فی الرسالة التی سمیتھا القول المفید فی حکم التقلید فلا تطول المقام بذکر ذالک و بھذا ... نعلم ان المنع من التقلید ان لم یکن اجماعاً (ھذا علی التنزل لانّ اجماع السّلف من القرون الثلاثة و تعاملھم علی عدم جواز التقلید بلا دلیل ما انزل بھا من سلطان کما لا یخفی علی اھل الدّیانة و الایقان من سورة القرآن و من ادعی فعلیه البیان بالبرھان کما قال اللّٰه تعالی: قل ھاتوا برھانکم ان کنتم صادقین) فھو مذھب جمھور و یؤید ھذا حکایة الاجماع علی عدم جواز تقلید الاموات و کذالک علی المجتھد برأیه انما ھل خصة له عند عدم تقلید و لا یجوز لغیرہ ان یعمل به بالاجماع فھذان الجماعان ... تقلید من اصله ۔ انتھی ما فی ھدایة..السائل

اور برعکس وخلاف اس کے ہر مقلد مجرد تقلید آباء واسلاف کے فریفتہ اور مغرور

ہوکر کتاب وسنت سے لڑ رہا ہے اوراسی تقلید بلا دلیل پر اڑ رہا ہے اور بعض اپنے خیال خام پر شاداں اور اپنے ہوس نا فرجام پر نازاں ۔ چنانچہ آیت کریمہ کل حزب بما لدیھم فرحون ایسے ہی مقلد متعصب پر مشعر اور مخبر ہے ۔ وہ ذرا غور اور فکر نہیں کرتا کہ تقلید بلا دلیل زمر مشترک فیہ ہے درمیان حق اور مبطل کے ۔اس لئے کہ ہر فرقہ کہ جس کی تقلید بلا دلیل کرتا اوراس کو اچھا جانتا ہے اور دوسرا فرقہ مقابل فرقہ اول کے برعکس اس کے سمجھتا ہے ۔پس اگر یہ تقلید بلا دلیل فی نفسہ مفضی الی الحق والصواب ہو تو واجب ہو ہونا شئی اور نقیض شئی کا حق اور صواب پر، کیونکہ ہر شخص اپنے مقلد کو اچھا اور دوسرے کو ناپسند رکھتا ہے اور یہ امر بالبداہۃ باطل بلا ریب ہے شرعاً اور عقلاً و لا یلقاھا الا العالمون اور اسی سبب سے اللہ جل شانہ جا بجا اپنے کلام پاک میں تقلید بلا دلیل کو روکتا ہے خاص کر سورۃ زخرف میں .زیادہ تقلید بلا دلیل کی شناعت اور مذمت فرمائی ہے:

و قالوا لو شاء الرحمن ما عبدنا ھم ما لھم بذلک من علم ان ھم الا یخرصون ام آتناھم کتاباً من قبلہ فھم بہ مستمسکون بل قالوا انا وجدنا آبائنا علی امۃ و انا علی آثارھم مھتدون وکذلک ما ارسلنا من قبلک فی قریۃ من نذیر الّا قال مترفوھا انا وجدنا آبائنا علی امۃ و انا علی آثارھم مقتدون قال اولو جئتکم باھدی مما وجدتم علیہ آباءکم قالوا انا بما ارسلتم بہ کافرون فانتقمنا منھم .. الی آخر الآیۃ

و المعنی انّھم وجدوا ذلک الباطل فی کتاب منزل قبل القرآن حتی جاز لھم ان یعولوا علیہ و ان یتمسکوا بہ ۔ و المقصود منہ ذکرہ فی معرض الانکار و لما ثبت انہ لم یدل علیہ لا دلیل عقلی و لا دلیل نقلی وجب ان یکون القول بہ باطلاً ثم قال تعالی:

بل قالوا انا وجدنا آبائنا علی امۃ و انا علی آثارھم ۔

و المقصود انہ تعالی لما بین انہ لا دلیل لھم علی صحۃ ذلک القول البتتہ بیّن انہ لیس لھم حامل یحملھم علیہ الّا

التقلید المحض ثمّ بین ان تمسک الجھا ل بطریقة التقلید امر کا ن حا صلاً من قدیم الد ھر فقا ل و کذ لک ما ار سلنا من قبلک فی قر یة من نذ یر الّا قا ل مترفوھا انّا و جد نا آ با ئنا علی امة و انا علی آ ثار ھم مقتدو ن ۔

و فی ا لآیة مسا ئل ۔ المسئلة ا لاو لی : قا ل صا حب الکشا ف قرِیء علی اِمة با لکسر و کلتا ھما من الامّ و ھو القصد فا لا مة الطر یقة التی توم ای تقصد کا لمرحلة للمر حو ل و الامة الحالة التی یکو ن علیھا ا لآم و ھو القا صد ۔

المسئلة الثا نیة ۔ لو لم یکن فی کتا ب اللہ الّا ھذہ ا لآ یا ت لکفت فی ابطا ل القو ل با لتقلید و ذ لک لا نہ تعا لی بیّن ان ھئو لا ء الکفار لم یتمسکوا فی ا ثبا ت ما ذحبوا الیہ لا بطر یق عقلی و لا بد لیل نقلی ۔ ثم بیّن انھم ذھبوا الیہ بمجرد تقلید الآ باء و الاسلا ف و انما ذکر تعا لی ھذہ المعا نی فی معرض الذ م .... و ذ لک یدل علی المبطل و بین المحق و ذ لک لا نہ کما حصل لھذہ الطا ئفة قو م من المقلدة فکذ لک حصل لاضدا د ھم اقوا م من القلدة فلو کا ن التقلید طر یقاً الی الحق لو جب کو ن الشئی و نقیضہ حقاً و معلو م ان ذ لک با طل ۔ انتھی ما فی التفسیر الکبیر بلفظہ

اور نیز دوسری دلیل بطلا ن تقلید پر یہ ہے کہ قو ل بو جو ب تقلید مو جب منع تقلید سے ہو گا اور جو چیز مفضی ہو ثبوت اس کا طرف نفی اس کی کے، یعنی ہر مقلد دوسرے مقلد کی تقلید کو نفی اور نا پسند کرتا ہے تو وہ باطل ہے، تو وا جب ہوا اس قو ل سے بطلا ن تقلید کا

و اذ قا ل ابرا ھیم لا بیہ و قو مہ اننی برا ء مما تعبدو ن الّا الذ ی فطر نی فا نہ سیھد ین .. الی آ خر ا لآ یة

اعلم انّہ تعا لی لما بیّن فی الآیة المتقد مة انہ لیس لا و لئک الکفار داع ید عوھم الی تلک الاقا ویل البا طلة الّا تقلید آلاباء

و الاسلا ف ثمّ بین انه طریق باطل و منهج فا سد وان الرجوع
الی الدلیل او لی من الاعتما د علی التقلید ارد فه بهذه ا لآ یة
و المقصو د منها ذکر و جه آ خر ید ل علی فساد القول
بالتقلید و تقریره من و جهین ا لا ول انه تعا لی حکی عن
ابراهیم ؑ انه تبرأ عن دین آ با ئه بناء علی الد لیل فنقو ل اما
ان یکو ن تقلید ا لآ با ء فی ا لا دیا ن محر ماً اور جا ئزاً فا نکان
محر ماً فقد بطل القو ل با لتقلید و ان کا ن جا ئزاً فمعلو م ان
اشر ف آ با ء العر ب هو ابرا هیم و ذ لک لا نّه لیس لهم فخر و
لا شرف ا لّا با نّهم من او لا ده و اذا کا ن کذ لک فتقلید هذا
الاب الذی هو اشرف دین ا لآ با ء او لی من تقلید سا ئر ا لآباء و
اذا ثبت ان تقلیده او لی من تقلید غیره فنقو ل انه تر ك دین
آلابا ء و حکم با ن اتباع الد لیل او لی من متا بعة ا لآ با ء و اذا
کان کذ لک و جب تقلیده فی تر ك تقلید ا لآ با ء و و جب تقلیده
فی تر جیح الد لیل علی التقلید و اذا ثبت هذا فنقو ل فقد ظهر
ان القو ل بو جو ب التقلید یو جب المنع من التقلید و ما
افضی ثبو ته الی نفیه کا ن با طلاً فو جب ان یکو ن القو ل
بالتقلید با طلاً فهذا طر یق دقیق فی البطا ل التقلید ۔ انتهی
ما فی التفسیر الکبیر

و من صورة صٓ ۔ و عجبوا ان جا ء هم منذ رمنهم و قا ل
الکافرو ن هذا سا حر کذا ب ۔ اجعل الآ لهة الهاً وا حداً ان هذا
لشئی عجا ب ۔ و انطلق الملا ء منهم ان امشوا و اصبروا ولی
آلهتکم ان هذا لشئی یراد ما سمعنا بهذا فی الملة ا لآ خرة ان
هذاا لا ا ختلا ق ۔ ا لآ یة ۔

اقو ل منشاء التعجب من و جهین

الاول : هو ان القو م ما کا نوا من ا صحا ب النظر و الاستدلال

بل کا نت او ھا مھم تا بعة للمحسو سا ت فلما و جدوا فی الشاھد ان الفا عل الوا حد لا تفی قدر ته و عمله ؟ بحفظ الخلق العظیم قا سوا الغا ئب علی الشا ھد فقا لوا لا بد فی حفظ العا لم الکثیر من آ لھة کثیرة یتکفل کل وا حد منھم بحفظ نوع آخر و الو جه الثا نی ان اسلا فھم لکثر تھم و قوة عقو لھم کانوا مطبقین ؟؟ علی الشر ك فقا لوا من العجب ان یکو ن او لئک ا لاقوا م علی کثر تھم و قوة عقو لھم کا نوا جاھلین مبطلین و ھذا الانسا ن الواحد یکون محقاًصادقاً و اقول لعمری لو سلمنا اجرا ء حکم الشا ھد علی الغا ئب من غیر دلیل و حجة لکا نت الشبھة ا لاو لی لازمة و لما توا فقنا علی فساد ھا علمنا ان اجرا ء حکم الشا ھد علی الغا ئب فاسد قطعاً و اذا بطلت ھذہ القا عدة فقد بطل اصل کلا م المشبھة فی الذات فھو انّھم یقولون لما کا ن فی کل مو جود فی الشّاھد یجب ان یکو ن جسماً و مختصاً بحیز وجب فی الغائب ان یکون کذا لک و اما المشبھة فی ا لافعا ل فھم المعتز لة الّذین یقولون الا مر الفلانی قبیح منا فوجب ان یکو ن قبیحاً من اللّه فثبت بما ذکر نا ان صحّ کلام ھئولاء المشبھة فی الذّا ت و فی الافعال لز م القطع بصحة شبھة ھئولاء المشرکین و حیث توافقنا علی فسا د ھا علمنا ان عمدة کلا م المجسمة و کلام المعتزلة باطل فاسد و اما الشبھة الثانیة فلعمری لو کان التقلید حقاً لکا نت ھذہ الشبة لازمة و حیث کا نت فاسدة علمنا ان التقلید با طل ۔ انتھی ما فی الکبیر بلفظه من عینه

پس قول امام رازی سے صاف واضح ہوا کہ اگر تقلید بلا دلیل صحیح اور حق ہوتو شبہہ فرقہ مجسمہ وکلام معتزلہ کا بھی حق ہو حالانکہ قول وشبہ ان دونوں فرقوں کا باطل ہوا تو تقلید بلادلیل بھی باطل ہوئی۔

اور اللہ تعالی سورہ یونس میں فرماتا ہے:

قا لوا اجئتنا لتلفتنا عما و جد نا علیه آ با ء نا فنكو ن لكما الكبر یا ء فی ا لا ر ض و ما نحن لكما بمو منین ۔

اعلم ان حا صل هذا الكلا م انّهم قا لوا لا نترك الدّ ین الّذی نحن علیه لانّا وجد نا آباء نا علیه فقد تمسكوا با لتّقلید و دفعوا الحجّة الظاهرة بمجرد الاصرار انتهی ما فی التفسیر الكبیر مختصراً بقدر الحا جة۔

سورۃ ھود میں فرمایا ہے:

قا لوا یا شعیب ا صلوتک تا مر ان نتر ك ما یعبد آ باء نا او نفعل فی اموا لنا ما نشا ء

و قد اشاروا فیه الی التمسک بطر یقة التقلید لا نهم استبعدوا منه ان یا مرهم بتر ك عبا دة ما كا ن یعبد آ باء هم یعنی الطریقة الّتی ا خذ ناها من آ باء نا و اسلافنا كیف نتركها و ذلک تمسک بمحض التقلید انتهی ما فی التفسیر الكبیر مختصراً بقدر الحا جة ۔

و ایضاً سورۃ صا فات میں تحت آیت: فهم علی آ ثا رهم یهرعون کے امام رازیؒ لکھتے ہیں:

و المقصود من ا لآ یة انه تعا لی علل استحقا قهم للو قو ع فی تلک الشدا ئد كلها بتقلید الآباء فی الدین و ترك اتباع الدلیل و لو لم یو جد فی القرآن آیة غیر هذه ا لآ یة فی ذمّ التّقلید لكفی انتهی ما فی التفسیر الكبیر بقد الحا جة

اب تحریر با لا سے ما ہران شریعت غرا پر مخفی نہ رہے کہ جب مذہم وقباحت تقلید بلادلیل کی کلام ربانی سے قطعاً ثابت ہوئی تو مسلمان دیندار تقوی شعار پر از راہ وجوب محبت واطاعت خالق اکبر اور رسول اطہر کے ماننا کلام ربانی کا اور بدل وجان تصدیق کرنا اس کا درباب ذم تقلید بلا دلیل کے فرض اعتقادی وعملی ہوا، والّا ساتھ شقاق ونفاق کے

منسوب ہوگا اور دائرہ اسلام سے باہر، بنا بر اس کے کہ محبّ مطیع پر اطاعت و تابعداری محبوب مطاع کی واجب ہے چنانچہ اس پر آیت کریمہ و الذین آ منوا اشد حبّاً للّٰہ۔ وغیرھا من الآیات شاہد عدم ہے۔ اور اطیعوا اللّٰہ و اطیعوا الرّسول فرض ہے اور حاکم مطلق اللہ تعالیٰ ہے اور ہرگاہ حاکم مطلق نے تقلید بلا دلیل کو باطل اور مذموم فرمایا تو مخلوق محکوم پر فرمانبرداری حاکم مطلق کی فرض ہوگی اور بے حکم حاکم کوئی امر اپنی طرف سے نکالنا اور اس کو نیک سمجھنا اور اس پر چلنا نہایت قبیح ہوگا اور مخالفت حاکم کی لازم ہوگی کیونکہ باذن اللہ نہیں ہے۔

اور قرآن میں فرمایا ہے:

و ما ارسلنا من رسول الّا لیطاع باذن اللّٰہ۔

ای بامر اللّٰہ لانّ طاعۃ الرّسول وجبت بامر اللّٰہ کذا فی المعالم و غیرہ من التّفاسیر۔

پس قول بلا دلیل پر تقلید کرنا کسی عالم کی اگرچہ وہ بڑا نامی کامی ہو باطل اور موجب ناراضامندی خدا و رسول کا ہوگا چنانچہ آیت کریمہ سے اظہر من الشّمس ہے اور کور باطن کو نہ سوجھے تو آفتاب عالم تاب کا کیا قصور اسی واسطے سارے اہل اصول لکھتے ہیں:

الحاکم ھوالذی صدر الحکم منہ و لا حکم الّا من اللّٰہ تعالیٰ۔

کذا فی مسلّم الثبوت و ھکذا فی تحریر ابن الھمام۔

اور حکم خطاب ہی ہے اللہ تعالیٰ کا کہ جو متعلق ہے ساتھ فعل مکلّف کے چنانچہ مسلّم الثبوت وغیرہ کتب اصول میں بتفصیل مذکور ہے اور دلیل اس پر قرآن شریف ہے:

ان الحکم الّا للّٰہ۔

و لیس لغیر اللّٰہ حکم واجب القبول و لا امر واجب الالتزام بل الحکم و الامر و التکلیف لہ تعالیٰ شانہ۔ انتھی ما فی التفسیر الکبیر مختصراً۔

پس آیت کریمہ اور نیز کتب اصول ہر چہار مذہب سے صاف واضح ہوا کہ تقلید بلا دلیل حکم الٰہی سے خارج اور مذموم و قبیح ہے جیسا کہ اوپر آیت اور تفسیر سے اس کا بیان شافی و کافی ہو چکا تو اب ہر مسلمان طالب حق کو بہت غور و فکر چاہیے کہ مقلدین مقابلین ورطہ

دریائے تقلید ناپیدا کنار میں حضرت نوحؑ کے زمانہ سے لغایت حال غرق ہوتے چلے آتے ہین پھر بھی مقلدین زمانہ حال کے نصوص قرآنی میں نظر کر کے عبرت نہیں پکڑتے اور خواہ مخواہ مصداق آیت کریم لھم قلوب لا یفقھون بھا.. الی آخرہ کے ہوتے ہیں۔ صد حیف کیونکہ تقلید بلا دلیل ایسی پوچ و لچر و محض بے اصل ہے کہ خدا تعالی نے معرفت توحید ورد شرک و کفر و معرفت رسالت رسول اللہ ﷺ میں بمجرد تقلید انبیاء سابقین کے اکتفا نہ کیا بلکہ اوپر اثبات صانع ورد شرک و ثبوت نبوت رسول مقبول ﷺ کے دلائل قاہرہ گونا گوں جا بجا اپنے کلام پاک میں قائم کئے اور مقلدین متعصبین کو کہ جو دلائل شرعیہ ، ما انزل اللہ پر اصلاً نظر و فکر نہیں کرنی تھی طرح طرح کے الزامات دیئے چنانچہ ماہران قرآن شریف پر ہویدا و آشکارا ہے:

اعلم انّه تعالی لما اقام الدلائل القاهرة علی اثبات الصّانع و ابطل القول بالشریک عقبه مما یدلّ علی النّبوّة و لما کانت نبوّة محمّد ﷺ مبنیة علی کون القرآن معجزاً اقام الدلالة علی کونه معجزاً فظهر انّه سبحانه کما لم یکتف فی معرفة التّوحید بالتقلید فکذا فی معرفة النّبوّة لم یکتف بالتقلید انتهی ما فی التفسیر الکبیر مختصراً بقدر الحاجة من تحت قوله تعالی ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا .. الی آخر الایة۔

اور جو قول بعض عالم سادہ لوح زمانہ حال کا ہے کہ مجھے تقلید کافی ہے اور نظر و غور دلائل میں کچھ ضرور نہیں کیونکہ میں مقلد ہوں اور مقلد کو دلیل سے کیا کام، سو قول اس کا مردود اور باطل ہے اس لئے کہ دین میں نظر دلائل کی طرف مہما امکن بقدر استعداد لابد و ضرور ہے ہر مکلّف مومن باللہ والیوم الآخر پر چنانچہ صاحب تفسیر کبیر نے سورہ جاثیہ میں تحت آیت کریمہ تلک آیات اللّه نتلوها علیک بالحقّ فبایّ حدیث بعد اللّه و آیاته یؤمنون، کے لکھا ہے:

ثمّ قال تعالی فبایّ حدیثٍ بعد اللّه و آیاته یومنون۔ یعنی ان من ینتفع بهذه الآیات فلا شئی بعده یجوز ان ینتفع به و

ابطل قول من یزعم انّ التّقلید کاف و بیّن انّه یجب علی المکلّف التّامل فی دلائل دین اللّٰه تعالی انتھی ما فی التفسیر الکبیر۔

اور امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ سے منقول ہے کہ انھوں نے اپنے شاگردوں سے فرمایا کہ اگر تم کو دلیل ملے یعنی اگر دلیل شرعی کتاب اور سنت سے تم پر ظاہر ہو تو اس پر عمل کرو اور میرے قول بلا دلیل کو چھوڑ دو چنانچہ درمختار وطحطاوی وغیرہ سے واضح ہوتا ہے:

قال لا صحّ به ان توجه لکم دلیل فقولوا به۔ انتھی ما فی الدر المختار مختصراً۔

ای ظھر لکم فی المسئلة وجه الدلیل علی غیر ما اقول انتھی ما فی الطحطاوی۔

اب جو کوئی کہے کہ یہ آیات کفار کے حق میں وارد ہیں وہ تو بڑا جاہل اور بے وقوف ہے کیونکہ اعتبار عموم لفظ کا ہے نہ خصوص محال کا جیسا کہ کتب احادیث وکتب اصول فقہ واستدلالات صحابہ کرام سے جا بجا واضح ہوتا ہے اور اس بارہ میں تفسیر اتقان نے بہت کچھ لکھا ہے کما لا یخفی علی الماھر بالشریعة الغراء۔

اور کچھ بطلان اس کا تفسیر عزیزی سے لکھا جاتا ہے۔

چہارم آنکہ دریں آیت اشارہ است بابطال تقلید بدو طریق، طریق اول آنکہ از مقلد باید پرسید کہ ہر کرا تقلید میکنی نزد تو محق ست یا نے، اگر محق بودن اورانمیشناسی پس باوجود احتمال مبطل بودن او چرا اور اتقلید میکنی واگر محق بودن اومیشناسی پس بکدام دلیل میشناسی اگر بتقلید دیگر میشناسی سخن دراں خواہد رفت وتسلسل لازم خواہد آمد واگر بعقل میشناسی پس آنرا چرا در معرفت حق صرف نمیکنی وعار تقلید برخود گوارا میداری۔ طریق دوم آنکہ کسی را کہ تقلید میکنی اگر ایں مسئلہ را او ہم بتقلید دانستہ است پس تو واو برابر شدید او راچہ ترجیح ماند کہ تقلید او میکنی واگر بدلیل دانستہ است پس تقلید وقتے ؟؟؟ تمام میشود کہ تو ہم آں مسئلہ را بہمان دلیل بدانی والّا مخالف او باشی نہ مقلد او وچوں تو ہم آں مسئلہ را بدلیل دانستے تقلید ضائع شد۔ انتہی ما فی التفسیر العزیزی۔

اے مسلمانو! تم سن چکے مذمت اور برائے تقلید بلا دلیل کے قرآن مجید وغیرہ

سے تو اب کتاب وسنت وسنت پر مستعد اور مستقیم بدل و جان ہو جاؤ کہ جنت نعیم مکان عیش و آرام ابدی کا تم کو سرکار عالی جاہ سے عنایت ہوگا۔

یا ایّھا النّاس قد جاء کم برھان مّن رّبکم و انز لنا الیکم نوراً مبیناً .. الآیۃ ۔ و البرھان ھو محمد ﷺ و انّما سمّاہ برھاناً لانّ حرفتہ اقامۃ البرھان علی تحقیق الحقّ و ابطال الباطل و النّور المبین ھو القرآن و سمّاہ نوراً لانّہ سبب لوقوع نور الایمان فی القلب ۔ انتھی ما فی التفسیر الکبیر مختصراً

تنبیہ: رجوع کرنا کرنا طرف قاضی یا فتوی مفتی کے یا حکم کرنا قاضی کا اوپر شہادات شاہدان عدول کے باتباع اولی الامر کا بدلیل شرعی ہے اس کو تقلید اصطلاحی مقلدین نہیں کہتے کیونکہ تقلید اصطلاحی یہ ہے کہ گلے میں پٹا ڈال کر بلا دلیل ایک شخص کا ہو رہنا اور اسی طرح عمل اوپر روایت راوی حدیث متصل مرفوع کے بدلیل شرعی ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے فلیبلغ الشاھد الغائب ..الحدیث ۔ اور جو مفتی یا قاضی سے غلطی واقع ہو جاوے تو رجوع طرف قرآن وحدیث کے ضرور ہے جیسا کہ فرمایا خدا تعالی نے:

فان تنازعتم فی شیء فردّوہ الی اللّٰہ و الرّسول .. الآیۃ و ما علینا الا البلاغ و اللّٰہ اعلم بالصّواب فاعتبروا یا اولی الالباب ۔ تمت ۔ اللّٰھم لک الحمد علی ما وفقتنی لتحریر ھذہ الرّسالۃ المسمّاۃ بواقعۃ الفتوی دافعۃ البلوی سنہ ۱۲۹۷ من ھجرۃ خیر البریّۃ علیہ و علی آلہ و اصحابہ الف الف صلوات و تحیّۃ ربّنا تقبّل منّا انک انت السّمیع العلیم و اغفر لنا وارحمنا انّک علی کلّ شئی قدیر۔

المولف العاجز محمد نذیر حسین عافاہ اللّٰہ فی الدارین

اس کے قاضی طلا محمد پشاوری کا قصیدہ در مدح عمل بالحدیث فارسی ، اور امام ابن قیم کا قصیدہ نونیہ عربی سے چند اشعار درج ہیں۔

(طبع باہتمام مولوی تلطف حسین فی الطبع الفاروقی الواقع فی الدہلی)

سید احمد حسن دہلوی

ڈپٹی سید احمد حسن ۱۲۵۸ھ ۔۱۸۴۲ء میں دہلی پیدا ہوئے ۔ خورجہ میں مولوی محمد حسین خورجوی سے منطق فقہ اصول پڑھی ۔ اور علی گڈھ میں مولوی فیض الحسن سہار پوری سے بھی منطق فقہ اصول فقہ پڑھی ۔ پھر دہلی آئے اور میاں نذیر حسین صاحب سے حدیث تفسیر فقہ کی تعلیم حاصل کی اور حکیم امام الدین خان سے طب پڑھی ۔تکمیل کے بعد میاں نذیر حسین صاحب کے پاس افتاء کا کام کرنے لگے اور پھر میاں صاحب کی تجویز اور سے ڈپٹی نذیر احمد کی بیٹی سے آپ کی شادی ہوگئی ۔ان دنوں مولوی نذیر احمد صاحب گورکھپور میں مقیم تھے اس لئے یہ شادی وہیں انجام پائی ہوئی اور میاں صاحب نے وہاں نکاح پڑھایا۔شادی کے بعد احمد حسن صاحب ٹونک چلے گئے ۔ جب مولوی نذیر احمد حیدر آباد دکن گئے تو انہوں نے سید احمد حسن کو بھی وہاں بلا لیا اور آپ بطور اسسٹنٹ کمشنر ملازم ہو گئے ۔ پھر جلد ہی ناندیر میں ڈپٹی کلکٹر ہو گئے جس پر ایک مدت تک فائز رہے اور وہیں پنشن پر ریٹائر ہوئے ۔ ۱۸۹۱ء ۔۱۳۰۸ھ میں حج کیا اور حجاز میں ان مصائب سے دوچار ہوئے جو عاملین بالحدیث کا ان دنوں وہاں مقدر تھیں ۔ ۱۳۰۹ھ میں واپس آئے ۔تفسیر و حدیث پر گہری نظر تھی فقہ واصول پر مہارت تھی قانون بھی جانتے تھے اور ادب سے بھی لگاؤ تھا نیز شعر و ادب کا بھی ذوق تھا۔

عبدالحمید اٹاوی کہتے ہیں کہ جب آپ حیدر آباد میں اسسٹنٹ کمشنر تھے تو مولوی چراغ علی اسسٹنٹ ریونیو سکرٹری کے طور پر دورے پر آئے ۔ باتوں میں مولوی چراغ علی نے کہا کہ قرآن مجید کو نازل ہوئے ۱۲ سو سال کا عرصہ گزر گیا ہے ۔اس لئے اب وہ پرانا ہو گیا ہے،اس میں ترمیمات کرنی چاہیں ،سید احمد حسن نے کہا کہ انجیل کو ۱۸ سو سال ہو گئے

ہیں ، پہلے پادریوں سے اس میں ترامیم کرائیے ،قرآن کا نمبر بعد میں آئے گا۔ یہ سن کر مولوی چراغ علی صاحب کا چراغ علم بجھ گیا۔(ہفت روزہ اہل حدیث امرتسر ۲۴ ستمبر ۱۹۲۰ء)

سید احمد حسن ریٹائر ہوکر دہلی میں مقیم ہوئے اور کچھ عرصہ جامع مسجد و مدرسہ فتح پوری کے ممبر بھی رہے۔ مولوی ادریس نگرامی نے تذکرہ علمائے حال میں لکھا ہے کہ :

مولوی حافظ احمد حسن ،مولوی عبدالرب کے مدرسہ میں تعلیم دیتے ہیں (ص ۱۰)

یہ تذکرہ ۱۳۱۳ھ ۔ ۱۸۹۵ء میں مرتب ہوا اور ۱۸۹۷ء میں شائع ہوا۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت آپ دہلی میں مدرسہ مولوی عبدالرب مرحوم دہلوی میں مدرس تھے۔ ڈپٹی نذیر احمد کے بیٹے اور سید احمد حسن کے سالے مولوی بشیر الدین احمد نے واقعات دارالحکومت دہلی میں آپ کے حالات میں لکھا ہے :

مولوی احمد حسن دہلی کے معزز سادات میں سے ہیں ۔ حدیث و فقہ میں شمس العلماء سید نذیر حسین محدث کے ارشد تلامذہ میں سے ہیں ۔علم طب بھی بالاستیعاب حاصل کیا ہے ۔علاوہ محدث وفقیہہ ہونے کے بڑے بھاری ادیب بھی ہیں ۔..سنت نبوی کے سختی سے پابند ہیں ۔اگرچہ کئی مواقع بیش قرار ماہوار کی انگریزی ملازمت کے ہوئے مگر نہیں کی ۔ بالآخر حیدرآباد دکن میں ملازم ہوئے .. باوجود کہ ضلع کی حکومت حاصل تھی مگر مزاج میں غائت درجہ کا حلم وانکسار اور خلق ہے اور فقیرانہ زندگی بسر کرتے رہے ..کتب بینی تصنیف و تالیف کے سوا کوئی مشغلہ نہ رہا ..جس کسی کو ایک سچے اور راست باز دین دار مسلمان کا نمونہ دیکھنا ہو وہ آپ کو دیکھ لے۔ (واقعات دارالحکومت دہلی ۔ص ۴۲۰ ۔۴۲۱ ۔ ج ۲) ۔

سید احمد حسن کی تصانیف میں یہ کتابیں شامل ہیں :

احسن الفوائد ۔شاہ ولی اللہ شاہ عبدالقادر رفیع الدین کے تراجم ہیں اس پر احسن الفوائد کے نام سے احادیث نبوی سے مستفاد حواشی لکھے ۔ باراول اپنے خرچ پر ۱۳۱۵ھ ۔ ۱۸۹۷ء میں شائع کرایا۔ پھر جید برقی پریس دہلی سے ۱۳۴۷ھ ۔ ۱۹۲۸ء میں شائع ہوا۔تعداد صفحات ۸۲۲

احسن التفاسیر ۔سات جلدوں میں لکھی ہے ۔ یہ تفسیر بالماثور ہے اور پہلی مرتبہ ۱۳۲۵ھ مطابق ۱۹۰۷ء میں دہلی سے شائع ہوئی ۔ ۱۳۷۹ھ مطابق ۱۹۵۹ء جناب عطاء اللہ حنیف بھوجیانی نے احادیث وآثار کی تخریج کرکے مکتبہ سلفیہ لاہور سے شائع کی ۔

تفسیر آیات الاحکام من کلام رب الانام ۔پہلی مرتبہ فتح پرنٹنگ پریس دہلی سے ۱۹۲۱ء مطابق ۱۳۴۰ھ میں ۴۱۹ صفحات پر شائع ہوئی ۔ سورہ فاتحہ اور سورہ بقرہ کی آیات متعلقہ احکام کی تفسیر ہے ۔

تنقیح الرواہ فی تخریج احادیث المشکوۃ ۔ چار حصوں میں کام کیا تھا۔ابتدائی نصف کام خود کیا، بقیہ نصف مولوی شرف الدین دہلوی سے لکھوایا۔ پہلا حصہ مطبع انصاری دہلی سے ۱۳۲۵ھ میں دوسرا مطبع مجتبائی دہلی سے ۱۳۳۳ھ مطابق ۱۹۱۵ء میں شائع ہوا۔ ۔ باقی دو حصے غیر مطبوع تھے ۔ جناب عطاء اللہ حنیف بھوجیانی نے مطبع مجتبائی کے ورثا سے خریدے اور بعد تحقیق و تصحیح واضافہ (جو ان کی زیرنگرانی حافظ صلاح الدین یوسف اور قاری نعیم الحق نے کیا) شائع کئے ۔

حاشیۃ الدھلویہ علی بلوغ المرام ۔ یہ حاشیہ عربی زبان بڑا مقبول ہوا ، اسے مختصر شرح بھی کہا جا سکتا ہے پہلی مرتبہ مطبع فاروقی دہلی سے ۱۳۲۵ ھ میں ۳۵۰ صفحات پر شائع ہوا ۔ پھر ۱۹۷۸ء میں سرگودھا اور بعدازاں بیروت سے شائع ہوا۔ اس کا اردو ترجمہ ابوانس محمد سرور گوہر نے کیا جو مکتبہ قدوسیہ لاہور سے ۲۰۰۴ء میں شائع ہوا جس کی تعداد صفحات ۵۷۴ اور تکمیل ترجمہ کی تاریخ ۱۷ جنوری ۲۰۰۲ء ہے ۔

تلخیص الانظار فی ما بنی علیہ الانتصار ۔مولوی ارشاد حسین صاحب رام پوری کے ردّ میں لکھی گئی ۔

صراط الاھتدی فی بیان الاقتداء ۔اہل حدیث کے بعض امتیازی مسائل کی تحقیق ہے اور اہل حدیث کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا جواز ثابت کیا گیا۔ ۱۲۸۹ھ میں مطبع فاروقی دہلی سے شائع ہوئی ۔

تلخیص الا نظار فیما بنِی علیه ا لا نتصار

بسم اللّٰه الرّ حمن الرّحیم ۔ الحمد للّٰه الّذی یستحقّ ا لوجود لذا ته فهو الواجب با لذّا ت و الصّلوٰة و السّلام علی رسوله الّذی وجب اتّبا عه علی المخلو قات و علی آ له و صحبه و ناصر دینه علی حسب الدّر جا ت ۔ امّا بعد ۔

ناظرین قریب الانصاف اور لاحظین بعید الاعتساف پر یہ امر مخفی نہیں کہ ۱۲۸۳ھ یعنی زمانہ انطباع اور انتشار معیار (الحق) سے اب تک ہر جگہ یہ بڑا شہرہ اور غلغلہ تھا کہ مصطفیٰ آباد عرف رام پور میں مولوی ارشاد حسین بطرز شائستہ کتاب مذکور کا جواب تحریر فرما رہے ہیں ۔اس افواہ متوالیہ مورث شوق کی گرم بازاری سے راقم الحروف کے دل میں بھی مولوی صاحب مذکور کے دیکھنے کا بڑا اشتیاق تھا۔الحمد للہ کہ بعد انتظار اور اشتیاق وافر کے یہ تمنا پوری ہوئی کہ ۱۵ جمادی الثانی ۱۲۹۰ھ کو مولوی صاحب مذکور کے افادات مسمّی بانتصار الحق مجھ تک پہنچے اور اس کے مضامین نظر سے گذرے ۔ ناظرین موصوفہ صفت بالا کی خدمت میں سچ عرض کیا جاتا ہے کہ بقول مشہور تسمع با لمعیدی خیر من ان تراه ۔ جب تک دل مشتاق کو ان افادات کے دیکھنے کا اشتیاق تھا تو وہی سماں کچھ خوب تھا، کیونکہ اس حالت میں سوائے اشتیاق روزافزوں کے اور کچھ تاسف نہ تھا، بخلاف اس حالت حال کے کہ بخدا ایک حالت عجیبہ ہے جس میں سرور اشتیاق بھی ہاتھ سے گیا،اور سوائے تاسف چند در چند کے اور کچھ ہاتھ نہ آیا۔قطع نظر اور تاسفات کے یہ بڑا تاسف ہے کہ باوصف اس کے کہ مؤلف مذکور علوم عقلیہ کی مہارت میں بڑے شہرہ آفاق اور اپنے زعم میں ہر طرح کے بگاڑ سنوار میں خوب طاق ہیں، لیکن بایں ہمہ کلام اکابر کا مقابلہ تو جیہات عقلیہ سے ٹھہرا کر پھر تو جیہات بھی وہ ذکر کیں کہ خیر سے نہ خود بدولت کو مفید نہ مقابل کو مضر۔مگر چونکہ شروع کتاب میں حضرت مؤلف نے ناظرین کتاب کو یہ ارشاد فرما دیا ہے کہ اگر اس کتاب کے سب مباحث

ناپسند ہوں تو جواب ہر بحث و دلیل کا بتفصیل حوالہ قلم فرمائیں اور اگر بعض ناپسند ہوں تو اس کا جواب لکھیں اور باقی کو صراحتاً تسلیم کریں۔ اور یہ بھی فرما دیا ہے کہ یہ شایان اہل علم نہیں کہ مضامین چند موقع متعددہ سے لے کر بے ملاحظہ سابق و لاحق محل اعتراض ٹھہرا دیں اور اس کا نام ردّ جواب قرار دیں۔ نظر برآن راقم الحروف ان چند سطور میں حضرت مؤلف کے پہلے یہ تسکین کرے دیتا ہے کہ برطبق فحوائے کلام مذکورہ مؤلف کے راقم الحروف نے ایسا جواب بسیط جامع اقوال سابق و لاحق انتصار کو معرض تحریر میں لانا شروع کیا کہ انشاء اللہ وہ جواب اس حیثیت سے غالباً حسب مرضی مؤلف ہوگا۔ اور پہلے سے اس حکایت تسکین کی اس نظر سے ضرورت پڑی کہ بغیر ... دید اس حکایت خاطر خواہ کے ان سطور کے ملاحظہ فرمانے سے خدانخواستہ مؤلف کو یہ مایوسی نہ ہو کہ انتصار کے قول قول کے جواب کا کوئی متکفل نہ ہوا۔ اور بعد تذکرہ حکایت مذکورہ کے تمام منتظرین جواب اولی الالباب کی خدمت میں یہ عرض کرتا ہے کہ تحریر موعودہ بالا پر راقم الحروف کو زیادہ تر یہ امر باعث ہوا ہے کہ حضرت مؤلف کی خوشی خاطر مجھے منظور نظر ہے، وگرنہ ماشاء اللہ مؤلف نے تو اپنے مسلّمات سے ہی طرز بحث کو ایسا قریب الانقطاع پہنچا دیا ہے کہ مع لحاظ مؤلف کے جمیع اقوال سابق و لاحق کی نہایت مختصر تقریر میں مؤلف کی ساری لمبی چوڑی قیل وقال کا جواب ہوسکتا ہے اور جواب بھی بشرط انصاف ایسا مسکت کہ جس کا مبنی سراپا وہ معلومات کہ جن سے انحراف کرنا سوائے مکابر کے اور کسی کی شان نہیں۔ ہرگاہ کہ حکایت تسکین اوپر ذکر ہوچکی ہے اس لئے اپنے اس قول مذکورہ بالا کی تصدیق کے واسطے مسطر السطور طالبین حق کے لئے اس بحث مختصر سے باحث ہونے کو اب اتنا محل تو ہم نہیں جانتا مگر وہ بحث متضمن ہے، ایک تمہید کو اور وہ یہ ہے کہ شروع بحث مجوثہ بالذات یعنی صفحہ ۵۲، انتصار سے صفحہ ۱۹۱ تک مؤلف انتصار نے اپنے زعم میں مؤلف معیار کی وہ ایرادات دفع کی ہیں جو بہ تمسک اقوال اکابر مؤلف معیار نے اس بحث خاص یعنی وجوب اتباع مجتہد معین میں صاحب تنویر پر وارد کئے تھے۔ چنانچہ صفحہ مذکور میں مؤلف انتصار نے خود اس بات کی تصریح کر کے کہا ہے کما قال:

یہاں تک دفع ہوگئے سب توہمات فاسدہ اور شبہات کاسدہ مؤلف معیار کے۔

اور پھر اس کلام کے متصل خود اپنے کلام سابق اور لاحق کا خلاصہ نکال کر کہا ہے:

اور خلاصہ تمام کلام ہمارے کا یہ ہے کہ مقلد صرف ملتزم مذہب پر مسائل تقلیدیہ میں

تقلید امام اپنے کی علی التعیین واجب ہے جب تک کوئی ضرورت قویہ معتبرہ ترک تقلید پر باعث نہ ہو اور جب تک احتیاط مذہب غیر میں نہ ہو اور جب تک قوت اجتہادی حاصل نہ ہو اور درصورت وقوع ضرورت معتبرہ کے اور احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے بشرط عدم لزوم ارتکاب مکروہ مذہب مقلد کے اور وقت پہنچ جانے مقلد کے مرتبہ اجتہاد کو اگر چہ فی الجملہ ہو بہ نظر کشفی یا استدلال چھوڑ دینا تقلید امام معین اپنے کا بغرض محمود ممنوع نہیں اور جتنی نقول کلام اکابر کی نقل کی ہیں مؤلف نے بیچ باب عدم وجوب تقلید معین کے سب محمول ہیں انہیں حالات پر۔ چنانچہ تصریحیں اس کی ذیل میں ہر روایات منقولہ مؤلف کے ہم نے ذکر کردیں اور صورت میں ہم وجوب تقلید معین کا قول کرتے ہیں اس کو روایت مذکورہ سے ثابت کیا۔ چنانچہ تعداد ان روایات مذکورہ کی اور سوائے اس کے اور بھی چند روایتیں کلام آئمہ دین اور علماء محققین سے عنقریب آتی ہیں اور اگر چہ بعد اس کے تفصیل کی حاجت رد کرنے مقدمات ممہدہ اور تفریعات ممو ہہ کی نہ تھی مگر واسطے سمجھنے عوام مومنین کے ..الخ۔

اب بعد نقل اس خلاصہ کلام مقررہ مؤلف کے راقم الحروف کہتا ہے کہ مؤلف نے اپنے اس خلاصہ کلام میں اسباب ترک تقلید اور وجوب تقلید اور بالتفصیل یہاں تک یعنی صفحہ ۱۹۱ تک شبہات مؤلف معیار کا بزعم خود اس طرح مندفع ہو جانا کہ جس سے ..... پر مقدمات ممہدہ مؤلف معیار کا چنداں محتاج الیہ نہ رہنا، یہ سب کچھ بے شک ایسا بیان کر دیا ہے کہ جس شخص نے شروع بحث سے یہاں تک مؤلف کا کلام تفصیلی دیکھا ہے اس کی سمجھ میں اس خلاصہ سے وہ سب امور تفصیلی آ سکتے ہیں۔ ہاں جس شخص نے شروع بحث سے یہاں تک مؤلف کا کلام تفصیلی نہیں دیکھا، اس خلاصہ سے اور باتیں تو مؤلف کی اس کی سمجھ میں آ جانی چنداں دشوار نہیں کیونکہ اگر چہ یہ کلام مذکورہ مؤلف کا بنام نہاد خلاصہ ہے لیکن تاہم اور باتیں اس میں بالوضاحت مذکور ہیں، مگر البتہ عدم وجوب بالذات اور وجوب بالعرض کا فرق جو اوپر کی تصریحات میں مؤلف نے نکالا ہے اور وجوب بالعرض کے لئے دو سبب بتلائے ہیں اس کا اس خلاصہ سے سمجھ میں آنا محل تردد ہے، کس لئے کہ ذرا ایک تو وہ بات ہی باریک ہے، دوسرے مؤلف نے اس مضمون کی طرف اپنے خلاصہ میں صرف اتنے قول سے اشارہ کیا ہے (اور جس صورت میں ہم تقلید معین کا قول کرتے ہیں ..الخ) چونکہ صرف اس قدر قول مجمل مؤلف

سے صورت معہودہ مؤلف کا سمجھ میں آنا ایک ذرا دشوار تھا اس لئے راقم الحروف خود مؤلف ہی کی کلام منقولہ تصریحات مصرحہ مؤلف سے صورت معہودہ مؤلف کی توضیح کرے دیتا ہے تا کہ مؤلف کا یہ خلاصہ جمیع امور مصرحہ انتصار کو خوب واضح المراد ہو جاوے ۔ چنانچہ اولاً تو تصریحات مذکورہ میں سے مؤلف نے صفحہ ۱۵۲ میں کہا ہے :

(اور یہی ... مذکور جو تحریر سے نقل کی مفید مدعائے خصم نہیں، اس لئے کہ حاصل اس کا تو یہی ہے کہ زمانہ صحابہ میں تعین تقلید کا دستور نہ تھا، اس کا ہم کو انکار نہیں ،لیکن قیاس کرنا اس مسئلہ میں حکم اس زمانہ کو اوپر زمانہ صحابہ کے مع الفارق ہے اس لئے کہ زمانہ صحابہ اور تابعین میں مذہب مدون نہ تھے ۔ اور مجتہدین نے جمیع حوادث ضروریہ میں کلیۃً یا جزئیۃً مسائل مستنبط نہیں کئے تھے اور بھی نفوس اکثر مومنین میں بجہت قربت زمانہ نبوت اور خیریت قرنین کے احتیاط اور تورع غالب تھا تو بجہت اس اسباب کے طرف وجوب تعین تقلید مجتہد کی حاجت نہ تھی بلکہ یہ امر مضر تھا اور زمانہ آئمہ مجتہدین میں مذاہب مدون ہو گئے اور مذہب ہر مجتہد کا حوادث ضروریہ مقلدین کو جامع ہو گیا اور نفوس پر اتباع اہواء غالب آیا۔ اس سبب سے تعین تقلید کو واجب کیا۔ انتہی بلفظہ

اور پھر صفحہ ۱۵۴ میں کہا ہے :

اور ثانیاً کما مر یہ کہ زمانہ صحابہ اور تابعین میں مسائل مستنبط ایک مجتہد کے حوائج ضروریہ مقلدین کو کافی نہ تھے اور بھی مقلدین کو اتباع احکام شرع اور ملازمت احکام شرعیہ پیش نظر تھے، اجراء ہواء اور اعراض قیود شرع سے مثل اس زمانہ کے ملحوظ نہ تھا۔ انتہی

اور پھر صفحہ ۱۵۵ میں کہا ہے :

اور ثالثاً یہ کہ حکم عدم وجوب تقلید مجتہد معین کا جو بعض اکابر سے واسطے ملتزم یا غیر ملتزم کے ہے باعتبار اصل کے اور بالذات ہے، یعنی قطع نظر عروض عوارض کے اگر مقلد کو دیکھو تو ان میں سے کسی پر تعیین کرنا مجتہد معین کا واجب نہیں ۔ اما بالنظر الی عروض العوارض یعنی وقت ظہور فسادات نیت اور غلبہ تلہی علی النفوس کے کہ ادنی ثمرہ اس کا یہ ہے کہ ان پڑھ جاہل دو چار باتیں اور حدیثیں کسی مولوی سے سن کر آئمہ مجتہدین پر طعنے کرتے ہیں، اور لاکھوں علماء دین اور صلحاء اور فقہاء مسلمین کو زندیق اور کافر کہتے ہیں، تعیین کرنا تقلید امام معین کا واجب ہے۔

اور پھر صفحہ ۱۶۹ میں کہا ہے:

اب منصفین عقلاء پر جو ادنی بوئے تدین رکھتے ہیں خوب ظاہر ہوا کہ کلام اکابر علماء جو مؤلف معیار نے بیچ عدم وجوب تقلید مجتہد معین کے نقل کیا ہے، محمول ہے حق مجتہد میں یا حالت ضروریات پر یا عدم وجوب بالذات پر۔..الخ۔

اور پھر اسی صفحہ میں کہا ہے:

حکم وجوب تعیین تقلید میں جو بسبب عوارض کے کیا گیا اور حکم عدم وجوب تعیین میں جو بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض ہے اور بعض مذکور، یعنی فا سئلوا اھل الذکر ، اس پر دال ہے منافات نہیں۔ پس بعض مذکور جو دال تھے او پر اطلاق کے بالذات بحال خود باقی رہے۔ انتہی،

اور پھر صفحہ ۱۸۲ میں کہا ہے:

اور یہ کلام ملا علی قاری کا جو شرح عین العلم سے نقل کیا ہے و من المعلوم انّ اللّٰہ سبحانہ ما کلّف احد .. الخ۔ علی تقدیر تسلیم صحت نقل کچھ ہم کو مضر نہیں اس واسطے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض یہ بات واقعی ہے لیکن بر تقدیر عروض عوارض کے حکم کیا گیا ہے تعیین تقلید کا اور اس صورت میں حکم بھی اسی طور پر ہے، کما مرّ سابقاً۔ انتہی بلفظہ۔

راقم الحروف کہتا ہے کہ یہاں ایک بات یاد رکھنی چاہیے وہ یہ ہے کہ مؤلف نے اپنے اس قول منقولہ صدر میں یہ جو کہا ہے کہ بر تقدیر عروض عوارض کے حکم کیا گیا ہے تعیین تقلید کا اور اس صورت میں حکم الٰہی اسی پر طور ہے، انتہی۔

اس امر کو حکم الٰہی قرار دینے کی بنا مؤلف نے اس بات پر رکھی ہے کہ آیت اوفوا بالعھد کو وجوب تعین بعد الالتزام میں اپنا محل استدلال ٹھہرا کر آیت فا سئلوا کو اسی آیت سے مقید گردانا ہے۔ چنانچہ صفحہ ۱۶۹ میں کہا ہے:

اور ثانیاً یہ کہ ہم نے اس محل پر وجوب تعیین تقلید میں بعد الالتزام کلام کیا ہے اور دلیل وجوب اس کی آیت اوفوا بالعہد گزاری ہے۔ پس یہی آیت مقید گردانی گئی نص مطلق مذکور کو اور نسخ آیت بالآیہ بلا تامل جائز ہے۔ انتہی۔

مگر راقم الحروف مؤلف سے یہاں اتنا پوچھتا ہے کہ آیت اوفوا بالعھد سے تم

نے وجوب بالذات لیا ہے یا بالعوارض، لامحالہ بوجہ مخالف امر تسلیمی کے مؤلف کو شق ثانی اختیار کرنی پڑے گی و ھذا الشق منقوض کما سیجیء۔ پس اس تقدیر پر امر مذکورہ کو حکم الٰہی مؤلف کا کہنا لغو ہوگیا۔ اب بعد لحاظ اس خلاصہ منقولہ مؤلف اور اس کے ضمیمہ ماخوذہ تصریحات مؤلف سے حسب قرار داد مؤلف کی تفریعاً کئی امر معلوم ہوئے۔

- اول یہ کہ مؤلف نے دو سبب یعنی تدوین مذاہب اور فساد نفوس کو سبب وجوب قرار دے کر مکلفین کی اس حالت کو بالعرض کر کے تعبیر کیا ہے اور ان اسباب کے حدوث سے مکلفین اول کی حالت کو بالذات کر کے۔
- دوسری یہ کہ جگہ جگہ کلام اکابر مفیدہ عدم وجوب منقولہ معیار کے محل میں مؤلف نے یہ جو لکھا ہے کہ یہ کلام عدم وجوب بالذات پر دال ہیں اور یہ ہم کو مضر نہیں، تو اس سے مراد مؤلف کی یہ ہے کہ جب سبب وجوب تدوین مذاہب اور غلبہ تلہی قرار دیا دیا تو ان سببوں کے حدوث سے پہلے عدم وجوب ہم کو مضر نہیں۔
- تیسری یہ کہ بحسب الاصل عدم وجوب بالذات کو مؤلف نے مسلّم رکھ کر بعد حدوث ان دونوں سببوں مذکورہ کے بالعرض انہیں دو سببوں پر مدار وجوب عرضی کو رکھا ہے۔
- چوتھے یہ کہ جب مؤلف نے وجوب عرضی کا مدار ان سببوں پر رکھا ہے اور وجوب عرضی کو ان سببوں کا سبب مانا ہے تو انتفاء ان سببوں سے وجوب عرضی مثبتہ مؤلف کا انتفاد واجب ہوگا، لانّ انتفاء السبب یوجب انتقاد السبب۔
- پانچویں یہ کہ بعد قائل ہونے وجوب عرضی کے مؤلف نے کئی سبب اس واجب عرضی کے ترک کے بھی اپنے خلاصہ میں ذکر کئے ہیں لیکن چونکہ راقم الحروف کو ابھی اس واجب عرضی کے ثبوت میں کلام ہے، اس سبب سے ان اسباب ترک واجب سے راقم الحروف کی بحث متعلق نہیں لانّ ترك الشیء فرع تسلیم ثبوته و ذالك لیس بمسلّم عندنا۔
- چھٹی یہ کہ بالفرض اگر محرر السطور حکایت مذکورہ بالا اوپر ذکر نہ بھی کرتا تو بھی یہ بحث مختصر مؤلف کی اس شرط کی مخالفت نہ تھی جو مؤلف نے اپنی کتاب انتصار کے اول میں اقوال لاحق و سابق انتصار کی بہ نسبت ٹھہرائی ہے کیونکہ جب کاتب الحروف نے خود مؤلف کی ہی خلاصہ کلام اقوال سابقہ کو مبنی بحث کا ٹھہرا کر تمام ابحاث لاحقہ انتصار کو ردّ کر دیا کما

سیظھر تو تمام اقوال سابق ولاحق ملحوظ ہو گئے اور تصریح تسلیم کی حاجت نہ رہی کما لا یخفی۔

جب یہ امور مذکورہ معلوم ہو چکے تو اب سنا چاہیے کہ مؤلف انتصار نے حکم عدم وجوب اتباع مجتہد معین کو بالذات اور حکم وجوب اتباع مجتہد معین کو بنظر عروض عوارض لے کر اس پر جو بنا اس بات کی رکھی ہے کہ انتصار، معیار الحق کا ردّ محض بنائے فاسد علی الفاسد ہے ۔کس لئے کہ ابھی تک عقل سلیم کئی وجہ سے خود اسی وجہ کو تسلیم نہیں کرتی جس کو مؤلف نے بنائے مذکورہ کا مبنی علیہ ٹھہرایا ہے۔ پھر اس مبنی علیہ مخدوش پر ابھی سے یہ امر متفرع کر لینا کہ انتصار، معیار کا ردّ ہے اپنی جگہ مؤلف کی صرف یہ ایک من سمجھوتی ہے اس طرح تو ایک فارسی خواں منشی نے کچھ الٹی سیدھی تحریر لکھ کر اور علی ھذا القیاس محمد شاہ پنجابی نے اکثر توجیہات مردودہ تنویر کو مکرراً پھر اپنی کتاب مدار الحق میں درج کر کے اپنی اپنی جگہ ہر ایک نے اپنا دل یوں خوش کر لیا تھا کہ ہم نے معیار الحق کا جواب لکھ دیا حالانکہ اکثر موافق ومخالف ان دونوں کج بحثوں کی مزخرفات کو دیکھ کر بے ساختہ اس امر کے مقر تھے اور اب تک مقر ہیں کہ اس قسم کی تحریروں کو معیار کا ردّ گمان کرنا بدرجہ غایت غلط فہمی اور نا انصافی ہے۔ چنانچہ اسی قسم کی افواہ پے بہ پے گوش زد کر کے ان تحریوں کے ردّ وجواب کی طرف زیادہ تر اعتنا اب تک مصروف نہیں کی کیونکہ جو تحریر بلا ردّ وابطال کے خود بخود خواطر اکثر ناظرین میں بے وقعت ہو ، اس کے ردّ وابطال میں مشغول ہونا کچھ اتنا امر اہم نہیں، صرف جھوٹے کو گھر تک پہنچانا باقی ہے بلا صرف اعتنائے تام کئے، انشاء اللہ فی وقت من الاوقات یہ بھی ہو رہے گا۔ ہاں مؤلف انتصار کی من سمجھوتی اور ان کی ہٹ دھرمی میں اتنا فرق ہے کہ مؤلف انتصار نے بظاہر ایسی کچھ توجیہہ اور تلمیع کر دی ہے کہ بادی النظر میں قاصر النظر اس کتاب کو معیار کے جواب ہونے کا توہم کر سکتا ہے مگر حقیقت میں بوجوہ عدیدہ سرے سے خود ابھی وہ مبنی ہی مخدوش ہے جس پر مؤلف نے اپنی ساری توجیہہ کی بنا رکھی ہے۔نظر برآں بعد افشاء صرف اس تحریر کے اکثر خواطر انصاف مظاہر میں غالباً وہی کیفیت پیش آ جاتی تو عجب نہیں کہ جو کیفیت بہ نسبت اور تحریروں کے مرکوز خواطر ہے والا بعد افشاء جواب تفصیلی کے انشاء اللہ تعالی یہ امر ضرور پیش آمدنی ہے قد جعل اللہ لکل شیء قدراً۔

اوران وجوہ موعودہ میں سے:

اول وجہ تو یہ ہے کہ دلیل واضح سے تاوقتیکہ مؤلف یہ ثابت نہ کرے کہ منجملہ اور

عوارض محتملہ عقلیہ کے دونوں عرضوں مذکورہ انتصار کو سبب بننے میں یہ وجہ ترجیح کی ہے تو تخصیص ان دونوں سببوں کی ممنوع ہے لانّ اعراض الشیء غیر عدیدۃ فلا یخصص اخذ منھا بما مرجح

دوسری وجہ یہ کہ بعد ثبوت وجہ ترجیح کی جب تک ان اسباب میں سببیت وجوب مبحوث عنہ کی دلیل واضح سے نہ ثابت کی جاوے گی اس وقت تک تقریب غیر مسلّم ہے۔

تیسری وجہ یہ کہ بعد اثبات سببیت وجوب مبحوث عنہ کے جب تک اسباب مقبولہ مصرحہ کا تحقق جمیع مقلدین میں نہ ثابت کیا جاوے گا تو علی العموم دعوی حکم واجب عرضی کا قابل اعتنا نہ ہوگا۔

چوتھی، بوجہ انظار مذکورہ کے مؤلف کا یہ کہنا بھی ابھی مسلّم نہیں کہ کلام اکابر مفیدہ عدم وجوب منقولہ معیار عدم وجوب ذاتی پر محمول ہیں اور نقول مفیدہ وجوب منقولہ انتصار وغیرہ وجوب بالعرض پر دال ہیں، کس واسطے کہ یہ کلام موقوف تھا اس بات پر کہ پہلے دلیل واضح سے مبحث میں وجوب بالعرض کو مؤلف ثابت کرتا۔ و اذ لیس فلیس بناء علیہ فحوا لتفریع اول و ثانی و ثالث کا منقوض ہوا اور بموجب حکم تفریع رابع کے وجوب بالعرض مثبتہ مؤلف غیر ثابت رہا اور نقول عدم وجوب مطلقاً اپنی حالت پر رہیں کما لا یخفی علی من لہ ادنی فھم۔

اگرچہ اس تمہید سے ہی تمام جولان گاہ انتصار کی نیست و نابود ہوگئی کیونکہ مؤلف انتصار نے انتصار بھر میں یہ جو دو حملے رستمانہ کئے تھے، ایک تو نقول معیار کو عدم وجوب ذاتی پر محمول کرنا، اور ایک واجب بالعرض ثابت کرنا، یہ دونوں اس تمہید سے کماحقہ منقوض ہوگئی لیکن بعد اس تمہید کے کچھ اور بھی انتصار کی مٹی خوار کی جاتی ہے، وہ یہ ہے کہ اب بعد تمہید مذکورہ بالا کے مؤلف انتصار نے از بسم اللہ تا آخر اپنی انتصار میں جو کچھ خامہ فرسائی کی اس سب کی نسبت مؤلف مذکور سے استفسار ہے کہ وہ بتمامہ مثبت مدعا ہے یا بہ بعضہ۔ بفرض محال علی تسلیم ہر دو شق جس قدر مضامین کو اپنی سات آٹھ برس کی محنت میں سے حضرت مؤلف نے مثبت مدعا ٹھہرائیں گے اسی قدر مضامین مؤلف کی طرف سے ہم اضافہ کر کے اور مؤلف کا دل خوش کرنے کیلئے ان سب کو فرضاً مثبت مدعائے مؤلف مان کر قرارداد مؤلف پر حضرت مؤلف سے اتنا عرض کریں گے کہ کیوں حضرت مولوی صاحب یہ آپ کے استدلالات اور

ہمارے اضافہ کئے ہوئے استدلالات وجوب بالذات پر دلالت کرتے ہیں، یا واجب بالعرض پر۔ باختیار شق اول، اولاً تو حضرت مؤلف کو خلاف تسلیم کا دھبہ لگے گا اور قطع نظر اس سے سات آٹھ اور محنت کر کے از سر نو معیار کا پھر جواب لکھنا پڑے گا کیونکہ حضرت مؤلف نے تمام کلام اکابر مفیدہ عدم وجوب منقولہ معیار سے یہی تو ایک بچنے کا ڈھنگ نکالا ہے کہ جگہ جگہ اپنی کتاب انتصار میں بے دھڑک فرما دیتے ہیں کہ فلاں قول عدم وجوب بالذات پر دلالت کرتا ہم کو مضر نہیں، یہاں تک کہ حکم آیت فاسئلوا ...سے بھی یہ ہی طریقہ مخلصی کا ڈھونڈا ہے۔ پھر جب عدم وجوب بالذات کی تسلیم سے حضرت مؤلف نے خلاف تسلیم کر کے وجوب بالذات کو اختیار کیا تو معیار کے جواب ہو جانے کا کیا ذکر اور باختیار شق ثانی ان عوارض کی نسبت دریافت کیا جائے کہ وہ عوارض خاص وہی دو سبب مصرحہ انتصار ہیں یا کوئی اور۔ اگر اپنی سات آٹھ برس محنت کو حضرت مؤلف نے ردّی نہ کیا اور محل استنصار انتصار پر ہی رکھا تو ان دونوں سببوں کی سببیت میں بوجوہ عدیدہ جو کچھ کلام ہے وہ اوپر گذر چکا فلیتذکر۔ اور اگر حضرت مؤلف نے اپنی سات آٹھ برس کی محنت سے ہاتھ اٹھا کر استنصار میں انتصار سے تجاوز کیا اور، اور کوئی نیا سبب ڈھونڈ ڈھانڈ کر نکالا تو اس تقدیر پر انتصار کے ناقص شمار کرنے کے صریح اقرار کرنے سے گو مؤلف کو حجاب دامنگیر حال ہو مگر مؤلف کی زبان حال یہ امر بخوبی معلوم اور مفہوم ہو جائیگا کہ حیثیت اثبات مدعا سے انتصار کو مؤلف نے کان لم یکن ٹھہرایا۔ پھر اس سبب جدید میں بعد اس کی درپیشی کے کلام مناسب کیا جائے گا۔

اب حاصل اس تمام بحث مختصر کا یہ ہوا کہ تقلید معین کا وجوب بالذات تو حسب اعتراف اور اقرار مؤلف کے ثابت نہیں کما مرّ من کلمہ مراراً، ہاں واجب بالعرض کا مقلد ملتزم اور غیر ملتزم کے حق میں مؤلف نے دعوی کر کے مؤلف تنویر کو بھی اس مطلوب میں اپنا ہم مقصد اور اس کے کلام کا اپنے آپ کو بڑا موجہ سدید التوجیہہ قرار دیا تھا چنانچہ صفحہ ۱۴۴ میں کہا ہے:

> باقی رہی قسم ثالث کہ بیشتر مسلمان بلاد اسلام کے اسی قسم میں داخل ہیں، ان پر حکم وجوب تقلید امام معین کا کیا جاتا ہے اور مقصود مؤلف تنویر کا ان لوگوں سے جن پر حکم وجوب کیا جاتا ہے یہی قسم ثالث ہے۔ انتہی بلفظہ

سو یہ شق ایسی بلا دلیل مؤلف نے اپنی کتاب میں ذکر کی ہے کہ جس کی نسبت اب

تک اس سے مطالبہ دلیل ہے تو اب اس طرز بحث مؤلف انتصار پر بہرحال انتصار اور تنویر سے تائید اور تثبیت وجوب اتباع مجتہد معین کی متصور نہیں ہوسکتی، بصورت دعوی بلا دلیل کے تو یہ امر ظاہر اور باہر ہے اور برتقدیر اس بات کے کہ مؤلف نے بالکل انتصار کو کالعدم ٹھہرا کر بعد اعلام مطالبہ دلیل کے آگے کوکسی اور تحریر میں اپنے اس دعوی کو مدلل کیا اور وہ استدلال خصم کے نزدیک بھی سالم عن المعارضہ رہا تو اس صورت میں بالاصالت محل تائید وہ تحریر ٹھہرے گی کہ جس میں یہ دعوی مدلل ہوگا، نہ یہ دعوی مجرد اس بنا پر متجسسین حق خالص ذرا نظر غور و انصاف سے انصاف فرمائیں کہ انتصار سے تائید وجوب نکلتی ہے یا یہ نکلتا ہے کہ اب تک تنویر و انتصار سے بالدلیل وجوب معین ثابت نہیں ہوا بلکہ اب تک حالت منتظرہمیں ہے اور یہ بھی انصاف فرمائیں کہ مؤلف انتصار کی ان توجیہات رکیکہ سے کہ جو اثبات مطلب میں ہیں، نہ حالت منتظرہ رکھتے ہیں تحقیق معیار میں کونسا خفا آ گیا جو اس خفا کے دفع کو اظہار حق سمجھ کر ردّ قول انتصار کو بحث اضراراً للحق جانا جاوے، مگر مؤلف کی مایوسی اور بعضے بدگمانوں کی بدگمانی کا خیال کر کے ہمیں حکایت تسکینی مذکورہ بالا کی نسبت بھی یہی خیال ہے کہ اس کا ظہور بھی جلدی سے ہو جائے تو بہتر ہے۔

واللّٰہ ہو المستعان و علیہ التکلان۔ ھذا آخر ما اردنا ایرادہ فی ھذا المقام و التوفیق من الموفق العزیز العلام و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

حررہ احقر زمن احمد حسن دہلوی۔ ۲۵ جمادی الثانی ۱۲۹۰۔

صورۃ ما افادہ العلامۃ التحریر الفھامۃ الشھیر محترمنا و مخدومنا مولانا محمد بشیر سھسوانی مؤیداً لھذا التحریر لا زالت شموس افاداتہ طالعۃ۔

فی الواقع صاحب انتصار کو اس بات کا توصراحتاً اعتراف ہے کہ تقلید مجتہد معین بالذات واجب نہیں لیکن اس نے معظم اپنی اس کتاب میں اس طرف صرف کی ہے کہ تقلید مجتہد معین کا وجوب بالعرض ثابت کرے اور یہ اس سے نہ ہوسکا کیونکہ اسباب وجوب بالعرض جو اس نے پیش کئے ہیں ان سے وجوب بالعرض ہرگز ثابت نہیں ہوتا ہے، اس

واسطے کہ اثبات وجوب بالعرض موقوف ہے اس پر کہ کسی واجب اجماعی کا ادا کرنا یا کسی حرام اجماعی سے اجتناب موقوف ہو تقلید مجتہد معین پر اور اسباب مذکورہ انتصار سے یہ بات ہرگز ثابت نہیں ہوتی ۔ بدیں لحاظ یہ قول بلا شک صحیح ہے کہ انتصار معیار کا جواب نہیں اور جو تحقیق درباب تقلید مجتہد معین معیار الحق میں ہے اس میں صاحب انتصار الحق کی توجیہات رکیکہ سے کچھ خلل نہیں واقع ہوا۔ فقط۔ محمد بشیر تجاوز عنہ العلیم الخبیر

تقریر واجب التوقیر من افادات خیر خواہ خلق لوجہ اللہ مولوی مرزا محمد عبداللہ دہلوی حنفی متضمن ایں معنی کہ در استدلال انتصار بموجب اصول حنفیہ فساد یست عظیم وقباحتے فخیم۔

میں نے بھی حسب اتفاق اس تحریر کو دیکھا اور بعد اس کے دیکھنے کے مقامات غور طلب انتصار میں بھی غور کیا اور چناں چنیں سے مجھے گو قطع نظر ہے لیکن اتنی بات میرے عندیہ میں بھی بیشک ہے کہ یہ طریقہ استدلال مؤلف انتصار کا خالی از فساد نہیں، کس واسطے جب بحسب الاصل مؤلف نے توسیع تقلید لاعلی التعین کو مان لیا اور بعد اس تسلیم کے بوجہ غلبہ فساد نفوس کے بالعرض اس توسیع کی تضیق کا حکم لگایا تو مقابل کو یہ بڑی گنجائش نکل آئی کہ وہ بنائے طرز بحث مؤلف پر توسیعات مذہب معین میں بھی بعینہ یہ ہی سبب جاری کرسکتا مثلاً واجب موسع میں جمہور کے نزدیک یہ توسیع ہے کہ مکلّف کا اس واجب موسع کو جمیع اجزائے وقت میں ادا کرنا عین وقت پر ادا کرنا اور بالاجماع اس ادا میں وہ عاصی نہیں:

کما قال فی المسلّم اذا کان الواجب موسعاً فجمیع الوقت وقت لاداء ثم قال مجیباً لمضیقین ولنا ان الآمر وسع وقت الفعل لانہ لو اتی فی ایّ جزء لا یعد عاصیاً بالاجماع و فسّرہ الشارح بانہ ای باتفاق العلماء المجتہدین ثم قال ردّاً علی المضیقین و التعین تضیق ثم قال الشارح ای متعین جزء الوقت کاول الوقت او آخرہ للاداء مناف لتوسعتہ الآمر الحاکم۔

اب طرز بحث مؤلف انتصار پر بوجہ فساد نفوس کے مظنہ ترک جمیع وقت سے یا تو اس توسیع مختار جمہور میں تجیق کا اقرار کرکے عامل بالتوسع کو عاصی کہنا پڑے گا جیسے کہ توسیع مجوث میں یا توسیع ماثور اپنے حال پر رکھی جاوے گی۔ شق اول خلاف اصول ہے اور شق ثانی

عین مدعائے مقابل ہے کما لا یخفی۔

بنابراں اخوان مذہب کی خدمات میں بصد نیاز التماس ہے کہ وہ حضرات کتاب مذکور کو صرف اس نظر سے نہ دیکھیں کہ وہ معیار الحق کا جواب ہے جو کچھ کہ اس میں لکھا ہے وہ خواہ مخواہ مؤید مذہب ہے، بلکہ اس کی طرز بحث کا ذرا پس و پیش مدنظر رکھ کر یہ امر زبان پر لائیں کہ انتصار الحق ہمارے مذہب کی مؤید اور ناصر ہے۔ اگر ان حروف میں حسب اقتضائے مقام مجھے اختصار مدنظر نہ ہوتا تو اور نظائر بھی نظیر مذکورہ بالا کی قبیل سے میں اخوان مذہب کی خدمات میں پیش کرتا ولیکن عاقل را نکتہ۔۔۔بس است۔

وماعلینا الا البلاغ المبین ۔حررہ ننگ خلق اللہ محمد مرزا عبداللہ بیگ عفی عنہ۔

قطعہ تاریخ تصنیف نتیجہ فکر نکتہ رس دقیقہ دان مولوی محمد غلام اکبر خان صاحب المتخلص بہ مسلم

اکبر اسی کا نام ہے تحریر مختصر
قربان ہوں اس جواب پر از اختصار کے
معقولیانہ بحث رقم کرکے کر دیئے
گم ہوش کیا ہے فاضل منطق شعار کے
تاریخ لکھ کے میں بھی اس پر بلا دریغ
جوہر دکھاؤں اب سخنِ آبدار کے
معقولیو! سنو سر جرأت سے کیا ہی خوب
دندان شکن جواب دیئے انتصار کے (۱۲۹۰ھ)

اشتہار واجب الاظہار

ناظرین بصیرت آگیں اور مناظرین حق گزین کی خدمت میں بذریعہ اس اشتہار کے یہ چند معروضات مفصلہ ذیل معرض گذارش میں لائی جاتی ہیں:۔

اول، تو یہ کہ اصحاب خبرت اس تحریر کے اختصار کو خیال نہ فرماویں بلکہ یہ ملحوظ رکھیں کہ مؤلف انتصار نے اپنی تمام کتاب میں جس توجیہہ پر مدار بحث رکھ کر اس کو محض بے دلیل چھوڑ دیا تھا ، اس تحریر مختصر میں اس کی نسبت مطالبہ دلیل کیا گیا ہے۔ نظر بریں بعد افشاء اس تحریر کے اگر

خود مؤلف انتصار یا کسی اور مؤید انتصار نے اس مدار دعوی کو مدلل کیا تو فبہا، ورنہ وہ مدار مدعا کتاب مذکور میں محض بلا دلیل رہے گا۔

دوسری، یہ کہ بصورت عدم اقامت دلیل گو ردقول قول انتصار کا التزام کیا گیا ہے لیکن بطور مناظرہ کے وہ التزام محض تطوع ہے کیونکہ تا اقامت دلیل مقابل کو دعوی مدعی پر طلب دلیل امر اہم تھا، سو اس تحریر میں موجود ہے۔

تیسری، یہ کہ سوائے مؤلف انتصار کے اگر کوئی اور صاحب اس تحریر کے جواب کے متکفل ہو ں گے تو ان کی نسبت وہ امر ملحوظ رہیں گے:۔

اول تو یہ کہ بخلاف اپنے منصب مناظرہ کے اگر

وہ صاحب مشغول جواب ہوں گے تو ان کا وہ جواب قابل اعتنا نہ ہوگا کیونکہ اس طرح کی بحث شان مناظر سے بعید ہے،۔

دوسرے بموجب داب مناظرہ کے اگر ان صاحب نے دلیل مطلوبہ پیش کی اور دعوی مؤلف انتصار کو مدلل کیا تو ان صاحب کا ساختہ پرداختہ عین مؤلف انتصار کا ساختہ پرداختہ شمار کیا جا ئے گا، کس لئے کہ نیابۃً وہ صاحب مؤلف مذکور کے دعوی بے دلیل کو مدلل کریں گے، بخلاف اس مشتہر کے کہ اس نے مؤلف معیار کا کوئی دعوی مدلل نہیں کیا بلکہ بنظر اظہار حق پیرا یہ استدلال مؤلف انتصار میں جو خدشے تھے ان کو بیان کیا ہے اور اتنا امر ہر مظہر حق کو بموجب اجازت مؤلف انتصار کے مباح تھا۔ کما لا یخفی علی من طالع مقدمۃ کتابہ،۔

المشتہر۔ احمد حسن عفی عنہ

سید محمد نذیر سہسوانی

آپ کا اسم گرامی سید محمد نذیر بن سید نوازش علی فاضلی ہے۔ آپ کی ولادت ۱۲۷۰ھ میں ہوئی۔ سید امیر حسن محدث اور سید امیر احمد محدث سے سہسوان، دہلی، میرٹھ، آگرہ میں صرف نحو منطق حکمت ادب فقہ تفسیر و حدیث اصول و کلام حاصل کئے۔ ذکی اور سریع الفہم تھے۔ میور کالج آگرہ میں باضابطہ دستار بندی ہوئی۔ قوت مباحثہ و حاظر جوابی و استحضار علمی میں ممتاز تھے۔ چند رسائل مناظرہ آپ کی یادگار ہیں:

- رسالہ تلک عشرۃ کاملہ۔ سید امیر حسن کی براہین اثنا عشر کا جواب مولوی عبدالحق خیر آبادی نے لکھا تو اس کا جواب سید محمد نذیر نے فارسی میں لکھا اور آگرہ سے طبع کرایا۔
- براہین اثنا عشر رسالہ اردو جس میں انتصار الحق پر بارہ اعتراض لاجواب ہیں بتائید معیار الحق لکھا اور طبع ہو کر شائع ہوا۔
- مناظرہ احمدیہ اردو کیفیت مباحثہ شیخو پور جس میں مفصل حالات مناظرہ و تحریرات مولوی سید امیر احمد و مولوی عبدالقادر بن مولوی فضل رسول بدایونی مندرج ہیں۔ بتعداد کثیر طبع ہوئی۔

اس کے سوا اور بہت سے رسائل مطبوع غیر مطبوع آپ کی تالیف ہیں۔ چند سال قصبہ بسولی ضلع بدایوں میں بتعلق ملازمت مدرسہ قیام رہا۔ ۳۴ سال کی عمر میں ۱۲۹۹ھ (۱۸۸۲ء) کو وطن میں وفات پائی۔

(حیاۃ العلماء۔ص ۱۰۷۔۱۰۸)

براہین اثنا عشر

بسم اللّٰہ الرّ حمن الرّ حیم۔ الحمد للّٰہ ربّ العا لمین و الصّلوۃ و السّلام علی رسو لہ محمّد و آ لہ و اصحا بہ اجمعین۔ اما بعد:

سید محمد نذیر سہسوانی کہتا ہے کہ ان ایام میں رسالہ انتصار الحق مصنفہ مولوی ارشاد حسین صاحب رام پوری کا ان اہل علم کے مطالعہ سے گذرا جو حقیقت میں عالم ہیں اور علوم مروجہ سے واقف، ان کا یہ قول ہے کہ مصنف انتصار الحق کو واقفیت علوم سے بخوبی نہیں اور نہ ان میں قابلیت جواب معیار الحق کی ہے، اور جو لوگ علم سے واقف نہیں اور نہ تحقیق مسائل دینیہ سے آشنائی رکھتے ہیں، مثل مولوی محمد علی مدرس مدرسہ منشی امو جان صاحب غفرہ اللہ اور حافظ یوسف نقاش اور اکذب الناس اور اجہل الجاہلین محمد شاہ پنجابی وغیرھم، وہ البتہ اس کتاب کو عصائے پیری سمجھ کر لاجواب سمجھتے ہیں اور اس کے مصنف کو عالم بے بدل تصور کرتے ہیں۔ کاتب الحروف نے تنقیح میں اس امر کے ضروری جان کر صرف اوقات تحقیق اس امر میں مناسب جانا۔ بعد تحقیق و تفتیش کے معلوم ہوا کہ قول اہل علم کا بجا ہے اور حقیقت میں مولوی صاحب موصوف کو لیاقت جواب معیار کی نہیں۔ چنانچہ اس شخص پر جو مطالعہ کتاب مذکور سے مشرف ہوا ہو یہ بات مخفی نہیں اور میں چند دلائل اس بات کے پیش کرتا ہوں تاکہ دیکھنے والوں کو بصیرت حاصل ہو۔ اہل انصاف سے امید ہے کہ بنظر غائر اس تحریر کو ملاحظہ فرماویں اور جو کچھ کاتب الحروف نے دلائل ناواقفیت اور غیر قابل ہونے مصنف انتصار کے واسطے جواب معیار کے ترقیم کئے ہیں اس کو بھی بنظر انصاف دیکھیں۔ انشاء اللہ تعالی ان کو کلام احقر کی تصدیق ہوگی۔

اور قبل شروع مطلب کے اس امر کا جاننا بھی ضرور ہے کہ بعض اغلاط اہل علم سے بسبب غفلت اور نسیان وغیرھما کے صادر ہو جاتی ہیں۔ اس میں کسی کو کلام نہیں لیکن بعض باتیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان سے آدمی اہل علم کی نظر سے ساقط ہو جاتا ہے چنانچہ صاحب

انتصار الحق سے اسی قسم کی غلطیاں صادر ہوئی ہیں کہ وہ مبنی ان کے جہل پر ہیں۔ وہ اغلاط ایسے نہیں کہ علمائے باتمیز سے صادر ہوتے ہوں۔ اور یہ بھی جان لینا چاہیے کہ مقصود راقم کا فقط یہی ہے کہ مصنف انتصار الحق کو لیاقت جواب معیار کی نہیں اور نہ یہ کتاب قابل تعریف، اس واسطے تمام کتاب سے تعرض نہ کیا گیا۔ البتہ چند اشخاص نے اس کتاب کے جواب لکھنے کا قصد کیا ہے، وہ تمام مطالب سے تعرض کریں گے اور نام ان صاحبوں کے اخیر اس تحریر میں مذکور ہوں گے۔ اور عبارت سہل و سلیس کو میں نے اس واسطے اختیار کیا ہے کہ جو آدمی بے علم ہو وہ بھی میری بات کو سمجھ لے۔

اب اصل مدعا کے دلائل سنیں۔

☆ **پہلی دلیل**: اوپر ناواقفیت اور جہل صاحب انتصار الحق کے یہ ہے کہ اپنی کتاب کے صفحہ ۲۷۵ میں لکھتے ہیں:

> یہ جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ حدیث قلتین کو تصحیح کیا ہے ابن ماجہ اور ابن خزیمہ اور حاکم اور دار قطنی نے اور نقل کرتا ہے اس کو کبھی محلی مؤلفہ شیخ سلام اللہ سے اور کبھی بلوغ المرام شیخ ولی اللہ سے، اور کہتا ہے کہ امام طحاوی نے بھی صحت اس حدیث کی تسلیم کر لی ہے۔
>
> انتہی بلفظہ۔

دیکھو یہ شخص کیسا ناواقف ہے کہ بلوغ المرام کو کہ جس میں حدیث قلتین کی تصحیح کی گئی ہے، تصنیف شاہ ولی اللہ صاحب بتاتا ہے، حالانکہ سب اہل علم جانتے ہیں کہ بلوغ المرام تصنیف حافظ ابن حجر عسقلانی کی ہے، نہ شاہ ولی اللہ۔ کلکتہ میں دو بار مطبوع ہو چکی ہے مترجم اور غیر مترجم، اور اس کا مختصر بھی مترجم لوگوں میں شائع ہے، اور اہل علم نے بھی اس پر شرحیں لکھی ہیں، اگر اتحاف النبلاء کو بھی یہ شخص دیکھتا تو ایسی بات نہ کہتا۔ یہ بات تو حافظ یوسف (نقاش) اور خواجہ ضیاء الدین صاحب اور محمد شاہ بھی نہ کہیں گے باوجودیکہ ان کو علم سے آشنائی نہیں، بلکہ محمد علی بھی اس کو جانتے ہوں گے۔

☆ **دوسری دلیل**: جہالت اور ناواقفیت صاحب انتصار الحق کی یہ ہے کہ اپنی کتاب کے صفحہ ۱۲۴ میں لکھتے ہیں:

> یہ قول امام رازی کا تفسیر نیشاپوری میں تحت تفسیر کریمہ اتخذوا احبارھم .. الخ کے نقل کیا اور راقم الحروف نے تفسیر کبیر میں تحت آیت مذکورہ کے یہ قول نہ پایا۔ شاید کسی

اورمحل میں امام رازی نے کہا ہوگا۔انتہی ۔

دیکھو یہ قول امام فخر الدین رازی کا جو صاحب تفسیر نیشا پوری نے نقل کیا ہے تفسیر کبیر میں اسی آیت کریمہ کے تحت میں شروع صفحہ میں موجود ہے ، معلوم نہیں کہ آنکھیں مصنف کی دیکھتے وقت کہاں پر تھیں۔ اور اگر باوجود دیکھنے کے انکار کیا تو یہ بات نہایت خیانت اور کذب کی ہے اور شان مؤلف کی اس سے بلند ہے ، البتہ عذر قدیم یعنی جہالت اور ناواقفی مقبول خاطر اہل انصاف ہے ۔ اے اہل انصاف برائے خدا بلا نفسانیت کہو جو شخص ایسا ناواقف ہو اس کی بات پر اعتماد کرنا اور اسکو اپنا پیشوا بنانا شان ایمان کے مخالف ہے یا موافق ، اور ایسے شخص کو جو عالم بتاوے اور اس کی مثل دوسرے کو نہ سمجھے ، وہ کیسا ہے ۔

☆ **تیسری دلیل** : اوپر ناواقفی اور جہالت صاحب انتصار الحق کی یہ ہے کہ اپنی کتاب کے صفحہ ۹۷ میں بحر العلوم مولوی عبدالعلی پر اعتراض کرتے ہیں حیث قال :

> اور یہ جو بحر العلوم نے فرمایا: الا ترى ان المتاخرين افتوا بتحليف الشهود اقامة له مقام التزكية على مذهب ابن ابى ليلى ۔ انتهى ۔معلوم نہیں کہ کون سے متاخرین نے تحلیف شہود پر قائم مقام تزکیہ کے کر کے فتوی دیا ہے۔کتب مستعملہ مذہب حنفی مثل ہدایہ اور شرح وقایہ اور قدوری اور کنز اور منتقی اور درمختار اور شامی اور قاضی خان اور عالمگیری اور درر غرر اور قہستانی اور تاتارخانی وغیرہ ہر چند تلاش کیا گیا کہیں اثر اس کا نہ پایا بلکہ اکثر جگہ مخالف اس کے دیکھنے میں آیا ۔الخ۔

دیکھو اس شخص کا تکبر کہ بحر العلوم متاخرین سے تحلیف شہود کو نقل کرتے ہیں اور یہ شخص ان کی تکذیب کرتا ہے ۔ اگر فقط بحر العلوم یہ بات متاخرین سے نقل کرتے اور ہم کو کتب مروجہ میں یہ بات نہ ملتی تب بھی محل اعتراض نہ تھا چہ جائیکہ بحر الرائق میں موجود ہے :

> و فى التهذيب للقلانسى و فى زماننا لما تعذرت التزكية لغلبة الفسق اختار القضاة كما اختاره ابن ابى الليلى استحلاف الشهود لغلبة الفتن ۔ انتهى ۔ قلت و لا يضعفه ما فى الكتب المعتمدة كالخلاصة و البزازية من انه لا يمين على الشاهد لانه عند ظهور عدالته و الكلام عند خفائها

خصو صاً فی زما ننا ان الشا ھد مجھو ل الحا ل و کذا المز کی غا لباً و المجھو ل لا یعرف بالمجھو ل ۔ انتھی

مقام غور ہے کہ صا حب رسا لہ (انتصار الحق) اس قدر نا واقف ہے کہ چند کتا بوں مقررہ کے نہ ہونے میں یہ مبا لغہ کرتا ہے اور تکذ یب بحر العلوم کی اپنے ذہن میں قرار دیتا ہے۔ اس کے اس جہل کو خیال کر نا چا ہیے۔ اور در مختار میں بھی یہ مسئلہ بحر سے نقل کیا ہے چنانچہ صا حب در مختار کہتا ہے :

و فی البحر عن التھذ یب تحلیف الشھود فی زما ننا لتعذر التز کیۃ اذا المجھو ل لا یعرف المجھو ل و اقرہ المصنف ثم نقل عن الصیر فیۃ تفویضہ للقا ضی قلت و لا تنس ما مرّ عن الا شباہ ۔

دیکھو کذ ب اور جہا لت مؤلف انتصار کی کہ کتا بوں کا نام لیا اور کہا ہر چند تلاش کیا گیا کہیں اثر اس کا نہ پا یا۔ اگر در مختار کو بھی دیکھتا تو کبھی ایسا کلام نہ کرتا۔ اغلب یہ ہے کہ عمداً صا حب رسا لہ یہ بات کہی ہے۔ غرض دونوں شقیں ہم کو مفید ہیں۔ اگر کوئی شخص یہ وہم کر ے کہ مؤلف نے اس واسطے در مختار کا نام لیا کہ اس کے مصنف کے نز دیک تحلیف شہود نا جا ئز ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ مؤلف اس تقدیر پر یہ کبھی نہ لکھتا کہ ہر چند تلاش کیا گیا کہیں اثر اس کا نہ پا یا، بلکہ یوں کہتا کہ یہ مسئلہ غلط ہے اور مفتی بہ نہیں، چنا نچہ در مختار میں ہے و لا ینس ما مرّ من ا لا شباہ، یا مثل اس کے۔ اور شا می کا نام بھی اس مقام پر غلطی سے لیا

☆ چوتھی دلیل اوپر نا واقفیت اور جہا لت صا حب انتصار کی یہ ہے کہ اسی صفحہ میں در مختار سے نقل کیا حیث قال :

قا ل فی الدر المختار فی کتا ب الشھا دا ت لو علم الشاھد ان القا ضی یحلفہ و یعمل بالمنسو خ لہ الامتناع عن اداء الشھادۃ لا نہ لا یلز مہ ۔ انتھی ۔ بزازیہ

میں کہتا ہوں کہ یہ لکھنا مصنف انتصار کا محض غلط ہے ۔ کتا ب الشہا دات میں یہ ہر گز نہیں، اول سے آ خر تک دیکھا گیا۔ اس مقام پر جس کا حوالہ صاحب انتصار نے دیا ہے یہ عبارت نہیں ہے ۔ بڑے تعجب کی بات ہے کہ کتا ب الشہا دا ت میں اصل مسئلہ مو جود تھا وہ

مولوی صاحب کو نظر نہ پڑا اور ایک عبارت اپنی طرف سے بنا کر کتاب الشہادات کی طرف منسوب کر دی، منشاء اس کا بجز کذب یا جہالت کے کوئی اور چیز نہیں ہو سکتی۔ و الثانی هو المتعين بحسن الظن بالمصنف و فيه المطلوب

☆ پانچویں دلیل اوپر ناواقفیت اور جہالت صاحب انتصار الحق کی یہ ہے کہ اپنی کتاب کے صفحہ ۹۱ میں لکھتے ہیں :

> اور جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ مبنی قول ابن صلاح کا قول امام الحرمین کا ہے، سراسر غلط ہے۔ امام الحرمین نے تو منع تقلید عوام کا واسطے صحابہ کرام کے مثل ابن صلاح کے قول کیا ہے اور اس منع کو محققین کی طرف منسوب کیا ہے، البتہ امام فخر الدین رازی اجماع محققین اوپر اس منع کے نقل کرتے ہیں اور ابن صلاح منع تقلید غیر آئمہ اربعہ اس پر متفرع فرماتے ہیں، شائد مؤلف معیار نے لفظ قال الامام سے جو مذکور ہے مسلم میں امام الحرمین سمجھا اور بجہت قلت نظر اور شوق تخطیہ کے ناقل اجماع محققین کو نہ پہنچا قال العلامة السيد السمهودی الشافعی فی العقد .. الخ،

اقول بحول اللہ وقوتہ، یہاں سے جہل صاحب انتصار کا اہل علم پر کھل گیا کہ یہ صاحب ایسے ناواقف ہیں کہ جو کچھ کسی رسالہ میں دیکھتے ہیں یا کسی سے سن لیتے ہیں وہی ان کے نزدیک قول محقق ہے اور باوجود اس کے صاحب معیار پر، کہ علمائے محققین میں سے ہیں اور صدہا شاگردان کے مثل مصنف انتصار کیلئے افضل ان سے موجود ہیں، طعن اور تشنیع کرتے ہیں، بلکہ گستاخی سے پیش آتے ہیں۔ راقم الحروف اسی مقام پر واقفیت اور محققیت صاحب معیار ثابت کرتا ہے اور جہل اور ناواقفی صاحب انتصار سب اہل علم پر روشن کئے دیتا ہے۔

اے طالبین حق بگوش و ہوش سنو! کہ جناب رئیس المحدثین امام المحققین جناب مولوی سید محمد نذیر حسین صاحب زید مجدہم نے لفظ امام سے جو عبارت مسلم میں ہے

> قال الامام اجمع المحققون على منع العوام من تقليد اعيان الصحابة الخ۔

فرمایا کہ مراد امام الحرمین ہیں اور صاحب انتصار نے کہا کہ یہ بات مبنی قلت نظر پر ہے اور مراد اس سے امام رازی ہیں۔

کاتب الحروف کہتا ہے کہ یہ ایک بڑی دلیل جہل اور غفلت صاحب انتصار کی

کتب اصول سے ہے۔ دیکھو تقریر شرح تحریر ابن ہمام اور تیسیر شرح تحریر اور شرح تحریر بحر العلوم اور اعلام الاخیار اور مغتنم الحصول فی علم الاصول اور ... بشرح منہاج الاصول بیضاوی کہ ان کتب میں نام امام الحرمین یا برہان کہ تصنیف امام الحرمین کی اصول میں ہے بتصریح موجود ہے۔ شرح منہاج اور شرح تحریر بحر العلوم اور مغتنم میں بالتصریح قال امام الحرمین موجود ہے اور تقریر اور تیسیر اور اعلام الاخیار میں نقل الامام فی البرہان مذکور ہے۔ چنانچہ کاتب الحروف نے یہ سب کتابیں اپنی آنکھ سے دیکھ لیں اور بعض دیار ہند میں برہان امام الحرمین بھی موجود ہے، اگر خوف تطویل نہ ہوتا تو اس میں زیادہ تفصیل کی جاتی۔ صاحب انتصار کو اپنے جہل پر نادم ہو جانا چاہیے کہ سہو دی کی تقلید پر شروح تحریر ابن ہمام کی طرف رجوع نہ کیا۔ سبحان اللہ! جس شخص کے جہل کا یہ حال ہو کہ تحقیق کو بے تحقیق بات قرار دے اور بے تحقیق بات کو تحقیق مقرر کرے وہ بلاشبہ مقابل مولوی سید محمد نذیر حسین صاحب کا کیوں نہ بنے، اور اپنے آپ کو اعلم علماء کیونکر نہ قرار دے۔ یہی ایک دلیل واسطے مدعا ہمارے کے کافی ووافی ہے۔

☆ چھٹی دلیل اوپر ناواقفیت اور جہالت صاحب انتصار کی یہ ہے کہ اپنے آپ کو ملک المناظرین تصور کرتے ہیں اور صفحہ ۱۲ میں بڑی تطویل اس باب میں کی کہ

> صاحب معیار نے اپنے آپ کو مانع قرار دیا اور نقل پر منع وارد کی باوجودیکہ کتب مناظرہ میں تصریح ہے کہ نقل پر منع وارد نہیں ہوتی۔ اور اس قدر نہ سمجھے کہ صاحب معیار خود لکھتے ہیں، تو مانع کو اس قدر سند منع کی کافی ہے اور مدعی کو اثبات دعوی کا ساتھ دلیل قوی کے لازم ہے، حالانکہ جناب مؤلف نے دعوی لقاء ان چاروں صحابہ کا کسی دلیل اور بینہ سے ثابت نہیں کیا۔ انتہی

دیکھو اس عبارت میں صاحب معیار آپ کو مانع کہتا ہے اور مصنف تنویر کو مدعی اور آپ بمقتضائے کمال علمی کے صاحب تنویر کو ناقل قرار دیتے ہیں اور معنی مانع کے یہاں پر یہ ہیں کہ منع مجازی دو طرح پر ہوا کرتی ہے۔ ایک بمعنی تصحیح نقل اور دوسرے بمعنی طلب دلیل۔ چنانچہ رشیدیہ اور آداب باقیہ وغیرہ سے یہ امر ثابت ہے، اور یہاں پر بمعنی ثانی ہے۔ جس نے مطبوع رشیدیہ دیکھا ہوگا یا آداب باقیہ اس کے مطالعہ سے گذری ہوگی وہ اس بات کا ہرگز انکار نہ کرے گا۔ آپ نے جو اتنی تطویل لاطائل اس مقام پر کی اور مصنف معیار کو کسی طر

ح مانع نہ ٹھہرایا بجز جہالت کے کوئی عذر آپ کی طرف سے نہیں۔ ان کا کلام جو اردو میں تھا وہ بھی نہ سمجھ سکے، صاحب تنویر کو ناقل قرار دینا محض غلط ہے، اور جو آپ کی کلام میں مفاسد اس مقام پر ہیں اور ان سے آپ کی ناآشنائی علم مناظرہ سے ثابت ہوتی ہے اس کا ذکر کرنا اس مقام پر کہ اختصار ملحوظ ہے مناسب نہیں۔ حضرت عبارات کتب لکھنا اور مطالب نہ سمجھنا منافی علم ہے۔ اب ایک بات آپ سے پوچھتا ہوں اس کو ارشاد فرمایئے اگر کوئی عیسائی یا رافضی کسی کتاب میں جو غیر معتبر ہو، یہ بات نکال دے کہ فلانی بات خلاف اہل اسلام یا اہل سنت کی فلاں کتاب میں موجود ہے، تو آپ اس کو تسلیم کریں گے یا فرماویں گے کہ یہ بات قابل قبول کے نہیں۔ جون سی شق مرکوز خاطر ہو اس کو لے لیجئے۔ آپ کے طریقہ پر اس نقل میں کلام کرنا ناجائز معلوم ہوتا ہے۔ جو جواب آپ اس نصرانی اور رافضی کو دیں گے، وہی جواب ہمارا ہے۔ اگر اہل مناظرہ کا یہ مطلب ہوتا جو آپ سمجھے ہیں تو اس کے غیر مسلّم ہونے میں کبھی کلام نہ ہوتا بلکہ وہ اہل مناظرہ ارباب جہالت میں معدود ہوتے۔ یہ آپ کی بے علمی کا ثمرہ ہے کہ مطلب کتب نہیں سمجھتے

چوں خدا خواہد کہ پردہ کس درد　　میلش اندر طعنہ پاکان برد

اگر آپ اہل انصاف سے ہوتے تو منع مجازی کی دوسری قسم بیان کر کے کچھ تعرض فرماتے اور بغیر اس کے آپ کا کلام کچھ آپ کو مفید نہیں۔

☆　ساتویں دلیل اوپر ناواقفیت اور جہالت صاحب انتصار کے یہ ہے کہ اپنی کتاب کے صفحہ ۱۹ میں لکھتے ہیں:

وهكذا في مختصر الاصول السيد الشريف الجرجاني.

حالانکہ مختصر الاصول سید شریف جرجانی کی تصنیف نہیں۔ لوگوں میں غلطی سے مشہور ہو گیا ہے اور اسی طرح چھاپنے والوں نے بھی غلط لکھ دیا ہے کہ یہ رسالہ میر سید شریف کا ہے، ملا علی قاری نے مرقاۃ میں لکھا ہے کہ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ یہ رسالہ میر سید شریف کا نہیں اور مولوی عبدالعزیز صاحب نے بھی صاحب تنزیہہ کے جواب میں لکھا ہے کہ یہ رسالہ میر سید شریف کا نہیں ہے اور نہ ان کو ان علوم میں اس کا .... اور آپ نے ایک طرہ یہ کیا کہ اس کا اپنی طرف سے نام بھی بنا لیا۔ شاہ جہان آباد میں یہ بات مشہور ہے کہ یہ رسالہ تصنیف میر سید شریف کا نہیں...فلاں کا ہے جو اہل علم تھے۔ اور پیر مصنف انتصار کے وہ بھی یہی فرماتے تھے

چنانچہ ثقات موجود ہے جنہوں نے شاہ عبدالغنی صاحب سے بلا واسطہ سنا ہے اور مختصرا الاصول ایک کتاب اصول فقہ میں ابن حاجب کی مشہور ہے نہ کہ رسالہ مختصرا لاصول اصول حدیث میں سید شریف جرجانی کا۔

☆ آٹھویں دلیل او پر نا واقفیت اور جہالت صاحب انتصار الحق کی یہ ہے کہ اپنی کتاب کے صفحہ ۲۰ میں لکھتا ہے:

اور نقل مؤلف کی بیچ موضوعیت اس حدیث کے فوائد مجموعہ شوکانی سے تصحیح کو نہیں پہنچی، ہر چند تفحص کیا یہ حدیث راقم نے نہ پائی۔ چاہیے کہ مؤلف تصحیح نقل کرے۔ اور یہ لکھتے ہیں۔ اور اگر یہ کہو کہ مؤلف نے شوکانی سے فقط یہ بات نقل کی ہے کہ ابن جوزی نے اس حدیث کو موضوعات میں ذکر کیا ہے، تو اولاً ہم کہتے ہیں کہ ابن جوزی نے حدیث اطلبوا العلم ..الخ۔موضوعات میں شمار کیا، نہ طلب العلم ... الخ۔کوکما مرّ۔

میں کہتا ہوں کہ بڑے تعجب کی بات ہے کہ صاحب انتصار کچھ بھی نہیں سمجھتے جو ایسی بات کہتے ہیں۔خود اپنی کتاب کے صفحہ ۲۱ میں نقل کرتے ہیں:

و فی المقا صد بز یادۃ فا ن طلب العلم فر یضۃ علی کل مسلم ۔ و قا ل ضعیف۔ بل قا ل ابن حبا ن با طل لا ا صل له و ذکرہ ابن الجوزی فی المو ضو عا ت و کذا نقل فی ا للآ لی من ابن حبا ن ۔

اس قدر نہیں سمجھتے کہ یہ وہی حدیث ہے بعض طرق میں کچھ لفظ زیادہ ہو گئے ہیں اور ابن جوزی نے اسی کو موضوعات میں لکھا ہے۔ یہ کہنا کہ حدیث طلب العلم ...اور ہے اور یہ اور مبنی غفلت پر ہے۔علل متناہیہ میں ابن جوزی نے اس حدیث کے سب طرق لکھتے ہیں ۔نویں طریق کے رد میں لکھتے ہیں:

و فی الطر یق التا سع احد ین ..... وانما ھو احمد بن محمد بن ا لصلت.. قا ل الدا ر قطنی کا ن یضع الحد یث قا ل و لا یصح لا بی حنیفه سماع من انس و لا رؤیته و لم یلق ابو حنیفه ا حداً من الصحا بۃ ۔ انتھی ۔

بالجملہ اگر مصنفات ابن جوزی کی طرف رجوع کرتے تو ایسی غلط بات نہ لکھتے۔

☆ نویں دلیل اوپر ناواقفیت اور جہالت صاحب انتصار کے یہ ہے کہ اپنی کتاب کے صفحہ ۱۳۸ میں لکھتے ہیں:

بس یہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ قائل اس کلام کے ایک تو شاہ ولی اللہ صاحب ہیں، پہلے تو یہ امر صریح غلط ہے کہ قول سدید میں شاہ ولی اللہ کہا، قول سدید مؤلف ہے عبد العظیم ابن ملا فروخ مکی کی نہ شاہ ولی اللہ صاحب کی۔ دیکھو اخیر قول سید میں کہا ہے

قال جا معها محمد عبد العظيم المكی الحنفی و بعد تعليق هذه ا لا سطر بعدة سنين ظفرت فی اثناء المطالعة ... الخ ۔ اس کلام کی بعینہ وہ مثل ہے: چہ خوش گفت سعدی در زلیخا۔ شائد مؤلف معیار نے کسی سے ... نام قول سدید کا سن لیا ہے اور نظر سے نہیں گذری۔ انتہی

میں کہتا ہوں کہ یہ بھی ایک دلیل ہے ناواقفیت اور بے علمی صاحب انتصار کی ہے اس لئے کہ قول سدید میں ابن محمد فروخ مکی کا حوالہ خود صاحب معیار لائے ہیں۔ صاحب معیار پر یہ بات مخفی نہیں۔ دوسرا قول سدید جو شاہ ولی اللہ صاحب کی تصنیف ہے اس سے صاحب انتصار بسبب بے علمی کے غافل ہے۔ مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب رجوم الشیاطین میں فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ یعنی تقلید کا شاہ ولی اللہ کی تصانیف میں بتفصیل موجود ہے مثل القول السديد فيما يتعلق بالتقليد۔

☆ دسویں دلیل جہالت اور ناواقفی صاحب انتصار پر یہ ہے کہ اپنی کتاب کے صفحہ ۱۸۲ میں فرماتے ہیں:

اور ثانیاً یہ کہ کلام دوسرا ملا علی قاری کا جو رسالہ تشنیع فقہاء الحنفیہ میں کہ معروف ہے رسالہ رد قفال کر کے فرماتے ہیں کہ

قلنا لا يجوز للقا ضی ما قلتمو ه بل يجب عليه ضمان لتعيين مذ هبٍ من هذه المذا هب اما مذ هب الشا فعی فی جميع الوقا ئع و الفروع و اما مذ هب ابی حنيفه و غير هم و ليس له ان ينتحل من مذاهب الشا فعی فی بعض ما يهواه و مذهب ابی حنيفه فی البا قی ما يرْهاه ، لا قا لوا جوزنا ذلك...... الی التحبط و الخروج عن الضبط و حا صله يرجع

الی نفی التکا لیف لا ن مذ ھب الشا فعی لذا ؟ اقتضی تحر
یم شیء و مذ ھب ابی حنیفه ابا حته ذلک الشیء بعینه و علی
العکس فھو ان شاء ما ل الی الحل و ان شاء ما ل الی الحرا م
فلا یتحقق الحل و الحرا م و فی ذلک اعدا م التکلیف و ابطال
فا ئدته و استیصا ل قا عدته و ذلک با طل ۔ انتھی ۔منا فات
صریح رکھتا ہے ساتھ کلام منقول شرح عین العلم کے ،تو اگر محمل مذکور پر نہ محمول کرو اس کو
تو یوں تطبیق کرو کہ کلام منقول شرح عین العلم ذکر کیا ہے، دلیل نہیں مذہب بعض علماء جو
وہ تقلید علی التعین کو واجب نہیں کہتے اور کلام رسالہ تشنیع الفقہاء جو ہم نے نقل کیا ہے مبنی
ہے اوپر تحقیق کے نزدیک ان کے ۔
چنانچہ تفصیل اس کے ساتھ نقل کرنی پوری عبارت شرح عین العلم کی عنقریب ہوئی جاتی
ہے اور تلبیس مؤلف معیار کی کما ینبغی کھلی جاتی ہے ۔اور یہی دونوں جواب ...الخ ۔
انتہی بلفظہ

میں کہتا ہوں کہ یہ کلام بھی بڑی پکی دلیل ہے مصنف انتصار کی جہالت پر اور
برہان قوی ہے اس کی ضلالت پر، اس واسطے کہ یہ کلام ہی ملاعلی قاری کا نہیں ہے بلکہ کلام
امام الحرمین ہے جس شخص کو ذرا بھی علم ہوگا وہ ایسی بات نہ کہے گا۔صاحب رسالہ باوجودیکہ
اپنے آپ کو اکابر علماء سے زائد سمجھتا ہے چنانچہ صاحب محلی شارح مؤطا کو پایہ علمی ثابت
نہیں کرتا اور قدرت خدا یہ ہے کہ لفظ قال کے معنی خود نہیں جانتا جس کو ہدایت النحو اور شرح
مأۃ عامل سے آشنائی ہوگی وہ بھی ایسی بات نہ کہے گا۔ و یجیء لھذا تفصیل ۔

☆ گیارھویں دلیل جہل اور ناواقفی صاحب انتصار پر یہ ہے کہ اپنی کتاب کے صفحہ
۹۷ میں کہتا ہے :

معلوم نہیں کون سے متاخرین نے تحلیف شہود پر قائم مقام تزکیہ کے کر کے فتوی دیا ہے،
کتب مستعملہ مذہب حنفی میں مثل ہدایہ اور شرح وقایہ اور قدوری اور کنز اور ملتقی اور درّ
مختار اور شامی ...الی قولہ... ہر چند تلاش کیا گیا لیکن اثر اس کا نہ پایا۔انتہی

حالانکہ یہ قول : کہیں اثر اس کا نہ پایا، کذب محض ہے ۔ درمختار میں کتاب
الشہادات میں مرقوم ہے:

و فی البحر عن التهذیب تحلف الشهود فی زما ننا لتعذر التزکیة اذا المجهو ل و اقرّه المصنف ثم نقل عن الصیر فیه؟؟ للقا ضی قلت و لا تنس ما مرّ من ا لا شباہ۔،

دیکھو اس جہالت کو کہ در مختار میں یہ مسئلہ موجود تھا، باوجود اس کے یہ کہنا کہ کہیں اثر اس کا نہ پایا بجز جہل یا کذب کے متصور نہیں۔ اشباہ والنظائر اور.. میں بھی یہ مسئلہ مذکور ہے اگر چہ اس میں علماء کو اختلاف ہے لیکن یہ کہنا کہ کہیں اثر اسکا نہ پایا، باوجودیکہ کہ چھاپہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ مسطور ہے، دلیل کمال جہل کی ہے۔ یہ امر اگر چہ تیسری دلیل میں تبعاً مذکور ہے لیکن بسبب صالح ہونے دلیل مستقل کے دوبارہ مستقلاً ذکر کیا۔

☆ بارھویں دلیل جہالت اور ناواقفیت مؤلف انتصار الحق پر یہ ہے کہ اپنی کتاب کے صفحہ ۱۹۸ میں لکھتے ہیں:

اور دلیل ثالث جو اجماع منقول خرافی سے لایا ہے جواب اسکا بوضاحت تمام پہلے ہو چکا ہے۔

...اور ہم کہتے ہیں کہ ملا علی قاری نے تشنیع الفقہاء الحنفیہ میں فرمایا ہے کہ نہ منع کرنا صحابہ کا مسلمانوں کو تقلید لا علی التعین سے بجہت ضرورت عدم کفایت مذاہب مجتہدین صحابہ کے واسطے حوادث مستفتین کے تھا

کما قا ل قیل الیس فی عهد الصحا بة ر ضی الله تعا لی عنهم کا ن الوا حد من الناس مخیراً بین ان یا خذ فی بعض الوقا ئع بمذ هب الصدیق ا لا کبر و فی بعضها بمذ هب الفاروق قلت انما کا ن کذ لک لان ا صو ل الصحا بة لم یکن کا فیة لعا مة الوقا ئع ولا شا ملا ت لکا فة المسا ئل لانهم لم یتفرعوا التفریع التفا ریع و تمهیدا.. حصو ل و التفا صیل فلاجل الضرورة یحمل للمقلد ن اتباع الصدیق فی بعض الوقا ئع و اتباع الفارو ق فی بعضها و اما فی زما ننا فمذ هب الآ ئمة کا فیة لمعرو ف لکل فا نه ما من واقعة تقع ا لا و نجد ها فی مذ هب الشا فعی و غیره ا یضاً

یہ بارہ دلیلیں قطعی ہیں اثبات جہالت مولوی ارشاد حسین صاحب کے ۔..فقط ۔
و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین ۔

☆ بے شک یہ امر واقعی ہے کہ مؤلف انتصار الحق کو لیاقت جواب لکھنے کی معیار کا نہ تھی بطور اختصار مؤلف براہین اثنا عشر نے بارہ دلائل قاطعہ مثبت مدعا پر اکتفا کی اس لئے راقم الحروف بھی یہاں زیادہ طول عرض نہیں کرتا صرف ایک دلیل اس امر پر لکھ دیتا ہے کہ مؤلف نے بوجہ اپنی بے لیاقتی کے خود تو نقول مندرجہ انتصار کو کتب منقول منہا سے نہیں بر آمد کیا اور مویدین سے سن سنا کر جیسا کسی نے کہا اس کے اعتماد پر ان نقول کو درج کتاب کر دیا، اور وہ دلیل یہ ہے کہ صفحہ ٦٦ میں عبارت حاشیہ مولوی نظام الدین کو مؤلف انتصار نے نقل کر کے بڑے فخر سے مؤلف معیار کے قول کا جواب دیا ہے ۔ راقم الحروف نے جو حاشیہ مذکور دیکھا تو جس طرح سے مؤلف مذکور نے وہ عبارت نقل کی ہے اس ... نہ پائی ۔ اب اس صورت حال سے صریحاً ثابت ہوتا ہے کہ مولوی ارشاد حسین نے ملا نظام الدین کا حاشیہ نہیں دیکھا ۔ فقط راقم السطور ۔ محمد صدیق ۔

متفرقات:

☆ ثنائی تحریر: درباره تقلید

مولانا اشرف علی تھانوی کا حملہ جماعت اہل حدیث پر

ہم بھی ہیں سینہ سپر قاتل لگا جو ہو سو ہو
آج دیکھیں کاٹ تیرے ابروئے خمدار کی

مولانا اشرف علی صاحب (مقیم تھانہ بھون) کو میں اس وقت سے جانتا ہوں جبکہ آپ جامع العلوم کانپور میں مدرس تھے اور مولود کی مجالس میں شریک ہوا کرتے تھے۔اس کے بعد آپ دیوبندی خیال کے ہو گئے۔اب تو آپ مشائخ زمانہ سے ہیں۔ بڑے عالم ہیں بڑے مصنف ہیں۔مگر میں ابتدا سے ....دیکھتا رہا ہوں کہ آپ مسئلہ تقلید اور اہل حدیث کے متعلق جو کچھ فرماتے ہیں وہ محض سطحی ہوتا ہے۔اہل حدیث سے آپ کو اتنا تنفر ہے کہ حافظ عزیز الدین صاحب مرادآبادی مصنف اکمل البیان آپ سے بیعت تھے۔موصوف کے غیر مقلد ہونے کی خبر ممدوح کو جب پہنچی تو آپ نے ان کو بذریعہ خط اطلاع دی کہ چونکہ تم غیر مقلد ہو اس لئے میں اپنے سلسلہ بیعت سے تم کو خارج کرتا ہوں۔

خیر ہر شخص اپنا مخصوص نظریہ رکھ سکتا ہے۔آپ نے رسالہ اقتصاد تصنیف کیا۔اس میں بھی مسئلہ تقلید ایسے سطحی پیرائے میں لکھا کہ افراد اہل حدیث کے لئے باعث مسرت ہے۔ کیا مزے کی دلیل لکھتے ہیں کہ:

> شیر خوار بچے ماں باپ کی تقلید کر کے زبان سیکھتے ہیں تو ہم آئمہ فقہ کی تقلید کر کے دین کیوں نہ سیکھیں۔

ماشاء اللہ کیسی زبردست دلیل ہے..اس رسالہ کے جواب سے تو ہم رسالہ تقلید شخصی اور سلفی میں فارغ ہو چکے ہیں آج مولانا موصوف کی جس توجہ کا ذکر ہے وہ درج ذیل ہے۔

اخبار العدل نے لکھا ہے:

> نئے فرقوں کے حامی دین میں رخنہ اندازی کے مرتکب ہو رہے ہیں۔اور قرآن عزیز کی

آیات مبارکہ کا اپنی مرضی سے غلط ترجمہ شائع کر کے عوام کو گمراہ کرنے کے درپے ہیں ۔اسی سلسلہ میں خانقاہ اشرفیہ کے رسالہ النور کے تازہ پرچے سے ہم ذیل کا اقتباس نقل کرتے ہیں ۔جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اہل حدیث کا بالخصوص یہ مرغوب طریقہ ہے کہ وہ اپنے ڈھب کا غلط ترجمہ کر کے عوام کو گمراہ کریں ۔حضرت حکیم الامت مدظلہ العالی سے ایک مولوی صاحب نے عرض کیا کہ حضرت اگر فقہاء نہ ہوتے تو ہم سب بھٹکتے پھرتے ۔ وہ حضرات تمام دین کو مدون فرما گئے ۔حضور (اشرف علی) نے ارشاد فرمایا .
واقعی اندھیر ہوتا۔ یہ غیر مقلد اجتہاد کے بڑے مدعی ہیں ۔ ہر شخص ان میں کا اپنے کو مجتہد خیال کرتا ہے ۔ میں کہا کرتا ہوں کہ اس کے موازنہ کی آسان صورت یہ ہے کہ قرآن و حدیث سے تم بھی استنباط کرو ۔ان مسائل کو فقہا کی کتابوں میں تم نے نہ دیکھے ہوں ۔ پھر فقہاء کے استنباط کئے ہوئے ان ہی مسائل سے مواز نہ کرو ۔معلوم ہو جائے گا کہ کیا فرق ہے ۔ کام کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کام کس طرح ہوتا ہے ۔فرمایا کہ یہ غیر مقلدی نہائت خطرناک چیز ہے۔اس کا انجام سرکشی اور بزرگوں کی شان میں گستاخی یہ اس کا اولین قدم ہے ۔اس سلسلہ میں فرمایا کہ ایک شخص دہلی آیا تھا۔اس وقت دہلی میں گورنمنٹ نے جامع مسجد میں وعظ کہنے کی ممانعت کر دی تھی ۔ بہت جھگڑے اور فساد ہو چکے تھے ۔اس شخص کی کوشش سے وعظ کی بندش ٹوٹ گئی ۔اس نے خود وعظ کہنا شروع کیا ۔اس کا عقیدہ تھا کہ نماز تو فرض ہے مگر وقت شرط نہیں ۔ میں نے بھی اس کا وعظ سنا تھا ۔ بڑا اپکا اور کٹر غیر مقلد تھا۔ وعظ میں کہا تھا و جعلنا من بين ايديهم سداً و من خلفهم سداً فاغشينا هم فهم لا يبصرون (يسين :٩)(کر دی ہم نے ان آگے اور ان کے پیچھے آڑ پس ڈھانپ دیا ہم نے ان کو سو وہ نہیں دیکھتے) اور یہ ترجمہ کیا تھا کہ: کر دی ہم نے ان کے سامنے ایک دیوار یعنی صرف کی ۔اور پیچھے ایک دیوار یعنی نحو کی اور چھپا لیا ہم نے ان کو یعنی منطق سے ۔پس ہو گئے وہ اندھے یعنی ان علوم میں پڑ کر حقیقت سے بے خبر ہو گئے ۔
غرض صرف ونحو ومنطق کو بدعت کہتا تھا ۔مگر ایک جماعت اس کے ساتھ اور اس کی ہم عقیدہ ہو گئی تھی (یہ فقرہ بھی بڑھا دیتے کہ وہ جماعت غیر مقلدین کی تھی ۔تو وضاحت ہو جاتی ۔ ورنہ اب تو شک رہا کہ شائد وہ شخص اور اس کی جماعت حنفی ہوں) ۔ یہ حالت ہے عوام کی

ان پر بھروسہ کر کے کسی کام کو کرنا سخت نادانی اور غفلت کی بات ہے۔ ان کے نہ عقائد کا اعتبار اور نہ مخالفت کا اعتبار۔ جو جی میں آیا کرلیا۔ جس کے چاہے معتقد ہو گئے۔ دہلی جیسی جگہ کہ وہ اہل علم کا گھر ہے۔ بڑے بڑے علماء صلحا بندگان دین کا مرکز رہا ہے۔ مگر جہالت کا پھر بھی بازار گرم اور کھلا ہوا ہے۔ کسی کا کیا اعتبار کیا جائے۔ وقت پر حقیقت کھلتی ہے۔ جب کوئی کام آ کر پڑتا ہے یا ایسا کوئی رہزن دین کا ڈاکو گمراہ کرنے کھڑا ہو جاتا۔ ہزاروں برساتی مینڈک کی طرح نکل کر ساتھ ہو لیتے ہیں۔

(العدل یکم اگست ۱۹۳۴ء)۔

جناب ثناء اللہ امرتسریؒ کہتے ہیں:

ناظرین! غور فرمایئے اتنے بڑے عالم اتنے بڑے شیخ طریقت اور طریق کلام یہ جس کا ایک ایک فقرہ نظری قابل بحث بلکہ لائق تردید ہے۔ کیا آپ کا فرض نہ تھا کہ جس شخص کے وعظ سے آپ اتنا بڑا استدلال کرتے ہیں کہ سارے فرقہ اہل حدیث کو اس سے آلودہ کرتے ہیں اس کی شخصیت بتاتے اس کی علمیت کا پتہ دیتے۔ فرقہ اہل حدیث میں اس کی قبولیت کا ثبوت دیتے۔ پھر کہتے کہ یہ لوگ ایسے ہیں۔ اس کے مقابلے میں بھی ہم بھی ایک معتبر حنفی مفسر کی تفسیر کے حوالہ سے قصہ سنا کر ساری حنفی جماعت پر چسپاں کریں تو کیا ہمارا یہ فعل صحیح ہوگا۔ واللہ ہرگز نہیں۔ قصہ مذکور یہ ہے:

مولانا عبدالحقؒ مصنف تفسیر حقانی اپنی تفسیر کے مقدمہ میں لکھتے ہیں ایک مداری (غالباً پیر و فقیر ماننے والہ حنفی تھا) تماشا کرتے ہوئے کہتا تھا بھائیو! آمنت باللّٰہ بی بی آمنت کا ایک بلا تھا و ملا ئکتہ اس نے اس کی ملائی کھالی و کتبہ اس نے اسے کتوں سے پڑوا دیا و رسلہ اور رسیوں سے باندھا۔

کیا ہم بھی بمشورہ شیخ سعدیؒ: بیا لائد ہمہ گاوان دہ را سارے حنفی فرقہ کو اس مداری سے ملا دیں۔ خدا ہم سے ایسا نہ کروائے۔ خیر یہ تو ایک جاہل کا مقابلہ دوسرے جاہل سے ہے۔ اب ہم ایک عالم مفسر قرآن کی تفسیر آپ کو سناتے ہیں۔ وہ بھی اسی دلی میں رہنے والہ اور انہی اکابر علما میں داخل تھا جن کا آپ نے ذکر کیا ہے۔ آپ تفسیر حسینی کے مصنف علامہ حسین کو جانتے ہوں گے وہ آیت یوم تدعوا کلّ اناس باما مهم میں فرماتے ہیں گفتہ شود یا حنفی یا شافعی یعنی اس آئت میں جو ذکر ہے کہ قیامت کے روز ہر آدمی کو اس

کے امام کے نام سے بلایا جائے گا۔ اس سے مراد یہ ہے کہ ہر آدمی کو حنفی شافعی کہہ کر بلایا جائے گا۔فاضل مفسر کو اثبات تقلید میں یہ خیال نہ رہا کہ ہر آدمی کے کلیہ میں کلیان سنگھ، رام دتا مل بھی داخل ہیں۔کیا ان کو بھی یا حنفی، یا شافعی کہا جائے گا۔

اب ہم اصل مضمون کی طرف توجہ کرتے ہیں۔کلامی اصطلاح میں اس مضمون کا نام رکھنے میں ہمیں دقت معلوم ہوتی ہے کہ اس کا نام برہان رکھیں، خطاب رکھیں، جدل کہیں، یا اس کا نام شعر، تجویز کریں ... ہاں اس مقابلے کے لئے تیار ہیں مگر یہ کیا بات ہے کہ وہی مسائل ہم بتائیں جو پہلے فقہا نے بتائے ہیں۔ بلکہ اصل مقابلہ یہ ہے کہ زمانہ حال کی ضروریات میں سے چند مسائل (مثلاً ارسال زر بذریعہ منی آرڈر وغیرہ) فریقین کے سامنے پیش کر کے پوچھا جائے کہ ان مسائل کس جواب قرآن و حدیث سے استنباط کرو۔اہل حدیث قرآن و حدیث سے کریں گے اور مولدین اقوال فقہا سے بتا دیں گے۔ بالمشافہ بیٹھ کر دونوں فریق لکھیں گے۔مولانا تھانوی خود تکلیف نہ فرما سکیں تو علامہ عدلی یا علامہ عصری کو مقرر فرما سکتے ہیں۔ (ہفت روزہ اہل حدیث امرتسر ۲۴۔ اگست ۱۹۳۴ء ص ۳۔۴)

☆ جناب یحیٰ نعمانی در بارہ تقلید و اجتہاد

جناب یحیٰ نعمانی ماہنامہ الفرقان میں لکھتے ہیں:

ہمارے ایک قاری مولانا احمد نبی صاحب نے گزشتہ شمارے میں ایک مضمون کے بارے میں سوالات کئے ہیں۔ان کا خط طویل ہے۔اختصار کے ساتھ ذیل میں پہلے وہ خط دیا جا رہا ہے اور پھر کچھ اس میں کئے گئے سوالات پر کچھ وضاحتی جواب بھی۔

ہمارے محترم قاری صاحب لکھتے ہیں:

جون (۲۰۰۱ء) کا شمارہ نظر نواز ہوا۔آپ کا مضمون مسلکی اختلاف کو جنگ مت بنائیے کئی بار پڑھا۔اس مضمون کے بارے میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں:

آپ نے اپنے اس مضمون میں تحریر فرمایا ہے کہ .مسلک اہل حدیث سے ہمارے بزرگوں کا کوئی اصولی و بنیادی اختلاف نہیں . یہ بات ذرا کھٹکی۔اس لئے کہ جو قیاس و اجماع کا منکر ہو اور جس کے نزدیک اس زمانے میں تقلید واجب نہ ہو اس سے ہمارے بزرگوں کا اختلاف اصولی کیسے نہیں ہوگا؟ ان اصولی اور بنیادی چیزوں کے اختلاف کو

ہم کن اختلافات کے دائرہ میں لاسکیں گے؟..آپ نے بار بار مسلمانوں کے نازک حالات کی دہائی دی ہے اور اتحاد و اتفاق کی اہمیت پر زور دیا ہے۔لیکن حالات کی نزاکت کے پیش نظر کیا ہم ایک گمراہ فرقے کا رد چھوڑ دیں؟..ہم کیا کریں؟ کیسے اپنے مسلک اور کیسے اپنے اکابر کا دفاع کریں...والسلام

جواب۔ جہاں تک راقم سطور نے غور کیا ہے اہل حدیث مکتب فکر سے علماء احناف کا اختلاف خالص جزوی اور فرعی ہے، اصولی نہیں، ایسا اختلاف صحابہ کے دور سے لے کر آج تک ہر زمانے کے علما حق اور اہل سنت میں رہا ہے۔اس اختلاف کی نوعیت ایسی بنیادی نہیں ہے کہ اس کو انگیز نہیں کیا جا سکتا۔کسی حلقے کے کچھ افراد کا رویہ غلط ہونا اور چیز ہے اور کسی مکتب فکر کا بنیادی طور پر غلط اور گمراہ کن ہونا اور چیز ہے۔

اس کم علم کے نزدیک یہ بات شائد صحیح نہیں ہے کہ یہ اختلاف اس لئے اصولی ہے کہ اہل حدیث حضرات اجماع اور قیاس کے منکر ہیں اور اسی بنا پر جماعت اہل حدیث ایک گمراہ جماعت ہے۔

اس مسئلہ پر غور کرنے سے پہلے ایک بات یہ صاف ہونی چاہیے کہ کونسا اختلاف ہوتا ہے جو اصولی کہلاتا ہے اور اس میں ایک فریق گمراہ اور راہ حق سے قطعاً ہٹا ہوا ہوتا ہے؟ جب کسی ایسی واضح اور یقینی مسئلہ میں اختلاف ہو جس میں قرآن وسنت کے ناقابل تاویل یقینی نصوص ہوں (یا جن میں تاویل صرف سینہ زوری سے ہی کی جاسکتی ہو) اور صحابہ کرام اور سلف صالحین وآئمہ دین کا اس سلسلہ میں اختلاف نہ ہو، تو اس کو اصولی اور بنیادی اختلاف کہا جا سکتا ہے۔اس کے علاوہ جتنے اختلافات ہوں گے وہ سب فروعی اور جزوی ہوں گے چاہے کسی فریق کی غلطی ہمارے لئے کتنی ہی واضح اور یقینی کیوں نہ ہو۔

اس مسئلہ کا ذہن میں صاف ہونا بہت ضروری ہے۔ ہر اختلاف اصولی نہیں ہوا کرتا، چاہے ہمیں اپنے موقف کی صحت پر کیسا ہی یقین کیوں نہ ہو۔

پھر سچی بات یہ ہے کہ اہل حدیث اجماع اور قیاس کی حجیت کے منکر نہیں ہیں۔ آپ براہ راست اہل حدیث علماء سے دریافت کرلیں وہ اجماع اور قیاس کی حجیت کے قائل ملیں گے۔اسی طرح علامہ شوکانی اور مولانا نواب صدیق حسن صاحب کی اصول فقہ کی کتابیں دیکھ لیں وہ دونوں اجماع وقیاس کی حجیت کے قائل ہیں۔مزید عرب ممالک میں جو

نئی کتابیں لکھی جارہی ہیں اور اہل حدیث حضرات کے مدارس میں داخل ہیں ان میں بھی ان دونوں اصولوں کا تذکرہ بحیثیت مصادر تشریع کے ملتا ہے۔ اہل علم کے لئے یہ اشارہ بھی مناسب ہوگا کہ یہ کتابیں بنیادی طور پر متکلمین اور شوافع کے طرز پر ہوا کرتی ہیں۔

پھر ایک علمی حقیقت یہ بھی ہے کہ اجماع اور قیاس دونوں براہ راست دلیل شرعی نہیں ہیں۔ امت کے علماء کا اتفاق خود شارع نہیں ہے بلکہ چونکہ امت بحیثیت مجموعی غلطی نہیں کرسکتی، اس لئے یہ اتفاق واجماع مقصود شریعت کو جاننے کا ایک یقینی ذریعہ ہے۔ اس طرح قیاس بھی قرآن وسنت کے احکام کو وسیع تر تناظر میں دیکھنے اور اس کے بالواسطہ مدلول کو سمجھنے کا نام ہے۔ اس لئے یہ دونوں (اجماع وقیاس) قرآن وسنت ہی کے ذیل میں آجاتے ہیں۔ اصل بنیاد قرآن وسنت ہیں۔ ان میں سے کسی کا انکار کرنے والہ یقیناً گمراہ ہے۔

ہاں اگر کچھ عملی مثالیں ہمارے نزدیک اس کی ہیں کہ فلاں فلاں مسائل میں یہ حضرات ہمارے نزدیک اجماع کے خلاف رائے رکھتے ہیں، یا قیاس کے حکم کو نہیں مانتے تو اہل علم جانتے ہیں کہ وہ ان مسائل میں اجماع امت ہونے کے ہی منکر ہیں۔ یا کچھ اور تاویل کرتے ہیں، یا اس قیاس کے بجائے کسی اور قیاس یا کسی اور دلیل شرعی کو بنیاد بناتے ہیں۔ ایسی صورت میں ان کو منکر اجماع امنکر قیاس کہنا ایسا ہی ہے جیسا کہ احناف کو کوئی اس لئے منکر حدیث کہے کہ وہ اس کے نزدیک بعض مسائل میں فلاں فلاں حدیثوں کے خلاف رائے رکھتے ہیں۔ اسی طرح کئی ایسے مسائل ہیں کہ بعض لوگوں نے امام ابوحنیفہ کی رائے کو اجماع کیخلاف کہا ہے۔ ابن المنذر کی کتاب الاجماع میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔

پھر ایک سوال یہ بھی ہے کہ کیا قیاس کو دلیل شرعی نہ ماننے والے کو ہم ایک اجتہادی غلطی کرنے والہ نہیں مان سکتے؟ کیا ہم ابن حزم اور سارے ظاہری فقہا کو انکار کی پاداش میں گمراہ اور اہل سنت سے خارج کردیں گے؟ اہل علم تو اس سے بھی اچی طرح واقف ہیں کہ ہماری اصول فقہ کی کتابوں میں اس بات میں اختلاف ہے کہ امہات عقائد اور ضروریات دین کے علاوہ کسی فقہی مسئلہ میں کبھی اجماع ہوا بھی ہے؟ بعض حضرات علماء تو اس کو ایک علمی عنقا ہی کہتے ہیں، دیگر بعض حضرات اجماع سکوتی کو اجماع مانتے ہیں بعض اس کے منکر ہیں۔

ایک سوال یہ بھی ہے کہ کیا تقلید شخصی نہ کرنے والہ گمراہ ہو جائے گا؟ اس کے

جواب میں ذرا مسئلہ تقلید واجتہاد پر اصول فقہ کی کتابیں اگر دیکھی جائیں اور خاص طور پر رد المحتار (شامی) کا مقدمہ تو اندازہ ہوگا کہ تقلید شخصی اور التزام مذہب کے بارے میں یہ شدت آخری دور کی پیداوار ہے۔ شامی نے تو مختلف مسالک پر بیک وقت عمل کرنے تک کی گنجائش رکھی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ عالم علماء دیوبند کے نزدیک اس دور فتن میں جب کی اتباع ہوای عام ہے تقلید شخصی ضروری ہے۔ مگر ہم کو منصوص اور یقینی طور پر ثابت مسائل کو ایک درجہ پر نہیں رکھنا چاہیے جن کی بنیاد ہماری رائے کے مطابق کسی مصلحت پر ہو۔ یہ تفقہ کی ایک اہم شرط ہے کہ احکام کے درجات الگ الگ رکھے جائیں، ہماری مصلحت پر مبنی رائے سے کوئی دوسرا شخص اختلاف کرے اور اس کے ذہن میں کوئی اور مصلحت ہو تو ہم کو اس کا حق دینا چاہیے، ایسی صورت میں ایک موقف پر بیجا اصرار اور شدت دوسری طرف غلو اور شدت پیدا کرتا ہے۔ اور غلو ان چیزوں میں ہے جو اتحاد و اتفاق کے امکانات کو قتل کر دیتی ہیں۔

مسلک دیوبند اور اہل حدیث حلقے کے وہ حضرات جو واقعی اہل علم ہیں اور جن کو ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کی علمی و دینی تاریخ سے واقفیت ہے وہ حضرت شاہ ولی اللہ کو سلسلہ تجدید دین کی ایک اہم شخصیت جانتے ہیں۔ دونوں ان کی علمی و دینی امامت کے قائل ہیں۔ سچی حقیقت اور انصاف کی بات یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب کے نزدیک تقلید اور علماء راسخین کے لئے براہ راست اجتہاد اور کتاب وسنت اور صحابہ وتابعین کے فتاوی کی اتباع دونوں کی گنجائش ہے۔ وہ دونوں طریقوں میں ایک اعتدال پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ایک طرف وہ اپنی تصانیف میں علماء کو کسی نہ کسی درجے میں اجتہاد اور فقہا کی تخریجات پر کتاب وسنت کی روشنی میں غور کرنے کی دعوت دیتے ہیں اور تقلید جامد کی مخالفت کرتے ہیں دوسری طرف مذاہب اربعہ کی تقلید کی اندھا دھند مخالفت کو بھی وہ جہالت سمجھتے ہیں۔ (ملاحظہ ہو حجۃ اللہ البالغہ میں اسباب اختلاف الفقہا کا باب۔ نیز عقد الجید اور تفہیمات کے بعض حصے) خود ان کا طرز یہ ہے کہ وہ بعض مسائل میں فقہ حنفی کے خلاف رائے رکھتے ہے اگرچہ ذاتی طور پر وہ عملاً حنفی ہی تھے۔

ہر زمانہ میں راسخ العلم علماء کا رویہ یہی رہا ہے اس طرح کے اجتہادی مسائل میں ان کا ذاتی میلان کسی قدر ایک طرف ہوسکتا ہے مگر پھر بھی وہ اعتدال کے رشتے کو نہیں چھوڑتے اور دونوں نقطہ ہائے نظر کو قریب رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

شیخ ابن عربی کا حلقہ دیوبند میں جو مقام ہے اس سے کون ناواقف ہوگا۔ وہ بھی

ظاہری مکتب فکر سے تعلق رکھتے تھے اور قیاس کے علی الاعلان انکار کے ساتھ ساتھ اجتہاد اور عدم تقلید کے بھی داعی ۔ اور خود بھی مسالک اربعہ کی تقلید سے آزاد ۔ حالانکہ وہ زمانہ تقلید کا زمانہ تھا۔ تصوف اور وحدت الوجودی مضامین کے بیان نے ان کو جو مقام دیا ہے عدم تقلید، ظاہریت ،اورانکار قیاس اس کو کم نہیں کر سکے۔

.... اصل اہل حدیث مسلک اور اس انتہا پسندانہ رجحان میں تفریق کرنے کی ضرورت ہے ۔قرآن کی تعلیم تو ہمارے لئے یہ ہے کہ ہم دشمنوں اور کافروں کے ساتھ بھی انصاف کریں ۔قرآن مجید نے اہل کتاب کے جرائم کی فہرست گنائی ۔ان کی بے ایمانیاں انبیاء کا قتل، اللہ سے غداری، عہد کی پامالی ، اور ظلم کے جرائم گنانے کے بعد یہ بھی کہا کہ اس سب کے باوجود وہ سب ایک جیسے نہیں ہیں ۔ان میں ایک بڑی تعداد نہائت خدا ترس پارسا اور عبادت گذار ہے ۔نیکیوں کی طرف سبقت کرتی ہے اور اچھائیوں کے فروغ کی کوشش کرتی ہے ۔اور وہ یقیناً صالحین میں سے ہے ۔ان کے کفر کے باوجود ان کے اچھے کاموں کا انکار نہیں کیا جائے گا ۔ (آل عمران ۱۱۳ ۔۱۱۵) اس طرح قرآن نے انصاف، حقیقت پسندی اور اعتدال کا ایک نمونہ قائم کیا ہے ۔ پھر جب معاملہ کسی صاحب ایمان جماعت کا ہو تو اس کے ساتھ انصاف اس کی خوبیوں اور اس کے اہل حق وعدل کا اعتراف کتنا ضروری ہوگا ؟

کسی شخص کی مذمت ایک نازک شرعی مسئلہ ہے اگر اس مذمت میں دینی پہلو بھی ہو تو وہ اور مزید خطرناک بات ہے ۔ پھر کسی دینی جماعت کو جس کے اپنے علماء ہوں ۔جس کی دینی خدمات کی ایک تاریخ ہو اور جس کے متبعین کی ایک جماعت ہو تو اس کو گمراہ کہنا یا اصول دین سے منحرف بتلانا بہت ہی نازک بات ہے ۔

(ماہنامہ الفرقان لکھنو ۔ جولائی ۲۰۰۱ء ۔ص ۲۵ تا ۳۰)

☆☆☆

والحمد للّٰہ اولاً و آخراً و ظاہراً و باطناً و الصّلوۃ و السّلام علی سیّدنا و مولانا محمّد و علی آلہ و صحبہ اجمعین

تاریخ اہل حدیث، اکابرین کی نظر میں

☆ **علامہ ابن احمد نقوی دہلی**، تاریخ اہلحدیث جلد دوم پر یوں تبصرہ کناں ہیں:

تاریخ اہل حدیث کی یہ دوسری جلد ہے اس سے قبل اس کی پہلی جلد جو اسی قدر ضخیم تھی ڈاکٹر بہاء الدین نے مرتب کی اور مرکزی جمیعت اہل حدیث ہند نے اسے شائع کیا۔ اب یہ اس منزل کی طرف گویا دوسرا قدم ہے اور کئی ایسے اہم قدم اس سمت میں اٹھائے جا سکیں گے تاکہ قدسیوں کی داستان کا یہ قافلہ اپنی منزل پر پہنچ جائے۔

جن اہل علم کی تاریخ اہل حدیث پر نظر ہے وہ اس دردناک حقیقت کا ادراک کر سکتے ہیں کہ آج ہم جس تاریخ کو پڑھ رہے ہیں اور جن سرفروشان تحریک تمسک بالقرآن و الحدیث کے کارناموں سے واقفیت حاصل کر رہے ہیں یہ ساری تاریخ خاک وخون، ابتلاء و آزمائش، دار ورسن، اور قید و بند کی دلگداز، اور دل خراش داستان ہے۔ یہ داستان اس دور کی ہے جب اخراج الوھابیین عن المساجد کا دور تھا اور اللہ کے متقی بندوں کو اللہ کے گھر میں محض اس لئے داخل نہیں ہونے دیا جاتا تھا کہ وہ اللہ کے رسول ﷺ کی سنت پر عمل کرتے تھے۔ اگر مفسدوں کی عقابی نگاہوں سے بچ کر کوئی موحد مسجد میں آ گیا تو اسے جبراً مسجد سے نکال دیا جاتا تھا اور اگر کسی نے کسی طرح مسجد میں نماز پڑھ لی تو سمجھا جاتا تھا کہ مسجد نجس ہوگئی اور باقاعدہ اسے غسل دیا جاتا تھا۔ اللہ کی رحمتیں ہوں ہمارے ان بزرگوں پر جنہوں نے تحقیر، تعزیز، تہدید و تعصب اور تشدد کو برداشت کیا لیکن راہ حق سے منہ نہیں پھیرا۔ اسیر بلا ہوئے لیکن ثابت قدم رہے پھانسی کے پھندے تک پہنچے مگر چٹان کی طرح عقیدہ توحید خالص پر ڈٹے رہے۔ آج ان کی قربانیاں ہمارے لئے سرمایہ افتخار ہیں اور عزیمت کی یہ داستانیں ہمیں بھی عزم و عزیمت کا سبق دے رہی ہیں۔ یہ وہ چراغ سعادت تھے جو ظلمات باطل میں نور صداقت پھیلاتے رہے، خود شہید ہوئے پر ہمیں زندگی کی توانائیاں اور ایمان کی حرارت عطا کر گئے۔ وہ کل بھی زندہ تھے، آج بھی زندہ ہیں، و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللّٰہ اموات بل احیاء کے مطابق آئندہ بھی زندہ رہیں گے۔ ہماری تاریخ میں، ہمارے دلوں میں، ہمارے خیالوں میں زندہ ہیں اور زندہ رہیں گے۔

آج برصغیر ہندو پاک بنگلہ دیش میں مسلمانوں کی مجموعی آبادی ۵۰ کروڑ کے قریب ہے۔ ان میں دس کروڑ فرزندان توحید خالص ضرور ہونگے۔ یہ اتنی بڑی تعداد خاک وخون کے صحرا و سمندر سے گزر کر آئی ہے۔ یہ طائفہ شہداء وصدیقین، صدیوں کی طویل ریاضت اور امتحان کے بعد نمایاں ہوا ہے۔ لہذا اس طائفہ قدسی کی داستان حشر انگیز بھی ہے اور جنون انگیز بھی، یہ خون جگر سے لکھی ہوئی داستان ہے، جسے اشک خونین سے تر آنکھوں سے پڑھنا چاہیے

تاریخ اہل حدیث کے اس دوسرے حصہ کا آغاز سندھ میں محمد بن قاسم کی آمد سے ہوتا ہے۔ اس عنوان کے تحت اس علاقہ کے جغرافیائی حالات بھی آ گئے ہیں۔ دور فاروقی سے لے کر مختلف ادوار میں اہل حدیثوں کا تذکرہ بھی ہے جو مختصر مگر معلوماتی ہے۔ پھر فقہی مذاہب کی ترویج اور اس کے بعد ان علماء کا تذکرہ ہے جنہوں نے اس دور ظلمت میں بھی سنت کا چراغ روشن رکھا۔ پھر تکفیری مہم اور تحریف کی داستان ہے۔ مباحث اور مقدمات کی تفصیل ہے۔ مقدمات کے فیصلوں کی نقل، جو انگریزی میں ہے، بڑی تفصیل سے درج کی گئی ہے۔ اس طرح یہ کتاب ایک ایسی ہمہ جہت دستاویز بن گئی ہے جس میں تاریخ بھی ہے، جغرافیہ بھی، ایمان وعقیدہ بھی، بحث ونظر بھی، اور عدالتی کاروائی بھی۔ جو قاری جس عنوان میں دلچسپی رکھتا ہو اس کے لئے بھرپور مواد ہے۔ اس قاموسی انداز نے اسے بڑا وقیع بنا دیا ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ ایک شخص جو خرابی صحت کا شکار ہے کس طرح اور کس کامیابی سے اس ہفت خوان سے گذرا ہے۔ سچ ہے عزم صمیم اور طلب صادق ہو تو دشواریاں سدراہ نہیں ہوتیں۔

کتاب میں عبرت وموعظت کی بڑی دل گداز داستانیں ہیں۔ خواجہ نظام الدین اولیاء کے بارے میں مشہور تھا کہ وہ حدیثوں پر عمل کرتے تھے۔ سلطان غیاث الدین تغلق کے دربار میں سماع کے بارے میں علماء کا جو مناظرہ ہوا، اس میں خواجہ صاحب نے السّماع لاهله کو حدیث کے طور پر پیش کیا، حالانکہ یہ امام غزالی کا قول ہے۔ اور خواجہ نظام الدین اولیاء کے حریفوں نے ماننے سے انکار کر دیا کہ حدیث نہیں فقہ سے دلیل پیش کرو۔ خواجہ صاحب کو بڑی غیرت ہوئی کہ یہ کیسے لوگ ہیں جو حدیث کو بھی اہمیت نہیں دیتے اور اس پر انہوں نے بڑے قلق کا اظہار کیا۔ لیکن خود خواجہ نظام الدین اولیاء سجدہ تعظیمی کو روا رکھتے تھے۔ ایک بار بغداد سے کوئی عالم ان سے ملنے آیا ہوا تھا وہ اس سے محو گفتگو تھے کہ ایک مرید آیا اور اس نے خواجہ صاحب کو سجدہ کیا۔ وہ بغدادی عالم چیخ اٹھا، ایسا مت کر شریعت

میں اس کی اجازت نہیں ہے۔ خواجہ نظام الدین نے کہا میں یہ پسند نہیں کرتا کہ لوگ مجھے سجدہ کریں لیکن میں نے اپنے مرشد شیخ فریدالدین گنج شکر کو دیکھا ہے کہ ان کے مرید انہیں سجدہ تعظیمی کرتے ہیں لہذا میں اپنے مریدوں کو منع نہیں کرسکتا۔ دیکھئے سماع کے جواز میں تو خواجہ صاحب کو موضوع حدیث یاد آ گئی لیکن سجدہ کے بارے میں صحیح حدیث لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق یاد نہیں آئی۔ اور اپنے مرشد کی مشرکانہ طریقت کو شریعت پر ترجیح دیتے رہے۔ قاضی ضیاء الدین نے اپنی علالت کے دوران خواجہ نظام الدین کو عیادت کے لئے آنے کی اجازت نہیں کہ میں آخر وقت میں ایک بدعتی سے ملنا نہیں چاہتا کیونکہ وہ سماع کے قائل ہیں۔ کاش قاضی رحمۃ اللہ علیہ اس پر بھی گرفت کرتے کہ خواجہ نظام الدین سجدہ تعظیمی پر عمل کرتے ہیں جو شرک ہے۔ بدعت کے مقابلے میں شرک کہیں زیادہ ہولناک ہوتا ہے۔ انّ الشّرك لظلم عظیم

شیخ احمد فاروقی مجددالف ثانی حنفی تھے لیکن فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ فقہ کی بندش سے بچنے کے لئے شیخ گرامی مرتبت خود امامت کرتے تھے کیونکہ بطور مقتدی انہیں فاتحہ خلف الامام کی اجازت نہ تھی۔ (دیکھئے۔ تاریخ اہل حدیث جلد دوم۔ ص ۲۳۳)

دیو بند سے جاری ایک فتوی دیکھئے: سوال: جو شخص آئمہ اربعہ میں سے کسی کا مقلد نہ ہو اس کی امامت جائز ہے یا نہیں؟

جواب۔ ایسے شخص کی امامت فی نفسہ تو جائز ہے لیکن ان کے بعض افعال ایسے ہیں جو مفسد صلوۃ ہیں، مثلاً وہ لوگ ڈھیلے سے استنجا نہیں کرتے۔ اس زمانے میں قطرہ آنا یقینی ہو گیا ہے۔ اس لئے ایسے لوگوں کے پاجامے اکثر ناپاک ہوتے ہیں، بایں وجہ ان کی امامت سے احتراز چاہیے (محمد شفیع مدرس دارالعلوم دیو بند)۔ (تاریخ اہل حدیث جلد دوم۔ ص ۳۱۱)

اس فتوی کو پڑھ کر ہنسئے کہ یہ ایک لطیفے سے کم نہیں۔ اسی کے ساتھ ماتم بھی کیجئے اس ذہنیت کا جو پیروان کتاب وسنت کے خلاف کیسے کیسے مضحکہ خیز حربے استعمال کرتی تھی۔

افغانستان کے ایک قاضی کا تشدد دیکھئے:۔

امیر حبیب اللہ والی افغانستان کی ہدایت پر مولوی محمد علی قصوری نے نصاب تعلیم تیار کیا جس میں ترجمہ قرآن بھی شامل تھا۔ امیر نے حکم دیا کہ قاضی القضاۃ مذہبی نقطہ نظر سے معائنہ کر کے ہمارے حضور پیش کریں۔ قاضی القضاۃ نے مولوی محمد علی قصوری سے کہا، یہ آپ

نے کیا ستم ڈھایا کہ قرآن مجید کا ترجمہ نصاب میں رکھ دیا۔ بچے قرآن شریف جیسی پر حکمت کتاب کو نہیں سمجھ سکتے وہ وہابی ہو جاتے ہیں .. جب تک قرآن شریف کا ترجمہ نصاب سے خارج نہ کر دیا جائے اسے جاری کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا۔ مولوی محمد علی قصوری نے اصرار کیا کہ ترجمہ قرآن شریف نصاب میں رہنا ضروری ہے، تو قاضی القضاۃ نے دھمکی دی کہ میں قاضی القضاۃ ہوں میرے ایک فتوے پر تم توپ سے اڑا دیئے جاؤ گے۔

(تاریخ اہل حدیث۔ ج ۲۔ ص ۲۱۳۔۲۱۴)

ایسے بے توفیق فقیہان حرم کی داستانوں سے ہماری بھی تاریخ بھری پڑی ہے۔

شیخ ابوالحسن عامل بالحدیث تھے، سینہ پر ہاتھ باندھتے اور رفع یدین کرتے تھے ۔اس زمانے میں شیخ ابوالحسن کے ایک سندھی ہم وطن ابوالطیب تھے جو مذھباً حنفی اور عقیدتاً چشتیہ سلسلے کے صوفی تھے، وہ شیخ سے مقابلہ کرتے ۔مدینہ میں جو ترک قاضی آتا، اس سے شیخ کی شکایت کرتے کہ وہ آئمہ احناف کے مخالف ہیں ۔اکثر قضاۃ نے ابوالطیب کی بات پر دھیان نہیں دیا۔ پھر ایک متعصب ترک قاضی آیا اور ابوالطیب کی شکایت پر اس نے شیخ ابوالحسن کو حکم دیا کہ وہ زیر ناف ہاتھ باندھیں اور تکبیر اولی کے سوا رفع یدین نہ کریں۔ شیخ نے کہا کہ وہ حدیث پر عمل کرتے ہیں اور اسے ترک نہیں کر سکتے۔ اس پر قاضی نے شیخ ابوالحسن کو جیل میں بند کروا دیا۔ (تاریخ اہل حدیث۔ ج ۲ ص ۲۴۲)

میر مرتضی ملتان کے رہنے والے بڑے صالح اور متقی آدمی تھے۔ جو شخص ان کے پاس مرید ہونے آتا میر مرتضی اس سے سوال کرتے ،اگر اللہ تجھے فرزند عطا کرے اور تیری بیوی رواج کے مطابق ناچ گانا کرے تو تو اسے قبول کرے گا یا نہیں؟ وہ شخص جواب دیتا، جیسا حضرت فرمائیں گے ۔اس پر میر مرتضی نصیحت فرماتے، میرے کہنے کا کیا اعتبار، یہ کہہ کہ جو کچھ خدا اور اس کے رسول کا فرمودہ ہے اس پر عمل کروں گا۔

میر مرتضی نے ایک بار برہان پور میں نشہ کے خلاف آیات واحادیث پڑھتے ہوئے بھنگ کے حرام ہونے پر گفتگو کی اور ایک تہدید آمیز حدیث پڑھی ۔ایک کشمیری عالم اٹھ کھڑا ہوا اور ان کی توہین کرتے ہوئے کہنے لگا، حضور اکرم ﷺ کے زمانے میں بھنگ کہاں تھی؟ یہ تو حضور ﷺ کے پانچ سو سال بعد دریافت ہوئی ہے، تو جعلی حدیث پڑھ رہا ہے، اس کی سزا ملنی چاہیے۔ اس بات پر شر پسندوں نے سید مرتضی کو بہت پریشان کیا۔

(تاریخ اہل حدیث۔ ج ۲۔ص ۲۴۰)

شاہ اسماعیل شہید دہلویؒ نے تقویۃ الایمان میں لکھا کہ اللہ کی قدرت تو وہ ہے کہ محمد ﷺ اور جبریل جیسے کروڑوں پیدا کرسکتا ہے۔اس پر مولوی فضل حق جو قبوری قبیلے کے ممتاز عالم تھے، معترض ہوئے اور امتناع نظیر کی بحث چھڑ گئی۔ قبوری حضرات کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالی جس طرح اپنا قبیل پیدا نہیں کرسکتا اسی طرح خاتم النبیین کا مثل بھی پیدا نہیں کرسکتا۔

رخ مصطفیٰ ہے وہ آئینہ کہ اب ایسا دوسرا آئینہ
نہ ہماری بزم خیال میں نہ دکان آئینہ ساز میں

شاہ محمد اسماعیلؒ نے اس اعتراض کو مسترد کرتے ہوئے قرآن مجید کی یہ آیت پڑھی :الیس الذی خلق السما وا ت و الا ر ض بقا در علی ان یخلق مثلھم بلی و ھو الخلاق العلیم (یس۔۸۱)۔کیا وہ اللہ جس نے آسمان وزمین کو پیدا کیا یہ قدرت نہیں رکھتا کہ وہ ان جیسے لوگ پیدا کردے۔ بیشک وہ سب سے بڑا خالق اور علم والا ہے۔(تاریخ اہل حدیث ج ۲۔ص ۲۸۶)

مولوی فضل حق نے غالب سے اصرار کیا کہ وہ شاہ اسماعیل کی تردید میں لکھیں۔ غالب کو ان باتوں سے رغبت نہ تھی لیکن مولوی فضل حق ان کے دوست تھے اس لئے خیال خاطر احباب کے طور پر غالب نے مثنوی بیان نمو داری شان نبوت لکھی۔شاہ اسماعیل کی دلیل برحق تھی لہذا غالب بھی غیر شعوری طور پر وہی بات کہہ گئے

بہر کجا ہنگامہ عالم بود رحمۃ للعالمینے ہم بود

مولوی فضل حق اس پر بہت بگڑے اور غالب سے کہا یہ تم نے کیا بک دیا۔ ہزار عالم ہوں تب بھی رحمۃ للعالمین ایک ہی ہوگا۔ چنانچہ غالب نے مجبوراً پھر مثنوی کو موڑ دیا اور دلیل پیش کی کہ بیشک اللہ تعالی خالق ہے اور ہر قسم کی تخلیق پر قادر ہے لیکن جس طرح نظام شمسی میں صرف ایک سورج کی گنجائش ہے اسی طرح کائنات میں بھی صرف ایک خاتم النبیین کی گنجائش ہے اور اللہ تعالی دوسرا خاتم پیدا نہیں کرے گا

غیرت او بر نیابد تثنیہ در محمد رہ نیابد تثنیہ

ہمایوں تشیع کی طرف مائل تھا۔ (اس کا بھائی) مرزا کامران اس کی مخالفت کرتا تھا ۔ایک مرتبہ ایک قبرستان کے پاس سے گذر رہے تھے، دیکھا کہ ایک کتا قبر پر پیشاب کررہا

ہے مرزا کامران نے طنز کیا، معلوم ہوتا قبر کسی رافضی کی ہے۔ ہمایوں نے برجستہ جواب دیا اور وہ کتا سنی ہے۔ (تاریخ اہل حدیث ج ۲۔ص ۵۹۱)

غرض ڈاکٹر بہاء الدین نے دلچسپ انداز میں تاریخ مرتب کی ہے اور اہلحدیثوں کیلیئے یہ بڑا قیمتی تحفہ ہے۔ مؤلف کی عرق ریزی، ژرف نگاہی اور ایک بہت بڑی مہم کو سر کرنے کے ناقابل تسخیر جذبہ سے کوئی شخص متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ ایک فرد واحد وہ کام کر رہا ہے جو پوری جماعت (اکیڈیمی) کے کرنے کا ہے۔ یہ اللہ تعالی کی توفیق ہے کہ اس نے انہیں اس حوصلہ سے نوازا۔ اللہ تعالی انہیں مزید حوصلہ اور استقامت عطا فرمائے کہ وہ سلفیوں کے لئے چراغ روشن کر رہے ہیں اور ان کی آئندہ نسلوں کے لئے نشان منزل قائم کر رہے ہیں۔ بلاشبہ علامہ محمد اسحاق بھٹی کی طرح ڈاکٹر محمد بہاء الدین بھی نواب صدیق حسن خان، مولانا محمد جوناگڈھی اور علامہ ثناء اللہ امرتسری رحمھم اللّٰہ کی صف کے اہل قلم میں سے ہیں جن کی نگارشات سلفیوں کے لئے سرمہ چشم بصیرت کا کام دیتی ہیں۔

جمیعۃ اہل حدیث ہند مستحق تبریک ہے کہ اس نے ڈاکٹر صاحب کو اس ہمالیاتی مہم سر کرنے کے لئے آمادہ کیا، اس کا سہرا مولانا اصغر علی امام مہدی سلفی کے سر جاتا ہے کہ جماعت کی ایک دیرینہ آرزو پوری ہورہی ہے اور ایک مستقل گراں مایہ علمی اثاثہ جماعت کے ہاتھ آرہا ہے۔ یہ سیریز مکمل ہو جائے تو اسے جماعت کے مدارس کے نصاب میں شامل کیا جانا چاہیے اور باقاعدہ تاریخ اہلحدیث بطور ایک مضمون کے پڑھائی جائے اور امتحان میں پرچہ رکھا جائے تاکہ ہمارے نوعمر اپنی تاریخ سے کما حقہ واقف ہوسکیں کیونکہ تاریخ اہلحدیث، تاریخ امت یعنی تاریخ اسلام کا ایک روشن ترین باب ہے۔

(پندرہ روزہ جریدہ ترجمان دہلی۔ یکم تا ۱۵ فروری ۲۰۰۹ء)

☆ **حافظ عبد الحمید گوندل** اڈیٹر ماہنامہ دعوت اہل حدیث حیدر آباد سندھ، تاریخ اہل حدیث جلد اول و دوم پر اپنے تاثرات یوں بیان فرماتے ہیں:

زمانہ کبھی بھی باکمال افراد سے خالی نہیں رہا۔ ہر دور میں باصلاحیت افراد پیدا ہوتے رہتے ہیں جو اپنے کارہائے نمایاں کی وجہ سے تاریخ کے صفحات میں ہمیشہ کے لئے زندہ جاوید ہوجاتے ہیں۔ ہمارے ممدوح جناب ڈاکٹر بہاء الدین

صاحب بھی انہی مردان کار میں شامل ہیں ۔آپ نے جہاں درس و تدریس کے میدان میں عزت وتوقیر حاصل کی وہیں اب بحیثیت مورخ اپنی جداگانہ اور مستحکم شناخت بھی بنالی ہے ۔تحریک ختم نبوت ، اور تاریخ اہل حدیث جیسی عظیم کتابیں ثابت کرتی ہیں کہ آپ کے پاس تحقیق کی بصیرت بھی ہے اور ناقد کی بصارت بھی ۔ یہی وجہ ہے کہ آج ان کا نام اور ان کا لکھا ہوا لفظ سند کی حیثیت حاصل کر چکا ہے ۔ تاریخ اہل حدیث کے عنوان سے جناب ڈاکٹر بہاء الدین صاحب حفظہ اللہ کی عظیم تحقیقی تاریخی اور علمی تصنیف زیر طباعت ہے ڈاکٹر صاحب کی نوازش سے انڈیا سے طبع شدہ پہلی دو جلدیں برادر عزیز جناب محمد رمضان یوسف سلفی حفظہ اللہ کے توسط سے راقم کے قلب و ذہن کو شاد کام کرچکی ہیں ۔

فجزا ھم اللّٰہ خیراً احسن الجزاء

(ماہنامہ دعوت اہل حدیث حیدرآباد سندھ ۔جون ۲۰۰۹ء ۔ص۱۰)

☆ **پروفیسر ڈاکٹر عبدالروف ظفر** ڈائریکٹر، سیرت چیئر اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور، ''تاریخ اہل حدیث'' جلد اول اور دوم پر یوں تبصرہ کناں ہیں :

اسلام کی بنیادی تعلیمات کے اصل سرچشمے صرف قرآن و حدیث ہی ہیں ۔ان کی حفاظت اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لی ہے: انّا نحن نزلنا الذکر وانّا لہ لحفظون ۔

اس دعوت کو دنیا کے سامنے پیش کرنے والے خود پیغمبر علیہ السلام تھے ۔ بعد ازاں صحابہ کرام نے اس کام کو بخوبی انجام دیا پھر یہ سلسلہ چلتا رہا ۔ انہی لوگوں کے متعلق رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''لا تزال طائفة مّن أمّتی ظاھرین علی الحق لا یضرّھم من خذلھم حتی تقوم الساعة'' ۔

یہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے دور سے لے کر ہمیشہ ہی رہے ہیں اور قیامت تک رہیں گے ۔ یہ دعوت اہل علم دیتے رہے اس کے سرخیل بڑے بڑے لوگ ہیں جو دنیاوی شہرت سے الگ ہوکر کام کرتے رہے ۔ تاریخ کے ہر دور میں یہ دعوت رہی ۔

بعض لوگ اس شاہراہ سے الگ ہوکر بعض شخصیات کے نام سے اپنا تعلق جوڑتے رہے، بعض معروف دینی مدارس اور شہروں کی نسبت پر نازاں رہے، لیکن یہ لوگ اپنی نسبت محمد

رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کسی غیر کی طرف نہ کرتے تھے اور نہ ہی کرتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ کے بقول چوتھی صدی ہجری سے قبل لوگ کسی متعین مذہب کی تقلید نہ کرتے تھے گویا چوتھی صدی ہجری کے بعد حنفی، شافعی، مکی اور حنبلی کی نسبتیں چلیں۔ اپنے اپنے ذوق اور تعلق اور محبت کی بات تھی۔ دینِ اسلام میں کوئی نسبت اور تعلق رکھ کر کام کرے۔ تبلیغ کے مختلف رنگ اور طریقے ہیں۔ لیکن افسوس کا مقام ہے کہ بعض حلقوں سے یہ آوازیں اٹھنے لگیں کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف نسبت کرنیوالے لوگ کوئی جماعت یا گروہ نہیں تھا، بلکہ محض محدثین کی جماعت تھی۔ نیز عام طور پر محدثین کو بھی ایسے گروہوں میں شامل کرنے کی کوشش کی گئی اگر وہ کسی امام کے شاگرد تھے۔ اس پر بھی صبر نہ کیا گیا بلکہ اس گروہ کو بدنام کرنے کی کوشش کی گئی۔ ان کے مختلف نام لکھے گئے۔ ان کی تاریخ کو مسخ کرنے کی کوشش کی گئی۔ حالانکہ یہ عام فہم بات ہے کہ چار صدیوں تک جب تقلیدی مذاہب نہ تھے تو ان چار صدیوں میں صرف قرآن کی دعوت تھی جو دعوت اس وقت تھی وہ اب بھی ہے۔ اس معاملے میں ہر ایک کو آزادی ہے کہ جو جس راہ پر چلنا چاہے چلے اس پر پابندی نہیں ہے لیکن اپنے ہی مسلک اور اپنی طرزِ عمل کو مذہبی طور پر درست سمجھنا اور دوسروں پر تنقید کرنا درست نہیں ہے۔ ایسا کرنا نہ حالات زمانہ کا تقاضا ہے اور نہ علمی لحاظ سے درست ہے۔ لیکن بعض حلقوں کی طرف سے زبان کے علاوہ تحریری طور پر اس مقدس گروہ کو تختۂ مشق بنایا گیا تو دوسری طرف سے بھی اسکا جواب دیا گیا۔ دونوں طرف سے افراط اور تفریط سے کام لیا گیا۔

برصغیر پاک و ہند میں بھی پہلے آنے والے لوگ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تھے۔ مولانا محمد اسحاق بھٹی نے اپنی کتاب ''برصغیر میں اسلام کے نقوش اولین'' میں ۲۲ صحابہ کرام کی نشان دہی کی ہے جو برصغیر میں آئے۔ ظاہر ہے کہ وہ لوگ اس لحاظ سے صرف قرآن و حدیث کے داعی اور عامل تھے۔ اسی طرح محمد بن قاسم کے ساتھ آنے والے لوگ بھی اس تحریک کے راہی تھے۔ آج بھی یہ لوگ دنیا کے مختلف ممالک میں مختلف اسماء سے پائے جاتے ہیں۔ کہیں ان کو اہل حدیث، کہیں اہل اثر اور کہیں سلفی کے نام سے یاد رکھا جاتا ہے۔ اس چیز کی شدید ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ کوئی اہل علم اس جماعت کا صحیح تعارف کرائے اور اس کی تاریخ کی تدوین و ترتیب کے فرض کو نبا ہے۔ یہ دیکھ کر نہایت ہی خوشی ہوئی کہ ڈاکٹر محمد بہاء الدین نے اس کوہ گراں کو ہاتھ ڈالا ہے۔

پہلے ڈاکٹر صاحب نے تحریک ختم نبوت لکھ کر کئی قرض چکا دیئے۔ ماضی کے دبیز پردوں میں چھپے ہوئے حقائق کو سامنے لا کر انہوں نے عظیم خدمت انجام دی۔ خاص کر دیارِ مغرب میں بیٹھ کر بے سروسامانی کی حالت میں اس فریضہ کو انجام دیا اور بحث کا کوئی پہلو تشنہ نہیں چھوڑا۔ اب تک آٹھ جلدیں سامنے آ چکی ہیں۔ باقی بھی جلد مکمل ہوں گی۔ ڈاکٹر صاحب نے اس قافلے کے حدی خوانوں کو ان کے اصل مقام پر بیان کیا ہے اور تمام چیزوں کو بدلائل ثابت کیا ہے۔ جزاہ اللہ احسن الجزاء۔

اب تاریخ اہل حدیث کے اس کام کو شروع کیا۔ کافی عرصہ سے کئی دفعہ ان سے اس موضوع پر خط و کتابت میں، انٹرنیٹ اور فون پر گفتگو ہوتی رہتی ہے اور وہ فرماتے تھے اس سلسلے میں نقشہ ذہن میں ہے، انشاء اللہ کام ہوگا۔ اب دو جلدیں ''تاریخ اہل حدیث'' کی شائع ہو گئی ہیں اور ان میں بہت خوبصورت انداز میں تاریخ اہل حدیث بیان کی ہے۔ الزامات کی تردید کی ہے اور مسلک اہل حدیث کے اہم مسائل پر بھی سیر حاصل تبصرہ کیا ہے۔ تاریخ اسلام میں کونسی شخصیات اس گروہ میں کہاں کہاں معروف رہی ہیں، ان کا ذکر کیا ہے۔ انہوں نے اس میدان میں سبقت لے جانے والے حضرات کا ذکر بھی کیا ہے۔ اس میں مولانا محمد حسین بٹالوی، مولانا غلام رسول قلعہ میہاں سنگھ (گوجرانوالہ)، نواب سید صدیق حسن، مولانا عبدالعزیز رحیم آبادی صاحب حسن البیان فیما فی سیرۃ النعمان، مولانا عبدالرحیم صاحبِ الدر المنثور فی تراجم اہل صادقپور، مولانا ثناء اللہ امرتسری، مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی صاحبِ تاریخ اہل حدیث، حکیم مظفر حسین کی الحیاۃ بعد المماۃ، سید عبدالباقی کی حیاۃ العلماء، مسعود عالم ندوی کی ہندوستان کی پہلی اسلامی تحریک، مولانا ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی کی تراجم علماء اہلحدیث ہند اور ہندوستان میں جماعت اہل حدیث کی علمی خدمات اور مولانا محمد جوناگڑھی کی تاریخ اہل حدیث شامل ہیں۔ دیگر کئی علماء کی تصنیفات کا ذکر ہے۔ ابتداء میں اس کتاب کا خاکہ نہایت مختصر الفاظ میں لکھا ہے جو قابل دید ہے۔

اس میں دیگر چیزوں کے علاوہ بھی کئی چیزوں کا ذکر ہے عرض مؤلف میں لکھا ہے:

> ''اس کتاب میں انشاءاللہ اہل حدیث کی ان خدمات کا ذکر ہوگا جو انہوں نے تقلید کے جمود کو توڑنے میں انجام دیں۔ ان خدمات کا احاطہ کیا جائے گا جو فتنہ انکارِ حدیث کے سدّ باب میں انجام دی گئیں۔ برصغیر میں عیسائی مشنریوں سے تحریری اور تقریری مقابلوں

کی حکایت بیان ہو گی اور قادیانیت کے رد وابطال میں اہل حدیث حضرات نے جو خدمات انجام دی ہیں ان کا ذکر بھی اختصار سے ہوگا۔ انشاء اللہ۔ اور برطانیہ میں اہل حدیث کی تنظیم کی نشوونما اور خدمات بیان ہوں گی اور تراجم علماء کے باب میں برطانیہ میں عمل بالحدیث کی ترویج کرنے والے علماء کی خدمات کا بیان ہوگا''

(جلد نمبر ا، ص ۳۰)۔

اس تحریر کے مطابق ڈاکٹر صاحب نے جہاں تک میں نے دیکھا ہے حق ادا کر دیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے والد محترم حضرت مولانا محمد عبداللہ گرداسپوری دامت برکاتھم العالیہ کا مرغوب موضوع ''تاریخ اھل حدیث'' ہے۔ جب وہ بیان فرماتے ہیں تو واقعات قطار اندر قطار صفیں باندھ کر چلتے چلے آتے ہیں کئی دفعہ کئی ساتھیوں سے عرض کیا کہ ان کو ٹیپ ریکارڈر پر لا کر لکھ کر ان کو دکھا دیں۔ لیکن ایسا نہ ہو سکا۔ شاید اللہ تعالیٰ نے یہ کام ان کے بیٹے سے لینا تھا۔ سچ ہے: ''الولد سرّ لابیه''۔

ڈاکٹر صاحب نے عمل بالحدیث کو دورِ صحابہ سے لے کر ہر صدی میں ثابت کیا ہے۔ برصغیر میں اہل حدیث کے لیے لفظ ''وہابی'' کا استعمال اور اہل حدیث کے لیے اس کی قانونی ممانعت کا ذکر کیا۔ پھر وہابی کے لفظ کی تاریخ پر خوبصورت انداز سے روشنی ڈالی کہ وہ کون لوگ تھے۔ اس کتاب میں امام بخاریؒ کو مجتہد مطلق دلائل سے ثابت کیا ہے۔

(جلد نمبر ا، ص ۱۰۴-۱۱۶)۔

''شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کا مسلک'' کے عنوان سے یہ لکھا ہے کہ وہ فروع میں اہل حدیث اور اصول میں حنبلی ہے اور سورۃ فاتحہ کو نماز کا رکن سمجھتے تھے (غنیۃ الطالبین مترجم فارسی، ص ۴، بحوالہ تاریخ اہل حدیث، ۱/ ۱۲۶)۔

شاہ ولی اللہؒ کے اقوال سے ثابت کیا کہ تقلید چوتھی صدی کے بعد شروع ہوئی۔ بعد ازاں مسلک اہل حدیث کے بعض اہم مسائل پر کلام کیا ہے۔ اس میں توحید اور شرک بھی شامل ہیں۔ مسئلہ رفع الیدین پر مختلف تحریروں کا ذکر کیا ہے۔

جلد اوّل کے آخر میں مختلف شخصیات پر قلم اٹھایا ہے۔ جس میں بعض اہل حدیث اور بعض دیگر مکاتب فکر کی شخصیات ہیں آخر میں کتابیات کی فہرست ہے (۶۷۱-۶۷۵)۔

جلد دوم میں سندھ اور ہند میں اہل حدیث کی آمد کا ذکر کیا۔ بعد ازاں برصغیر کے

اور مقامات پر اہل حدیث کا ذکر کیا پھر ایک عنوان فقہ: حقیقت و حجیت اور تقلید: حقیقت و حجیت کے متعلق لکھا ہے۔ اس طرح فقہی مذاہب کی ترویج کا ذکر کیا ہے۔ اس میں ابن خلکان کی عبارت نقل کی ہے کہ دو مذہب بزور سلطنت پھیلے۔ حنفی مذہب مشرق سے افریقہ تک اور مالکی مذہب اُندلس میں۔ (وفیات الاعیان، ۲/ ۲۱۶؛ تاریخ اہل حدیث، ۲/ ۱۲۵)۔

ہند سے اہل حدیث کی نشاۃ ثانیہ پر کلام کیا ہے۔ ہندوستان میں فقہ حنفی پر گفتگو کی۔ ہندوستان میں بعض غلط مسائل اور رسوم رائج تھے۔ انکا ذکر ہے، مختلف علماء کا ذکر کیا ہے بعض علماء حنفیہ نے اپنے مسلک کی تائید کیلئے بعض کتب احادیث میں تحریف کی ہے۔ اس کا حوالوں سے ذکر ہے، بعدازاں ان مقدمات کا ذکر ہے جو عدالتوں میں ہوئے اور ان کی بناء پر دلائل کی وجہ سے اہل حدیث کو آمین بالجھر وغیرہ کرنیکی مساجد میں اجازت ملی۔

یہ کتاب بہت ہی مفید اور کارآمد ہے اور ڈاکٹر صاحب کے لیے ذخیرہ آخرت ہے۔ یہ ایک بہت بڑا کام ہے جو ڈاکٹر صاحب سے اللہ تعالیٰ نے لیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کو صحت کاملہ عنایت فرمائے تاکہ اس کام کو مکمل کر لیں۔ جزاہ اللہ احسن الجزاء

مرکزی جمیعت اہل حدیث ہند کی قیادت بالخصوص ناظم عمومی مولانا اصغر علی سلفی حفظہ اللہ مبارکباد کے مستحق ہیں جنھوں نے ساڑھے تیرہ سو صفحات پر مشتمل تاریخ اہل حدیث کی دو ضخیم جلدوں کو نہایت عمدہ کاغذ پر خوبصورت اور مضبوط جلد سے مزین کر کے نہایت اہتمام سے شائع کیا ہے۔

پروفیسر ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر۔ ڈائریکٹر، سیرت چیئر۔

اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور۔ ۳۰ جون ۲۰۰۹ء

☆ **مولانا محمد یوسف انور** نائب امیر مرکزی جمیعت اہل حدیث پاکستان، تاریخ اہل حدیث جلد اول و دوم کے بارے میں لکھتے ہیں:

جماعتی احباب بزرگ عالم دین بقیۃ السلف حضرت مولانا محمد عبداللہ گرداسپوری (آف بوریوالہ) مدظلہ العالی سے بخوبی متعارف ہیں۔ مولانا موصوف پون صدی سے میدان تبلیغ میں ہیں۔ پیرانہ سالی کے باوجود بحمداللہ اب بھی جب وہ جلسوں اور کانفرنسوں کی اسٹیج پر جلوہ افروز ہوتے ہیں تو نوجوانوں کی سی آن بان کے ساتھ خطاب فرماتے اور مجمع لوٹ

لیتے ہیں۔جس محفل میں ہوں، رونق محفل وہی ہوتے ہیں۔تقسیم ہند سے قبل مولانا ثناء اللہ امرتسریؒ ومولانا محمد ابراہیم میرؒ سیالکوٹی کی سرپرستی اور مولانا سید محمد شریفؒ گھڑیالوی کی زیر امارت مسلک حقہ کی تبلیغ کرتے رہے۔پھر تقسیم ہند کے بعد مولانا سید محمد داؤد غزنویؒ ،مولانا محمد اسماعیل سلفیؒ اور مولانا معین الدین لکھوی مدظلہ العالی کی رفاقت سے لے کر آج تک مرکزی جمیعت اہلحدیث پاکستان کے زیر نظام دعوت دین میں شب و روز ایک کئے ہوئے ہیں۔انہی مولانا گورداسپوری کے فرزندار جمند ڈاکٹر محمد بہاء الدین حفظہ اللہ ہیں جو قریباً نصف صدی سے ہمارے دیرینہ دوست ہیں:

یہ نصف صدی کا قصہ ہے دوچار برس کی بات نہیں

نوعمری سے ڈاکٹر صاحب موصوف کو تاریخ اسلام سے گہرا شغف رہا ہے۔جس زمانے میں وہ جامعہ سلفیہ فیصل آباد میں استاذ رہے بہت سی چھوٹی بڑی تاریخی اہمیت کی حامل کتب اور جماعتی رسائل واخبارات میں بے حد معلوماتی مضامین ان کے رشحات قلم کے شاہکار ہیں۔بہاولپور یونیورسٹی کے دوران اور پھر اڈنبرا یونیورسٹی برطانیہ میں جا کر یہ ذوق خوب پروان چڑھا۔ملازمت سے ریٹائر ہونے کے بعد تو ماشاءاللہ ان کی ریسرچ کے جوہر جوبن پر آ گئے چنانچہ انہوں نے کئی جلدوں اور ہزاروں صفحات پر مشتمل تحریک ختم نبوت کی جس طرح تدوین فرمائی ہے اس کی نظیر قبل ازیں ناپید ہے۔اس عنوان پر اکابر اہل حدیث کی چیدہ چیدہ تحریروں تصنیفوں اور مناظروں کو انہوں نے یکجا کر کے بڑی خوب صورتی سے حاشیہ آرائی اور گلدستہ کی سی نگارشات کے ساتھ قلم وقرطاس کے حوالہ کیا ہے۔اگر مرکزی جمیعت اہل حدیث ہند نے ڈاکٹر صاحب کو مورخ عصر کا لقب دیا ہے تو بلا شبہ یہ ان کے حسب حال ہے۔کہاں برصغیر ہندو پاک اور کہاں برطانیہ کی لمبی مسافت پر فرد واحد کی عظیم ترین تگ وتاز اور کمال کاوش جسے ایک پوری انجمن بھی بصد مشکل تکمیلی مراحل سے گذار سکے ،اکیلے ڈاکٹر صاحب کا اس اہم کام کو سرانجام دینا ان کی کرامت سے کم نہیں۔جزاہ اللّٰہ احسن الجزاء

مزید برآں زیر نظر تصنیف شہیر،تاریخ اہل حدیث،کی دو ضخیم جلدوں کی اشاعت ڈاکٹر صاحب موصوف کا ایک اور تاریخی کارنامہ ہے جب کہ تیسری جلد طباعت کیلئے تیار ہے اور اس موضوع پر مزید علمی مواد زیر ترتیب ہے۔ڈاکٹر صاحب نے تاریخ اہلحدیث کی

ترتیب وتدوین کا بیڑہ اٹھایا ہوا ہے جسے بڑی اولوالعزمی اور تندہی کے ساتھ وہ پایہ تکمیل تک پہنچانے میں مصروف عمل ہیں۔ اللہ کرے زور قلم اور زیادہ

جہاں تک مسلک اہل حدیث کی حقانیت اور صداقت کا تعلق ہے تو وہ بڑی واضح اور شفاف حقیقت ہے۔ بقول مولانا ثناء اللہ امرتسری مرحوم، اسلام کا اگر کوئی دوسرا نام ہو سکتا ہے تو وہ اہل حدیث ہے۔ کلمہ طیبہ دو ہی اجزاء ہیں لا الہ الّا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ یعنی عبادت اللہ تعالی کی اور اطاعت محمد رسول اللہ ﷺ کی۔ بقول شاعر:

اصل دین آمد کلام اللہ معظم داشتن　　　　پس حدیث مصطفیٰ بر جان مسلّم داشتن

اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

اطیعوا اللّٰہ و اطیعوا الرّسول و لا تبطلوا اعمالکم۔ (سورۃ محمد)

اللہ اور رسول کی اطاعت کرو اور اس سے ہٹ کر اپنے اعمال کو برباد مت کرو

دوسرے لفظوں میں قرآن اور حدیث ہی اسلام کی بنیاد و اساس ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ تقلیدی مذاہب اس مرکز رشد و ہدایت سے ادھر ادھر ہی ہو کر بنے ہیں۔ ذرا غور کریں کہ امام ابوحنیفہؒ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے، ان کے ۱۵ سال بعد امام مالکؒ پیدا ہوئے۔ ان کے بعد امام شافعیؒ اور امام احمدؒ پیدا ہوئے۔ اگرچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کی پیدائش پہلی صدی ہجری میں ہے مگر بحیثیت ایک عالم و مفتی اور مجتہد کے وہ دوسری صدی میں دنیا کے سامنے آئے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ طبقہ اولی زمانہ صحابہ میں ان چاروں فرقوں کا نام نہ تھا کیونکہ جن آئمہ کی طرف ان فرقوں کی نسبت ہے وہی نہ تھے تو فرقہ کہاں؟

ڈاکٹر محمد بہاء الدین حفظہ اللہ نے پہلی جلد میں قدامت اہل حدیث کو مدلل طور پر بیان کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ عہد صحابہ سے لے کر تبع تابعین تک کسی تقلیدی مذہب کا وجود نہ تھا اور اس دور مبارکہ کے مسلمانوں کا طریقہ صرف عمل بالحدیث تھا۔ انہوں نے حجۃ اللہ البالغہ کا حوالہ دیتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ کا فرمان ذکر کیا ہے:

تو جان لے کہ لوگ چوتھی صدی ہجری سے قبل کسی خاص مذہب کی تقلید پر جمع نہ تھے۔

آگے چلتے ہوئے انہوں نے توحید و سنت کے مقابلے میں شرک و بدعات اور غلط رسومات کے نتیجہ میں امت کے فرقوں میں تقسیم ہو جانے کی افسوس ناک روش کا تذکرہ کیا ہے۔ ان منتشر حالات میں مسلک اہلحدیث کو صراط مستقیم قرار دیتے ہوئے اہل حدیث کا

سنت نبوی کے ساتھ تمسک یہاں تک کہ آمین بالجہر، فاتحہ خلف الامام، رفع الیدین اور نماز تراویح جیسی سنتوں پر عمل پیرا ہونے سے مقلدین کی طرف سے طعن وتشنیع اور مقدمات تک قائم کئے جانے اور بہت سی دوسری کٹھن آزمائشوں کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔

تاریخ اہلحدیث جلد دوم میں غلط فتووں کے سبب مخالفین کے جبر وتشدد اور اخراج عن المساجد جیسی ابتلاؤں اور اذیتوں کو بیان کیا ہے۔ ان کشیدہ حالات اور پریشان کن زمانہ میں ہمارے اسلاف نے جس عزیمت اور استقامت کا مظاہرہ کیا، اسے پڑھ کر حیرانگی ہوتی ہے اور کہنا پڑتا ہے کہ ہم تو ان پاکبازوں کے مارے ہوئے شکار کھا رہے ہیں جنھوں نے بے سروسامانی کے باوجود قرآن وسنت کی تبلیغ ودعوت کی راہ میں مشکلات ومصائب کو آڑے نہ آنے دیا۔ ان میں سے بعض نے تو اپنے مجاہدانہ کردار پر قید وبند کی صعوبتیں ہی برداشت نہیں کیں بلکہ کالے پانی کی سزائیں بھی جھیلیں۔

ڈاکٹر صاحب نے حوالہ جات کے ساتھ اس المیہ کا بھی تذکرہ کیا ہے کہ مقلدین نے اپنے فقہی مذاہب کی تائید میں قرآن مجید کی آیات اور صحاح ستہ کی روایات میں تحریف وتاویل جیسی جسارتوں سے بھی گریز نہیں کیا۔ اسی وجہ سے علامہ اقبال نے کہا

خود بدلتے نہیں قرآن کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہان حرم بے توفیق

ایک اور جگہ علامہ اقبال نے بے راہرو ملّاؤں کے بارے میں کہا ہے:

زمن بر صوفی و ملّا سلامے
کہ پیغام خدا گفتند مارا
ولے تاویل شاں در حیرت انداخت
خدا و جبرائیل و مصطفیٰ را

بہرحال عبرت وموعظت اور عزم وعزیمت کی یہ دل گداز داستانیں انتہائی سبق آموز بھی ہیں اور ہمارے سلسلہ سلف صالحین کی جدو جہد پر فخر وانبساط کا باعث بھی ہیں۔ آج اللہ تعالیٰ کا فضل واحسان ہے کہ ہمارا حال بھی روشن اور مستقبل بھی تابناک ہے کیونکہ فرزندان توحید کروڑوں کی تعداد میں نہ صرف برصغیر ہندوپاک اور بنگلہ دیش میں ہیں بلکہ مشرق وسطی، اور یورپی ممالک میں بھی ان کی بھاری تعداد صراط مستقیم پر گامزن ہے۔ علمی و

سائنسی اورٹیکنالوجی کے اس دورترقیات میں صادقین کی اس تعداد میں دن بدن اضافہ ہوتا چلا جارہا ہےاورشرک وبدعات کے بادل چھٹتے جارہے ہیں۔ بقول کسے:

اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق ومغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

فاضل دوست جناب ڈاکٹر محمد بہاء الدین حفظہ اللہ ہمارے بے پناہ شکریے اور تحسین وتعریف کے مستحق ہیں جنہوں نے علالت طبع کے باوجود، اور دیارغیر میں بیٹھ کر ہمارے نامور گروہ صدق وصفا اور طائفہ منصورہ کی خدمات جلیلہ کا قطرہ قطرہ اکٹھا کرکے تاریخ اہل حدیث کی صورت میں ایک ایسا صاف ستھرا اور شفاف دریا بہا دیا ہے جس میں قارئین غوطہ زن ہوکر اپنے اندر ایک نکھار وتازگی اور بہار محسوس کریں گے اور پھر ولولہ تازہ اور جذبہ صادقہ سے سرشار ہوکر داعی الی الحق بن کر سرگرم عمل ہو جائیں گے۔ اللہ تعالی ہمارا حامی وناصر ہو۔

این دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد

آخر میں ہم ادارہ ترجمان اردو بازار دہلی کو مبارک باد پیش کریں گے جنہوں نے تاریخ اہل حدیث کی اشاعت کو بارگراں نہیں سمجھا بلکہ سعادت دارین سمجھ کر یہ عظیم خدمت انجام دی اور وقت کی اہم ضرورت کا احساس کیا۔

دعا گو۔ (مولانا) محمد یوسف انور۔ خطیب مرکزی جامع مسجد اہل حدیث امین پور بازار فیصل آباد، نائب امیر مرکزی جمعیت اہل حدیث پاکستان۔ ممبر گورنمنٹ متحدہ علماء بورڈ پنجاب (پاکستان)۔ ۲۸ مارچ ۲۰۰۹ء

☆ **علامہ ابن احمد نقوی** تاریخ اہل حدیث جلد سوم پر یوں تبصرہ کناں ہیں:

تاریخ اہل حدیث کے سلسلے (سیریز) کی یہ تیسری ضخیم جلد ہے جو ڈاکٹر بہاء الدین حفظہ اللہ کا ایک عظیم علمی اور تاریخی خزانہ ہے۔ آج کے دور میں جب کہ سہل انگاری اور عام ذہن کی وجہ سے محنت اور لگن اور وابستگی کا جذبہ سرد ہوتا جارہا ہے ڈاکٹر محمد بہاء الدین کی ذات تاریکیوں میں چراغ کی مانند ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی مرتب کردہ تحریک ختم نبوت اور تاریخ اہل حدیث کو دیکھیں تو آنکھیں حیرت واستعجاب سے پھیل جاتی ہیں کہ اس دور میں

کوئی انسان تن تنہاء ایسے کام کر سکتا ہے جن کے لئے انجمنیں اور اکاڈمیاں مامور کی جاتی ہیں ۔ غالباً اس میدان میں اس وقت مورخ عصر علامہ محمد اسحاق بھٹی حفظہ اللہ کے علاوہ کوئی دوسرا نہیں ہے جو ڈاکٹر محمد بہاء الدین حفظہ اللہ کے ہم پلہ قرار دیا جا سکے ۔ اللہ تعالی ہمارے ان دونوں عظیم وعبقری علماء کو عافیت سے رکھے کہ یہ ہماری عظمت ماضی کے روشن مینار ہیں ان کے علمی وفکری کاموں سے شاہ اسماعیل شہید، سید نذیر حسین محدث، مولانا ابوالکلام آزاد اور شیخ الاسلام علامہ امرتسری رحمھم اللہ کی روایتیں زندہ وتابندہ ہیں ۔

۸۰۰ صفحات پر محیط اس انسائیکلو پیڈیا میں علامہ محمد بہاء الدین نے ایمان وعقیدہ سے لے کر افراد سب پر اجمال وتفصیل سے اظہار خیال کیا ہے خاص طور پر محسن الملک مہدی علی خان، جو شیعیت سے نکل کر تقلید میں آئے اور پھر اپنے علم ومطالعہ اور توفیق الٰہی سے مسلک کتاب وسنت سے وابستہ من الظلمات الی النور کے اس روحانی سفر کے بعد انہوں نے اپنے رفیق کار سید احمد خان کو ظلمتوں سے نکالنے کی کوشش کی ۔ اس جلد میں محسن الملک اور سر سید احمد کی مراسلت بڑا ہی ایمان افروز اور روح پرور مطالعہ ہے ۔ محسن الملک سید مہدی علی کی فکر عمیق، عقیدہ راسخ، اور ایمان محکم کو ان کی تحریر میں دیکھا جا سکتا ہے جس بیباکی سے انہوں نے سر سید احمد کے شذوذ کی گرفت کی ہے گویا علماء کی طرف سے فرض کفایہ ادا کیا ہے ۔ سر سید احمد کے سارے دلائل اور بحوث محسن الملک کے بے لاگ اور بے باک لہجہ کے آگے سسکتے نظر آتے ہیں ۔ معلوم نہیں ہمارے دانش ور جو سر سید احمد سے عقیدت کے جذبہ کے تحت ان کی تفسیر کو ایک کارنامہ قرار دیتے ہیں اور ان کی نیچریت کو ان کے سائنسی مزاج کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، انہوں نے محسن الملک کی یہ مراسلت سنجیدگی اور غیر جذباتی انداز سے پڑھنے کی زحمت گوارا کی یا نہیں ۔ مغرب کی نیچر پرستی سے سر سید احمد کی مرعوبیت کے مقابلے میں سید مہدی علی کی بے باکی اور مومنانہ استقامت قاری کے دل میں سرور اور نگاہ میں نور بڑھاتی ہے ۔ اس لئے اس مراسلت کا ہمارے ان طالب علموں، داعیوں اور جدید علم کی طرف آنے والے علماء کو بطور خاص مطالعہ کرنا چاہیے ۔ علامہ محمد بہاء الدین نے ان تمام بکھرے موتیوں کو ایک لڑی میں پرو کر ایک بڑا قیمتی تحفہ پیش کیا ہے ۔ تاریخ اہل حدیث کی یہ انسائیکلو پیڈیا ایک ایسا بے بہا سرمایہ ہے جسے ہر باذوق سلفی کے پاس ہونا چاہیے ۔ یہ معلوم نہیں کہ ڈاکٹر صاحب ابھی اس کی کتنی اور ضخیم جلدیں پیش کریں گے، ظاہر ہے ہر جلد اپنی جگہ

قیمتی علمی و تاریخی دستاویز ہوگی اور سرمہء چشم سلفیان۔ تاریخ کے اس سلسلے کے اختتام پر ان ضخیم جلدوں کو تلخیص کر کے یہ سارا قیمتی سرمایہ ایک یا دو جلدوں میں سمیٹ لیا جائے تو قاری کو مطالعہ میں بھی آسانی ہوگی اور اسے حاصل کرنے کا شوق بھی بڑھے گا۔ سلفی جامعات کے منتہی طلباء کے لئے اس کا تفصیلی مطالعہ مفید بھی ہے اور ناگزیر بھی کیونکہ اس کے ذریعہ وہ اپنے ماضی سے کما حقہ آشنا ہو سکتے ہیں۔ ہمارے مبلغین کے لئے بھی اس کا مطالعہ بیحد ضروری ہے کیونکہ وہ اس مناظراتی مزاج سے نبرآزما ہو سکتے ہیں جو آج بھی غیر مقلدوں سے مصالحت تو کیا ان کے وجود کو برداشت پر رضامند نہیں ہیں۔

اس جلد میں علامہ ڈاکٹر مقتدی حسن ازھری کا مقدمہ بڑا بسیط اور اہم ہے۔ ڈاکٹر صاحب موصوف جماعت کے اکابرین میں ممتاز مقام رکھتے ہیں اور ان کی تحریریں ان کے اعلی علمی مرتبہ کو ظاہر کرتی ہیں اس بسیط مقدمہ سے بلا شبہ کتاب کی افادیت و اہمیت میں اضافہ ہوا ہے۔

مولانا محمد مقیم فیضی نائب ناظم مرکزی جمیعت اہل حدیث ہند کا شمار بھی جماعت کے ممتاز اہل قلم میں ہوتا ہے۔ وہ کم لکھتے ہیں لیکن ان کے قلم کی گلکاریاں قاری کو مسحور کر دیتی ہیں۔ اللہ انہیں صحت و عافیت سے نوازے۔ انکا مقدمہ بھی قابل مطالعہ دستاویز ہے۔

تاریخ اہل حدیث کے سلسلہ میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ ۱۹۴۷ء کے بعد جماعت اہل حدیث دو اور تین ٹکڑوں میں بٹ گئی۔ پنجاب اور بنگال تحریک سلفیت کے بڑے اہم مراکز تھے۔ اب پنجاب (پاکستان) اور بنگلہ دیش سے ہمارا رابطہ بڑی حد تک منقطع ہے۔ جمیعت اہل حدیث ہند (بھارت) جو کبھی آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس کے نام سے پورے برصغیر کی نمائندگی کرتی تھی اب صرف ہندوستان کی نمائندہ ہے۔ تقسیم وطن کے بعد جماعت اور جمیعت نے ہبوط وصعود کے جو مراحل طے کئے ہیں ان کی صحیح اور جامع روداد ابھی تک مرتب نہیں کی جاسکی ہے۔ ڈاکٹر محمد بہاء الدین حفظہ اللہ برصغیر کی تاریخ اہلحدیث مرتب فرمارہے ہیں۔ ۱۹۴۷ء کے بعد کے واقعات متحدہ ہندوستان سے بہت مختلف ہیں اور ان کی داستان سرائی، وتاریخ نویسی کا عمل شروع نہیں ہوا ہے اس لئے ۱۹۴۷ء کے بعد کے واقعات کی ترتیب کے لئے یا تو پورا مواد یک جا کر کے ڈاکٹر محمد بہاء الدین کی خدمت میں پیش کیا جائے تا کہ وہ اپنی معجزاتی کاوش سے اسے بھی اپنی قاموسی جلدوں کا حصہ بنا دیں یا پھر یہ کام

جامعہ سلفیہ (بنارس) کے سپرد کیا جائے تاکہ علامہ ڈاکٹر مقتدی حسن ازہری کی نگرانی و سربراہی میں تقسیم ہند کے بعد جماعت کی وقائع نگاری کو مرتب کریں۔ اسی طرح تاریخ اہلحدیث کی تدوین کا کام مکمل ہوسکتا ہے۔ بھارت میں تقسیم کے بعد ابتدائی دور کی کس مپرسی اور نزاعی کیفیت کے بعد جماعت اور جمعیت نے جس طرح سنبھالا لیا ہے اور آج وہ خزاں دیدہ چمن پھر کس طرح شاداب گلستاں میں تبدیل ہوا ہے، عزیمت کی تاریخ کا یہ ایک اہم باب ہے اور اسے پوری دقت نظر سے مرتب کیا جانا چاہیے۔ مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند نے تاریخ اہل حدیث کی اشاعت کا جو قابل فخر پراجیکٹ شروع کیا ہے وہ ایک تاریخ ساز قدم ہے مگر تقسیم وطن کے بعد کے اس آخری یا تکمیلی باب کے اضافہ کے بارے میں بھی مولانا اصغر علی امام مہدی سلفی ناظم عمومی کو ابھی سے اقدام کرنا چاہیے تاکہ ڈاکٹر بہاء الدین کی قلمی کاوش مکمل ہونے کے بعد آخری باب کی تدوین و ترتیب تعویق میں نہ پڑے اور، تاریخ اہل حدیث کامل، جماعت کے ہاتھوں میں پہنچے۔

(پندرہ جریدہ ترجمان۔ دہلی، یکم یا ۱۵ نومبر ۲۰۰۹ء)

☆ **پروفیسر ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر**، تاریخ اہلحدیث جلد سوم پر یوں تبصرہ کناں ہیں:

مذاہب عالم میں اسلام ہی وہ واحد دین ہے جو عقائد، اعمال اور تاریخ کے لحاظ سے محفوظ ہے۔ قرآن وسنت تو بدرجہ اتم محفوظ ہیں۔ ان کے علاوہ سیر، مغازی، تراجم صحابہ، وغیرہ کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جو کامل استنباط اور اعتماد کے ساتھ مرتب نہ کیا گیا ہو۔ علمائے کرام، نبی آخرالزمان کے حقیقی وارث ہیں۔ اسی نسبت سے ان کے تذکار کو بھی محفوظ کیا گیا۔ حدیث وسنت پر عامل علماء کی ایک جماعت ہر دور میں ہر اسلامی خطے میں دعوت اسلام اور تبلیغ دین کے حقیقی تقاضوں کی تکمیل میں مصروف رہی ہے۔ ان کے تراجم پر بھی بے شمار کتب لکھی گئی ہیں۔ اسی طرح برصغیر پاک وہند کے اہل حدیث علماء پر بھی کتب منصۂ شہود پر آئی۔ مثلاً تراجم علمائے حدیث ہند۔ ابویحییٰ نوشہرویؒ، تاریخ اہل حدیث، مولانا محمد ابراہیم سیالکوٹیؒ، جماعت مجاہدین، مولانا غلام رسول مہرؒ اور معروف مؤرخ مولانا محمد اسحٰق بھٹی کی تصنیفات میں کاروان سلف، دبستان حدیث، قافلہ حدیث وغیرہ۔

برطانیہ میں مقیم ڈاکٹر بہاؤالدین کی زیر تبصرہ کتاب ''تاریخ اہل حدیث'' جلد سوم

بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ مؤلف شہیر کو اللہ نے توفیق دی کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے دور سے منصۂ شہود پر آنے والے طائفہ منصورہ کی سعی جمیلہ کو اہل علم اور عوام کے سامنے پیش کریں۔ اور واقعہ یہ ہے کہ انہوں نے حق ادا کر دیا ہے۔

فاضل مصنف ایک ماہر مؤرخ اور نقاد کے طور پر علمی حلقوں میں معروف ہیں اور اس سے قبل انہوں نے دس جلدوں میں قادیانیت کے شجر ملعون کو اکھاڑ پھینکنے کی اہل حدیث سرگرمیوں کو حوالہ قرطاس کر کے اہل علم سے داد تحسین وصول کی ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے برصغیر کے نامور علماء اور ادباء کی سیرتوں کے ساتھ ساتھ ان کے تاریخی ورثہ کو اُجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔

ان کا یہ کام بھی قاموسی اور دستاویزی نوعیت کا ہے جس میں علماء کے تراجم کے ساتھ ساتھ سب سے زیادہ اہمیت جماعتی کارناموں کے سابقہ ریکارڈ کی حفاظت اور اس کے تعارف کو دی گئی ہے۔ جو موجودہ وقت کا ایک بڑا اہم کام اور عصری تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ اسی طرح انہوں نے جماعتی تاریخ کے تجزیاتی پہلوؤں کو بھی نظر انداز نہیں۔ بلکہ جابجا اپنی ناقدانہ بصیرت کا ثبوت فراہم کیا ہے اور واقعات کو صحیح تناظر میں پیش کر کے سچائیوں کو اُجاگر کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ اور بہت سے گمشدہ حقائق کو طشت از بام کیا ہے۔ طرز بیان دلنشین و مؤثر ہے۔ تحریر میں لطافت و چاشنی ہے۔ مصنف کی ایک بہت بڑی خوبی ان کی حقیقت پسندی اور حقیقت بیانی ہے۔ جو آج کے دور میں اپنی نایابی نہیں تو کمیابی کی وجہ سے بہت اہمیت کی حامل ہے۔

مصنف نے اپنی کتاب میں عامل بالحدیث اہل علم کے حالات و تراجم جمع کرنے کے ساتھ ساتھ ان کی نادر و اچھوتی تحریروں کو بھی جگہ دی ہے۔ مثلاً اس کتاب میں انہوں نے مشہور سندھی عالم شیخ محمد حیات سندھیؒ (م۱۱۶۳ھ) کی کتاب ''الایقاف علی سبب الاختلاف'' (ص،۴۷-۶۵) شاہ ولی اللہؒ (م۱۱۷۶ھ) کی ''تحفۃ الموحدین'' شاہ اسمٰعیل شہیدؒ (م۱۸۳۱ء) کی ''ایضاح الحق الصریح فی احکام المیت والضریح''، سر سید احمد خان'' کی ''راہ سنت در ردّ بدعت''، مولانا خرم علی بلہوری کی ''نصیحۃ المسلمین''، سر سید احمد خان (م۱۸۹۸ء) کی ''کلمۃ الحق''، حافظ عبداللہ کی ''قانون المساجد'' سید اقتدار احمد سہسوانیؒ کی آیات القرآن فی بعض مسائل تقویۃ الایمان کو ماہنامہ محدث دہلی کے

۱۹۳۹ء کے متعدد شماروں سے تلخیص واختصار کے بعد نقل کیا ہے۔

علاوہ ازیں جماعت کے معروف علماء کے مناظروں کی روئیداد اہل حدیث پر ہونے والے اعتراضات اوران کے جواب میں اہل علم کی تحریروں کا ذکربھی کتاب میں شامل ہے۔اس کتاب میں ایک اور قابل توجہ بات سرسید احمد خان کی نیچریت سے پہلے والی زندگی سے پردہ اُٹھانا ہے۔جس دور میں وہ عمل بالحدیث اور اطاعت رسول کے ایک بہت بڑے مدعی تھے۔اس سلسلے میں مصنف کتاب کے مقدمہ میں رقمطراز ہیں:

''اس دور میں جب ہر سو گھمبیر سناٹا تھا۔دور دور تک روشنی کی کرن نظر نہیں آتی تھی۔کلمۂ حق کہنے پر زبان کٹتی تھی۔جس شخص نے سنت کی شمع چلائی عمل بالحدیث کا آواز بلند کیا۔خانقاہیت کے علی الرغم کلمہ حق بلند کیا اسی شخص کا حق ہے کہ اسکے دوراوّل کے کاموں کی یادتازہ کی جائے''۔

ہدایت اللہ کے ہاتھ میں ہے اگرکوئی راہ ہدایت سے بھٹک جائے تو اس کا علاج نہیں سوائے قادر مطلق کے۔سرسید کی نیچریت کےعمل کے لیےنواب محسن الملک مہدی حسن خانؒ کی تحریریں بہت گہرائی رکھتی ہیں اوراہل علم کے لیے ہرلحاظ سےتقویت کا باعث ہیں اور عقیدہ کی پختگی کی طرف رہنمائی کرتی ہیں۔

اس کے علاوہ جن معروف بزرگوں کا ذکر کتاب میں شامل ہے ان میں سے سید احمد شہید بریلویؒ، شاہ اسمٰعیل شہیدؒ،سید محمد علی مدراسیؒ،مولانا ولایت علی صادق پوریؒ،معروف شاعر مومن خان مومنؒ،سید عبداللہ غزنویؒ،مولانا سخاوت علی جونپوریؒ،مولانا عبداللہ الہ آبادیؒ،محسن الملک سید مہدی علیؒ،مولانا عبدالحکیم نصیر آبادیؒ اورمولانا منہاج الدینؒ شامل ہیں۔

اس کے علاوہ مصنف نے اپنی کتاب میں مختلف علاقوں میں جماعت اہل حدیث اور مسلک محدثین کی اشاعت وترویج اور آغاز وارتقاء پر بھی روشنی ڈالی ہے۔اس سلسلے میں مدراس ،مبارک پور، میوات، میوناتھ بھنجن، جیراجپور، بنگال، سندھ، کشمیر، جموں،بلتستان، سیالکوٹ، گوجرانوالہ اورکئی دیگر مقامات پر اہل حدیث علماء وشخصیات کا تعارف کرانے کے ساتھ ساتھ ان کی سرگرمیوں پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

مصنف نے اپنی کتاب میں اہل حدیث علماء اورعیسائی، پادری، قادیانی مناظروں کے مابین ہونے والے مباحثوں اور مناظروں کا بھی ذکرکیا ہے اورفریقین کے مابین ہونے

والے دلچسپ مباحثوں کی تفصیل فراہم کی ہے۔ان مناظروں میں مولانا محمد حسین بٹالوی ؒ سے کاٹھ گڈھ میں ہونے والا لدھیانوی علماء کا تحریری مناظرہ شامل ہے جس کے ثالث مولانا عبدالحی فرنگی محلی ؒ مقرر ہوئے تھے اور یہ مناظرہ مع فیصلہ ثالث مولانا عبدالحی کے فتاوی سے نقل کیا گیا ہے۔اسی طرح لکھنو کے اخبار مشیر قیصر کے اڈیٹر سے مولانا محمد حسین ؒ بٹالوی کا اخباری صفحات پر ۱۸۸۳۔۱۸۸۴ء میں ہونے والا تحریری مباحثہ شامل ہے جو بمبئی میں میاں صاحب سید نذیر حسین محدث ؒ سے بمبئی کے بعض علماء کی چھیڑ چھاڑ کے نتیجہ میں ہوا تھا۔ان مباحثوں سے پہلے خود سید نذیر حسین ؒ محدث کا جامع مسجد دہلی شاہ محمد فصیح غازی آبادی ؒ سے ہونے والا مباحثہ نقل کیا ہے۔

کتاب جملہ معنوی محاسن کے آراستہ ہونے کے ساتھ ساتھ عمدہ کاغذ اور خوبصورت جلد سے بھی مزین ہے جس کے لئے مصنف اور مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند کے ذمہ داران کو مبارکباد پیش کرتے ہوئے اپنی گذارشات کا اختتام ڈاکٹر مقتدی حسن ازھری مرحوم صدر جامعہ سلفیہ بنارس کے ان الفاظ سے کرتا ہوں جو انہوں نے جلد سوم پر اپنے تاثرات بیان فرماتے ہوئے لکھے ہیں۔چنانچہ لکھتے ہیں:

> جماعتی تاریخ میں موصوف کے اس شاہکار کی تصنیف ایک ایسا کارنامہ ہے جس پر تشکر و امتنان کی ذمہ داری ادا کرنے سے جماعت اور پورا علمی حلقہ بھی قاصر ہے، البتہ اہل ذوق ونظر اس تحقیق انیق کو آنکھوں سے لگائیں گے، دل میں اتارینگے، اور مصنف کیلئے ہمیشہ دعائے خیر سے اپنی زبان کو تازہ رکھیں گے ...برصغیر کے اہل قلم پر جو ذمہ داری عائد تھی اسے موصوف محترم نے دیار مغرب میں بیٹھ کر بے سروسامانی کی حالت میں جس طرح ادا کیا ہے اس کا اجر صرف اللہ رب العالمین دے سکتا ہے ہمارا فرض مصنف کے لئے دعائے خیر، مواد کی فراہمی میں ان کے ساتھ تعاون اور انکے بے مثال کارنامہ کی قدردانی ہے۔اللہ تعالی مصنف کو اجر جزیل سے نوازے اور دعوت عمل بالکتاب و السنہ سے سب کے دلوں کو منور فرماوے۔آمین

پروفیسر ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر چیرمین شعبہ علوم اسلامیہ،
ڈائرکٹر سیرت چیئر اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور پاکستان

کتابیات

القرآن الکریم۔تنزیل من رب الرحیم

آثارالصنادید۔سرسیداحمدخان، مطبع نامی نولکشور۔۱۹۰۰ء۔۱۳۱۸ھ

الحیاۃ بعدالمماہ۔حکیم فضل حسین بہاریؒ۔الکتاب انٹرنیشنل دہلی، ۲۰۰۴ء

ایضاح الحق الصریح، شاہ اسماعیل دہلویؒ، مترجم عبدالکریم، مطبع صدیقی لاہور۔۱۳۰۱ھ

امام شوکانی۔عطاءاللہ حنیفؒ۔مکتبہ عتیقیہ جھوک دادو ضلع لائل پور۔طبع ثنائی پریس ۱۹۴۶ء

اردو میں وہابی ادب۔خواجہ احمد فاروقی۔شائع کردہ شعبہ اردو دہلی یونیورسٹی۔۱۹۶۹ء

ابوالکلام آزاد۔عبدالکریم شورش۔لاہور۔۱۹۹۴ء

آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی۔عبدالرزاق ملیح آبادی۔مکتبہ خلیل اردو بازار لاہور

ارواح ثلاثہ، مولانا اشرف علی تھانویؒ، اسلامی اکاڈمی لاہور، ۱۹۷۶ء

افادات وملفوظات حضرت مولانا عبیداللہ سندھیؒ۔مرتبہ محمد سرور۔سندھ ساگر اکیڈیمی لاہور

براہین اثنا عشر۔سید محمد نذیر سہسوانیؒ

بت شکن۔عنایت علی صادق پوریؒ

بزم ارجمنداں۔محمد اسحاق بھٹی۔لاہور۔۱۹۹۹ء

ترتیب القاموس المحیط۔دارالعالم الکتب۔ریاض

تفسیر کبیر۔امام فخرالدین رازیؒ

تفسیر معالم التنزیل۔امام بغویؒ

تذکرہ کاملان رامپور۔احمد علی خان شوق۔ہمدرد پریس دہلی، ۱۹۲۹ء

تراجم علماء حدیث ہند۔ابو یحیی امام خانؒ۔مکتبہ اہل حدیث ٹرسٹ کراچی ۱۴۱۳ھ

تلخیص الانظار فی ما بنی علیہ الا نتصار۔سید احمد حسن دہلویؒ۔مصنفہ ۱۲۹۰ھ

تحریک آزادی میں علماء کا کردار (۱۸۵۷ء سے پہلے) فیصل احمد بھٹکلی لکھنؤ ۲۰۰۳ء

تحریک شیخ الہند۔محمد میاں، کراچی، ۱۹۸۸ء
تذکرۃ الظفر ۔قمر احمد عثمانی۔کمالیہ۔ ۱۹۷۷ء
تبیان الشرک۔ولایت علی صادقپوریؒ
تذکرۃ الرشید۔ ادارہ اسلامیات لاہور۔ ۱۹۸۶ء
تحریک جہاد۔حافظ صلاح الدین یوسف۔گوجرانوالہ۔۱۹۸۵ء
ثبوت الحق الحقیق ۔سید محمد نذیر حسینؒ
جامع ترمذی۔امام ابوعیسی محمد بن عیسی بن سورۃ ترمذیؒ
جماعت مجاہدین۔غلام رسول مہر۔غلام علی اینڈ سنز۔ لاہور
جماعت اہل حدیث کی تصنیفی خدمات ۔محمد مستقیم سلفی۔بنارس ۔۱۹۹۲ء
حیاۃ العلماء سید عبدالباقی سہسوانی ۔مطبع نولکشور لکھنو ۔۱۹۲۲ء
حجۃ اللہ البالغہ۔ دارالکتب العلمیہ بیروت ۔حواشی محمد سالم ہاشم ۔۲۰۰۱ء
خطبات ابوالکلام ۔ مالک رام ۔اسلامک پبلشنگ ہاؤس لاہور
درر المنثور فی تراجم اہل صادقفور، عبدالرحیم صادقپوری ۔اہلحدیث ٹرسٹ کراچی ۱۹۹۶ء
درر بہیہ ۔قاضی محمد بن علی شوکانی۔اردو ترجمہ سید صدیق حسن قنوجی ۔ مطبع صدیقی لاہور
سنن ابن نسائی۔امام ابوعبدالرحمٰن احمد بن شعیب بن علی النسائیؒ
سنن ابن ماجہ۔امام ابوعبداللہ محمد بن یزید ابن ماجہ القزوینیؒ
سنن ابوداؤد۔امام ابوداؤد سلیمان بن الاشعث السجستانیؒ
سوانح قاسمی ۔سید مناظر احسن گیلانی ۔مکتبہ رحمانیہ لاہور
سرگذشت مجاہدین ۔غلام رسول مہر۔غلام علی اینڈ سنز۔ لاہور
شیخ الہند مولانا محمود حسن از ابوسلمان شاہ جہان پوری۔کراچی ۱۹۸۸ء
صحیح بخاری۔امام ابوعبد اللہ محمد بن اسماعیل البخاریؒ
صحیح مسلم ۔امام ابوالحسن مسلم بن حجاج القشیری النیسابوریؒ
صید الفوائد۔ویب سائٹ
موطا۔امام مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر اصبحیؒ
مسند، امام ابوعبداللہ احمد بن حنبل بن ہلال الشیبانیؒ

عقد الجید مترجم اردو از ساجد الرحمٰن کاندھلوی۔ قرآن محل کراچی (اغلباً ۱۳۷۹ھ)
عطاء اللہ شاہ بخاری۔ از شورش کاشمیری۔ مکتبہ چٹان لاہور ۱۹۹۴ء
علمائے ہند کا شاندار ماضی۔ محمد میاں، جلد دوم، سوم، مکتبہ محمودیہ، لاہور۔ ۱۹۷۷ء
فتاوی نذیریہ جلد اول مکتبہ المعارف الاسلامیہ گوجرانوالہ طبع سوم ۱۹۸۸ء
فیروز اللغات۔ مولوی فیروز الدین۔ ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس۔ دہلی
فیض الفیوض۔ فیاض علی صادقپوریؒ
فتاوی قادریہ۔ محمد لدھیانوی۔ مکتبہ قادریہ۔ لاہور
معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم۔ دار المطرقہ۔ بیروت لبنان
المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی۔ مکتبہ بریل لیڈن
مشکوۃ المصابیح۔ امام ابو محمد حسین بن مسعود البغوی۔ امام ولی الدین محمد بن عبداللہ الخطیبؒ
المنجد (عربی۔ اردو) دار الاشاعت کراچی
معیار الحق سید نذیر حسینؒ محدث، مبطع نامی۔ طبع اول۔ لاہور
معیار الحق، سید نذیر حسینؒ، مع ترجمہ تلطف حسین۔ دہلی۔ ۱۲۹۷ھ
معیار الحق۔ سید نذیر حسین محدثؒ، مکتبہ نذیریہ قصور ۱۹۳۵ء
مکاتیب نذیریہ مرتبہ سید عبدالعزیزؒ و سید عبدالرؤفؒ۔ محبوب الطابع دہلی (اغلباً ۱۹۴۰ء)
مجموعہ رسائل تسعہ۔ شائع کردہ عبدالرحیم صادقپوریؒ، مطبع فاروقی دہلی۔ ۱۳۴۱ھ (۱۹۲۳ء)
موج کوثر۔ شیخ محمد اکرام۔ طبع ۱۷۔ لاہور۔ ۱۹۹۲ء
مہر منیر۔ مولوی فیض احمد۔ طبع پنجم۔ اپریل ۱۹۸۷ء
مولانا سندھیؒ اور ان کے چند معاصر۔ ابوسلمان شاہ جہان پوری کراچی۔ ۲۰۰۰ء
مولانا محمد احسن نانوتوی، از محمد ایوب قادری۔ مکتبہ عثمانیہ، کراچی، ۱۹۶۶ء
نزھۃ الخواطر۔ عربی، جلد ۷۔ عبدالحی لکھنوی
نزھۃ الخواطر۔ ج ۸۔ عبدالحی، علی میاں، مترجم اردو انوار الحق قاسمی۔ کراچی ۲۰۰۴ء
نقش حیات۔ حسین احمد مدنی۔ اسلامی اکاڈمی لاہور
نیل الاوطار۔ امام شوکانیؒ۔ دار الکتب العلمیہ بیروت لبنان
واقعۃ الفتوی دافعۃ البلوی۔ سید محمد نذیر حسین محدثؒ

ہندوستان میں وہابی تحریک ۔ قیام الدین ۔ ترجمہ محمد مسلم، کراچی طبع سوم ۱۹۸۰ء
۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ ۔ از عبداللطیف ۔ ندوۃ المصنفین ۔ دہلی

The Indian Muslims, A Documentary Record, Prof Shan Muhammad, Vol 5 , Interest in World War 1, Islamic Book Centre , Sales . 26 Paisa Akhbar, Anarkali, lahore

رسائل وجرائد:

ماہنامہ اشاعۃ السنہ

ماہنامہ الفرقان لکھنو

ہفت روزہ اہل حدیث امرتسر ۱۹۴۶ء

پندرہ روزہ جریدہ ترجمان دہلی

....

سفینہ صداقت

تاریخ اہلحدیث بظاہر تو ایک مختصر سا عنوان ہے لیکن دیکھئے تو یہ داستان عزیمت کئی صدیوں پر محیط ہے۔ ہندوستان میں اس کے معروف علمبرداروں میں شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی، علامہ فاخر زائر الہ آبادی، شاہ ولی اللہ اوران کا خانوادہ گرامی اوراس خاندان کے گل سرسبد شاہ محمد اسماعیل شہید دہلوی۔ پھر علماء مجاہدین صادق پور مولانا ولایت علی، مولانا عنایت علی، مولانا یحییٰ علی، خاتم المحدثین حضرت میاں صاحب، علامہ ثناء اللہ امرتسری اور ابوالکلام آزاد رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے نام آتے ہیں۔ یہ علماء صاحب قلم تھے، اہل زبان بھی تھے، اور شمشیر بکف بھی تھے۔ بدلے ہوئے حالات میں عام طور سے وہابی تحریک مجاہدین کوتسلیم نہیں کیا جاتا لیکن اس تاریخی حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ برصغیر میں فرنگی استعمار کے

خلاف جس طائفہ قدسی نے مسلح جدوجہد کی وہ سلفی (وہابی) تھے۔ اس جیش حریت کے سپہ سالار امام السلفیین شاہ محمد اسماعیل دہلویؒ تھے۔ معرکہ حق و باطل میں کبھی پاسداران حق کو پسپا بھی ہونا پڑتا ہے۔ احد و حنین و موتہ کے معرکے اس کی تاریخی شہادت پیش کرتے ہیں، معرکہ بالاکوٹ بھی اسی کی توسیع قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن جو چنگاری وہابی مجاہدین نے سلگائی وہ ۱۸۵۷ء میں شعلہ جوالہ بن گئی، اور پھر یہ آگ متواتر شعلہ زن رہی، تا آنکہ صلیبی استعمار کو اپنی انگلیاں جلا کر برصغیر سے رخصت ہونا پڑا۔ حریت کی اس خونچکاں داستاں میں وہابیوں کا جتنا خون بہا، اور کس کس طرح وہابی علماء مجاہدین نے سامراجیوں پر عرصہ حیات تنگ کیا، اس کی تھوڑی سی جھلک ڈبلیو ڈبلیو ہنٹر کی کتاب ہمارے ہندوستانی مسلمان میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ہنٹر صلیبی سامراج کا نمائندہ تھا۔ آستانہ (ترکی) میں رہ چکا تھا، عربی فارسی کا عالم تھا۔ اس نے جہاں وہابیوں کو غدار اور جنونی لکھا ہے وہیں ان کے عزیمت واستقامت، ان کے پاکیزہ کردار، اور اپنے مشن کیلئے ان کی غیر متزلزل وابستگی کا اعتراف کیا ہے۔ اس نے کھل کر اس بات کو مانا ہے کہ کسی وہابی نے کبھی انگریزوں سے معافی نہیں مانگی، نہ کبھی اپنے عمل پر اظہار پشیمانی کیا، بلکہ وہ تمام وہابی مجاہدین جو پکڑے گئے، مارے گئے، قید و بند کا شکار ہوئے، کالا پانی بھیجے گئے، اپنے آپ کو مجاہد فی سبیل اللہ سمجھتے تھے۔ شہادت ان کے لئے ایک ایسا اعزاز تھی جس کے آگے ہفت اقلیم کی بادشاہت بھی ہیچ تھی۔ بدقسمتی سے ہماری تاریخ عزیمت کے یہ روشن ابواب اب کسی کو یاد نہیں ہیں۔ تحریک جہاد کو سکھوں کے خلاف بغاوت کہہ کر اس کے اصل مقصد کو ہی مسترد کر دیا گیا۔ راجہ ہندراؤ اور مہاراجہ رنجیت سنگھ کے نام سید احمد رائے بریلوی کے واضح خطوط کو کوئی نہیں پڑھتا۔ ہمارے بعض مسلمان دانش ور آج بھی تلبیس کی تائید میں اسے سکھوں کے خلاف معرکہ آرائی سمجھتے ہیں۔ حالات کے جبر کا یہ عالم ہے کہ مولوی فضل حسینؒ نے جب حضرت میاں صاحبؒ کی سوانح عمری الحیاۃ بعد المماۃ لکھی تو اس میں جہاں وہابیوں کے تعلق کے نتیجہ میں حضرت میاں صاحب کو ایک سال تک راولپنڈی میں قید کئے جانے کا واقعہ لکھا ہے وہیں سرکار انگلشیہ سے وفاداری کا باب بھی باندھا ہے۔ تذکرہ صادقہ میں انگریزوں کی انصاف پسندی کا قصیدہ ہے جب کہ مجاہدین صادق پور پر جو ستم گذرے اس کی تفصیل مولوی محمد جعفر تھانیسریؒ نے تاریخ عجیبہ میں نقل کی ہے۔

مدت سے ضرورت محسوس کی جارہی تھی کہ تاریخ اہلحدیث کو صحیح تناظرہ میں لکھا جائے۔ مولانا نذیر احمد املویؒ نے اہلحدیث اور سیاست میں واقعات کو اصل پس منظر میں پیش کر کے اورلغویات سے پاک کر کے پیش کرنے کی کوشش کی، پھر بھی ایک مفصل مطالعہ کی ضرورت برقرار رہی۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے مولانا اصغر علی امام مہدی سلفی مدنی ناظم اعلیٰ مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند کو کہ انہوں نے ولایت میں ڈاکٹر محمد بہاء الدین کو ڈھونڈھ نکالا اور پھر اس مہتم بالشان کام کی ذمہ داری ان کے ناتواں کاندھوں پر رکھ دی۔ یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے کہ پیرانہ سالی، بیماری اور نقاہت کے باوجود ڈاکٹر صاحب مجاہدانہ سرفروشی اور سرگرمی سے اس ذمہ داری کو انجام دے رہے۔ تاریخ اہلحدیث کی تین ضخیم جلدیں منظر عام پر آچکی ہیں اور اب یہ چوتھی جلد نذر قارئین کی جارہی ہے۔

علامہ ڈاکٹر بہاء الدین حفظہ اللہ نے جس عرق ریزی سے یہ کام کیا ہے اسے دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ایک شخص ضعف اور پیرانہ سالی میں اس ہمہ گیر انداز میں اتنا بڑا علمی کام کرسکتا ہے۔ اس سے نہ صرف ان کی عبقریت، بلکہ عزم وعزیمت کا اندازہ بھی ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ انہیں صحت وعافیت سے نوازے اور عمر خضر عطا فرمائے کہ وہ اپنی ذات سے ایک انجمن ہیں، ایک اکیڈمی ہیں، ایک چلتی پھرتی لائبریری ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہم سب نیاز مندوں کی دعائیں قبول فرمائے۔ (آمین)

تاریخ اہلحدیث ہند کی چوتھی جلد کو علامہ ڈاکٹر بہاء الدین نے اہلحدیثوں کی علمی سرگرمیوں کے تذکرے کے لئے مخصوص کردیا ہے۔ علماء صادق پور کے مجاہدانہ تذکرے تو کتابوں میں موجود ہیں لیکن مولانا ولایت علی صادق پوری امیر المجاہدینؒ بیک وقت ایک سحر البیان خطیب اور معرکہ آراء انشاء پرداز بھی تھے۔ اگرچہ ان کی کتابیں بیشتر مختصر رسالوں کی شکل میں ہیں، تاہم اصلاح عقائد اور تفہیم دین میں ان کی افادیت سے انکار ممکن نہیں۔ ویسے وقت کی ضرورت اور مصلحت کے تحت انہوں نے سید احمد رائے بریلویؒ کی شہادت کے بعد غیب وحضور کے نظریہ پر بھی رسالے لکھے، اور مجاہدین کو یقین دلایا کہ امیر المؤمنین کا دوبارہ ظہور ہوگا۔ یعنی ظہور امام مہدی کے عقیدے کا سہارا لے کر انہوں نے وہابی مجاہدین کے حوصلہ کو بلند رکھنے کی کوشش کی۔ ہم آج اس مہم کو مضحکہ خیز کہہ سکتے ہیں لیکن اس زہرہ گداز دور میں

ایسی باتیں مصلحتاً ضروری تھیں۔علماء صادقپور کے تذکرے میں امید ہے کہ ڈاکٹر صاحب مولانا یحییٰ علیؒ صادق پوری کا نام بھی لیں گے ۔ وہ اگرچہ صاحب تصانیف نہیں تھے لیکن عزم وعزیمت واستقلال کے پیکر تھے۔مولوی جعفرعلی تھانیسریؒ نے ان کے جو حالات لکھے ہیں اس سے ان کی ذات قدسی صفات اور استقامت کا اندازہ ہوسکتا ہے۔ان ہی کے صاحبزادہ گرامی محمد یوسفؒ رنجور کی صحبت اور تلقین سے ابوالکلام آزادؒ سلفیت کی آغوش میں آئے۔

خاتم المحدثین حضرت میاں صاحب سید نذیر حسینؒ کی کتاب معیار الحق پر اس جلد میں بڑی تفصیل سے تبصرہ کیا گیا ہے پوری کتاب نقل کردی گئی ہے۔کتاب کی سابقہ اشاعتوں میں کتابت کی جو غلطیاں، ترجمہ کی تکرار، اور الجھاؤ تھا، اسے بھی دور کردیا گیا ہے اور ہر پہلو سے اس کا جائزہ لیا گیا ہے۔مولانا فضل حسینؒ نے معیار الحق کے بارے میں لکھا ہے کہ حضرت میاں صاحب کے ایک حنفی شاگرد محمد شاہ پنجابی پاک پٹنی نے شاہ محمد اسماعیل شہید کی کتاب تنویر العینین کا جواب لکھا، اور اسے نواب قطب الدین کے نام سے شائع کردیا۔نواب صاحبؒ، حضرت میاں صاحبؒ کے دوست تھے۔کتاب دیکھ کر حضرت میاں صاحبؒ سمجھ گئے کہ محمد شاہ پنجابی کی کارستانی ہے۔ چنانچہ انہوں نے اسکا جواب لکھا، اور مقدمہ میں محمد شاہ کی شرارت کو بھی ظاہر کردیا۔ (الحیاۃ بعد المماۃ۔الکتاب انٹرنیشنل دہلی، صفحہ۔۳۲۷۔۳۲۸)

اس طرح یہ جلد سلفی لٹریچر کا تعارف کراتی ہے ڈاکٹر صاحب نے صحیح لکھا ہے کہ اردو نثر میں سادگی اور سلاست کے آغاز کا کریڈٹ غالب اور سرسید کو دیا جاتا ہے جب کہ حقیقت یہ ہے کہ پہلے پہل تقویۃ الایمان (شاہ اسماعیل شہید دہلویؒ) سے سلیس نثر کا آغاز ہوا۔وہابی علماء کا مقصد بلاغت کے جوہر دکھانا، یا مقفی ومرصع عبارت لکھنا نہیں تھا، ان کے سامنے اصلاح معاشرہ اور اصلاح عقائد کی مہم تھی، اس کے لئے انہوں نے سلیس اور عام فہم اسلوب میں عوام کو مخاطب کیا، اور ایسی سادہ عبارت لکھی جو پڑھنے والے کے دل ودماغ میں اتر جائے۔اور بلاشبہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب رہے۔تقویۃ الایمان نے برصغیر میں مسلمانوں کے عقائد میں انقلاب پیدا کردیا، ان کی زندگیوں کا رخ بدل دیا اور وہ مزاروں سے مسجدوں کی طرف آگئے۔

سلسلہ تحریک ختم نبوت کی طرح تاریخ اہلحدیث کا یہ سلسلہ بھی ڈاکٹر محمد بہاء الدین حفظہ اللہ کا حیرت انگیز علمی کارنامہ ہے۔ ہماری علمی و تصنیفی تاریخ میں اس گراں بہا اضافے سے ہمارا علمی سرمایہ گراں بہا تر ہوگیا ہے۔ جلد چہارم میں ڈاکٹر صاحب کا بسیط اور وقیع مقدمہ ہے جو خود خاصے کی چیز ہے، اس میں تاریخ بھی ہے، ادب بھی، اور دینی لٹریچر پر تبصرہ بھی۔

اس مقدمے کے آخر میں ڈاکٹر صاحب نے ان اصحاب واحباب کا نام بنام شکریہ ادا کیا ہے جو اس عظیم الشان مہم میں ان کے معاون وشریک رہے ہیں۔ یہ ڈاکٹر صاحب کی عالی حوصلگی ہے کہ انہوں نے اس انکساری اور فراخدلی سے ان تمام حضرات کا شکریہ ادا کیا۔ ورنہ اس سارے کام کا اصل کریڈٹ تو خود ڈاکٹر صاحب کو ہی جاتا ہے اگر وہ پیش قدمی نہ کرتے تو پھر دوسرے بھی ہم قدم نہیں ہو سکتے تھے۔

میں اکیلا ہی چلا تھا جانب منزل مگر
لوگ ساتھ آتے گئے اور کارواں بنتا گیا

عظیم علمی تاریخی اور دینی مہمات ہمیشہ اسی طرح شروع ہوتی ہیں۔ اللہ تعالی کا کوئی بندہ، عباد اللہ کا نعرہ لگاتا ہے اور سرفروشان صداقت اس کی صدا پر لبیک کہتے ہیں۔ سلفی تاریخ میں ڈاکٹر محمد بہاء الدین کا نام اس لحاظ سے ہمیشہ درخشاں رہے گا کہ انہوں نے جماعت کے فکری جمود کو توڑنے کے لئے اپنے قلم کو تیشہ بنایا اور راہ حق میں صداقت وعزیمت کی داستاں سرائی سے دلوں کو برمایا۔

(علامہ) ابن احمد نقوی، نئی دہلی

گاہے گاہے باز خواں ایں قصہ پارینہ را

کوئی قوم اپنی تاریخ سے کٹ کر زندہ جاوید اور پروقار نہیں رہ سکتی۔ تاریخ اقوام و ملل اور ادیان و مذاہب کے ماننے والوں کا وہ ورثہ گراں مایہ اور دولت بے بہاء ہے جسے ہر قوم سنبھال کر رکھنا چاہتی ہے۔ اور اس سے کسی بھی مرحلے میں دست بردار ہونے کے لئے آمادہ نہیں ہوسکتی۔ تاریخ چونکہ قوموں کے تہذیبی، تمدنی، اخلاقی، سیاسی، معاشی جہود وحیات وممات و وفیات ہر طرح کے وقائع کو اپنے اندر محفوظ رکھتی ہے، اس لئے ضمناً ان چیزوں کا ذکر تاریخ میں آتا ہے۔

اہل حدیث کا عقیدہ و منہج اور تہذیب و ثقافت وتمدن وغیرہ ٹھیک ٹھیک وہی ہے جسے اسلام نے پیش کیا ہے کیونکہ اہل حدیث اس ٹھیٹھ اسلام کے قائل ہیں جسے اللہ تعالی نے نبی پاک محمد ﷺ کے ذریعہ انسانیت کی ہدایت ورہنمائی کے لئے اپنا آخری پیغام اور دین و شریعت دے کر بھیجا۔

اس لئے تاریخ اہل حدیث رنگ ونسل اور خطہ و جغرافیہ کی حد بندیوں اور فرقہ واریت سے ہٹ کر سارے عصر ومصر میں پھیلا ہوا ہے۔ اسلامی تاریخ میں سب سے عظیم الشان حجم ومعنویت کے اعتبار سے تاریخ اہل حدیث ہے۔ صرف رجال وشخصیات اہل حدیث کی تاریخ اس قدر ضخیم وعظیم ہے کہ اس کی مثال پیش کرنے سے دنیا عاجز ہے۔ خصوصاً ہر دور میں مجددانہ ومصلحانہ کارنامے اہل حدیث کے حصہ میں آئے ہے اور اس کی ایک ہی وجہ ہے جو اہم ترین اور لازمی ہے۔ اور وہ ہے دین میں ہر طرح کے غلو وزیادتی، نقص وکمی اور ملاوٹ و پیوندکاری اور تاویل وتحریف کو اہل حدیث ہی نصوص کتاب وسنت اور صحابہ کرام کے فہم وعمل کی روشنی میں دور فرماتے ہیں، اور اس کو اصلی شکل میں پیش کرنے کا کارنامہ انجام دیتے ہیں۔ یہ نسخہ کیمیا اور اصل اصول انہی کے حصہ میں ہے جس میں ان کا کوئی شریک وسہیم نہیں۔ اسی لئے مجددین ومصلحین کی تاریخ میں اہل حدیث کے علاوہ کوئی اور دکھائی نہیں دیتا کیونکہ فاقد الشيء لا يعطيه یہ پیمانہ ونمونہ صرف اور صرف حاملین کتاب وسنت کے

پاس ہے، اوراس کے بغیر اصلاح وتجدید کا کام ہرگز نہیں ہوسکتا

لن یصلح آ خر ھذہ الا مۃ الا بما صلح بہ او لھا ۔

زیرنظر سطور تاریخ اہل حدیث کی چوتھی جلد کیلئے لکھے جارہے ہیں جو ہندوستان کے آخری دور کے علماء اہل حدیث کے فقط علمی کارناموں پر مشتمل ہے۔ یہ جلد چہارم ضخامت کیا وجود اس دور کے علمی و اصلاحی کارناموں کو اپنے اندر سمونے سے قاصر ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس دور کے چند علماء کرام کی علمی خدمات کا احاطہ تو دور کی بات ہے ان کا سرسری جائزہ بھی مجلدات کا متقاضی ہوگا۔ اس سلسلہ میں المعی وقت، احوذی زمان، عبقری عصر، اور لوذعی دھر، امام ہمام، نواب صدیق حسن خان کے علمی کارناموں کا جائزہ اطناب وتطویل کا باعث ہوگا۔ چہ جائیکہ امام عصر، محدث یگانہ، شیخ الکل فی الکل، سید نذیر حسین محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کے عالمی علمی کارناموں کو منظر عام پر لایا جاسکے۔

تدوین تاریخ کا جو انداز و اسلوب تاریخ اہل حدیث کے مرتب ومصنف ڈاکٹر بہاء الدین حفظہ اللہ نے اختیار کیا ہے وہ ایک اچھوتا مفید اور اپنی مثال آپ ہے کہ آپ واقعات کی تلاش بسیار کے ساتھ حقائق تک پہنچنے کا روایۃً و درایۃً جو جوجتن ہوسکتا ہے بڑی عرق ریزی سے کرتے ہیں۔ وہ تاریخ کے ذکر کے ضمن میں واقعات وروایت کے ذکر پر بس نہیں کرتے، بلکہ علمی جائزہ لینے کے ساتھ شواہد کے طور پر بہت سے نمونے سپرد قلم وقرطاس فرماتے ہیں جس کے بے شمار فوائد ہیں، اور قاری کو تاریخ کے علمی خزانوں کے حوالہ سے اور زیادہ تشنہ کام کرنے کی بجائے اسے فوری طور پر ان تاریخی مواد و چشموں سے سیراب کرتے ہیں اور بہت سے نادر و نایاب سلسلہ ذہبیہ کو جوڑتے نظر آتے ہیں وہیں پر ان لعل و گہر سے قارئین کو بھی مالا مال کرتے جاتے ہیں۔

اس چوتھی جلد کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ صادقان صادق پور کو دنیا عام طور پر سیف وسناں، تیر وتفنگ، اور جہاد وقتال، اور آزادی واستخلاص وطن کے حوالہ سے اور ان کی معرکہ آرائیوں کے قبیل سے جانتی ہے، مگر ان کے علمی ترکتازیوں اور قلمی جہاد اور لسانی اور علمی کارنامے پس منظر میں چلے گئے ہیں۔ خصوصاً امیر العسکر سپہ سالار اعظم، مبلغ اسلام، اور محسن ہند، مولانا ولایت علی اور مولانا عنایت علی رحمھم اللہ کے جہود علمیہ مبارکہ کو اس وقت کی دنیا نہیں جانتی۔ ایسے میں ڈاکٹر صاحب کا ان کی کتابوں اور علمی کارناموں کو اس

جلد میں لانے کا کارنامہ لائق صد تعریف و توصیف ہے۔ یہی نہیں کہ محترم مصنف حفظہ اللہ نے ان اہم علمی کارناموں کے کے سرسری ذکر پر اکتفا کیا ہے بلکہ ان کی نادر و نایاب تصانیف و رسائل کے تعارف کے ساتھ ان کتب و رسائل کو بھی شامل کتاب کر دیا ہے اور ان نادر علمی کتابوں کی حفاظت بھی ہو جاتی ہے جس کے ذریعہ سے کسی زمانہ میں اصلاح و تجدید کا کام انجام پایا تھا، اور شرک و بدعت اور کتاب و سنت اور اس کی تعلیمات سے دوری کے بعد اس کے ذریعہ انقلاب عظیم برپا ہو گیا تھا۔ حق تو یہ ہے کہ ان علمی و دینی اور دعوتی رسائل و کتب کو دیکھنے کے لئے آنکھیں ترستی تھیں اور مصنف محترم نے اسے موجودہ دور کے تقاضوں اور طرز پر منظر عام پر لا کر جہاں اس صدقہ جاریہ کو از سر نو زندہ فرما دیا، وہیں پر ان صاحبان سیف و سنان کے علمی و قلمی ورثے کو بھی از سر نو حیات جاوداں عطا فرما دیا۔ ڈاکٹر صاحب کی کوہ کنی، علمی غواصی اور جستجو کامل پیہم مصروف و مشہور اور لائق قدر ہے۔

ڈاکٹر صاحب موصوف مورخ اہل حدیث ہونے کے ساتھ صاحب طرز ادیب بھی ہیں۔ آپ کی تحریروں میں ادبی ذوق رکھنے والوں کی تسکین ہوتی ہے۔ اور علمی لعل و گہر تاریخی حقائق کی فراوانی کے ساتھ اس تاریخ کے باب میں بھی اپنے خاص اسلوب و بیان سے قاری کے ذوق و شوق کا سامان بہم پہنچاتے ہیں۔ یہ چوتھی جلد خصوصاً اس پر شاہد عدل ہے۔

جو یندہ یابندہ کے تحت ڈاکٹر صاحب حفظہ اللہ اپنے اس علمی سفر اور میدان میں کامیاب ہیں۔ اور تلاش بسیار کا سلسلہ جاری ہے۔ مرکزی جمعیت اہل حدیث کے پاس بھی بعض مزید مواد پرانے دستاویز اور مراجع حاصل ہو چکے ہیں اور ڈاکٹر صاحب کی رہنمائی میں اس پر کام ہو رہا ہے جسے جلد ہی ان کے حوالہ کر دیا جائے گا۔

اس چوتھی جلد کو قارئین کے حوالہ کرتے ہوئے اللہ تعالی کی ذات پاک اور بے نیاز و بندہ نواز سے امید واثق ہے کہ یہ جلد بھی بقیہ جلدات کی طرح قارئین کرام کو پسند آئے گی اور نفع بخش ثابت ہوگی۔ ڈاکٹر بہاء الدین صاحب حفظہ اللہ مولف کتاب اور سب کی خواہش ہے کہ عظمت صحابہ کے تناظر میں منعقد ہونے والی تیسویں آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس بعنوان: صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ۔رب کے وفادار اور خدمت انسانیت کے سچے علمبردار، کی مناسبت سے یہ جلد منظر عام پر آ جائے۔ خصوصاً فاضل گرامی

عالم جلیل سراپا حرکت ونشاط اور پیہم رواں دواں شخصیت برادر گرامی شیخ جمیل احمد شیر خان ناظم تعلیمات مرکزی جمیعت اہل حدیث برطانیہ کی دیرینہ خواہش اور جہد مسلسل تھی کہ تیسویں آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس کے موقع پر یہ کتاب منظر عام پر ضرور آئے اوراس کے لئے جو جتن اور محنت اور جانفشانی انہوں نے کی ہے اور کتاب کو طباعت کے مرحلہ میں داخل کرنے کے لئے جس قدر عرق ریزی مطلوب تھی عجلت اور شتابی میں آپ نے اور آپ کے اہل خانہ عالمہ فاضلہ بہن عائشہ مختار سلمہا نے جو کچھ کیا ہے اس کا اجر اللہ تعالی کے یہاں متعین ہے اس پر ہم متعلقین وخدامان جماعت و جمیعت اہل حدیث ہند صمیم قلب سے ڈاکٹر صاحب موصوف اور جملہ معاونین خصوصاً بھائی شیر خان جمیل احمد کے شکر گزار ہیں اوراس توفیق سدید پر عرض گزار ہیں کہ وہ بھی رب کریم کا شکریہ ادا کریں اس نے ان پر یہ عنایات کریمہ نچھاور فرمایا ہے۔

منت منہ کہ خدمت سلطان ہمیں کنی
منت از و شناس کہ بخدمت بداشتت

اخیر میں سب کے شکریہ کے ساتھ امیر محترم حافظ محمد یحی دہلوی حفظہ اللہ جن کی شب بیداری اور دعائے نیم شبی اور عظیم تجربے کے بدولت ہم کچھ کر پارہے ہیں، ان کے اور ان کے نائبین اپنے نائب وخازن اور دیگرارا کین عاملہ وشوری ومحسنین ومعاونین کے شکریہ ادا کرتے ہوئے، پھر رب کریم کے دربار میں آہ زاری کرتے ہیں کہ رب العزت والجلال ہمارے ہر چھوٹے بڑے عمل کو اپنی خاص مرضی وعنایت سے شرف قبولیت سے نواز دے۔

ر بنا تقبل منا انك انت السميع العليم ۔ و تب علينا انك انت التوا ب الر حيم ۔ و صلى الله على محمد و سلم تسليماً كثيراً

(مولانا) اصغر علی امام مہدی سلفی ۔ ناظم عمومی مرکزی جمیعت اہل حدیث ہند۔
دہلی ۔ ۲۰ ربیع الثانی ۱۴۳۱ھ ۔ ۵ مارچ ۲۰۱۰ء